

Geoffrey de Monmouth, Robert de Boron, Guimarães Rosa: o *Selvagem* em três tempos

LÊNIA MÁRCIA MONGELLI
Universidade de São Paulo
Lmongelli@gmail.com

Recibido: 25/11/2022 - Aceptado: 30/11/2022
DOI: <https://doi.org/10.46553/LET.86.2022.p163-183>

Resumo: O mito do *Selvagem* como tal é criação puramente literária, que teve sua configuração mais característica a partir do século XII; porém, termos limítrofes como *exílio* ou *banimento*, por exemplo, comuns na Alta Idade Média e referindo «o exilado», «o errante», apontam para realidades paralelas. Dentro da matéria arturiana, um bom testemunho é o ambíguo Merlin, filho de um íncubo (demônio) e de uma virgem (cristã), recolhido na floresta por decepção –com as guerras (*Vita Merlini*) ou com a amada (*Suite du Merlin*), que o enterrou vivo sob um rochedo. Sendo mito, a *persona* do *Selvagem* recua a remotas eras de convivência do homem com a floresta e com os animais, ligando-se inevitavelmente à tradição clássica greco-romana e à riqueza de lendas folclóricas –pagãs, cristãs, africanas, ameríndias, sempre no enalço de penetrar na complexidade daquela relação. Envolvendo, ainda, pares intrigantes como sanidade / loucura, cultura / civilização, o *Selvagem*, assim concebido, chega aos dias de hoje, aqui trazido pela óptica arguta de Guimarães Rosa. São as linhas gerais, e comparativas, do que se pretende examinar neste ensaio.

Palavras-chave: Matéria de Bretanha; Mitologia; *Selvagem*; Cultura; Civilização.

Geoffrey de Monmouth, Robert de Boron, Guimarães Rosa: the *Wild Man* in three acts

Abstract: The *Wild Man* myth, as such, is a purely literary creation, whose most characteristic configuration dates back to the 12th century; however, neighboring terms like *exile* or *banishment*, for example, which were common during the High Middle Ages and referring to «the exiled», «the wandering», point to parallel realities. A good example within Arthurian literature would be the ambiguous Merlin, son of an incubus (demon) and a virgin (Christian), secluded to the forest by deception –either with wars (*Vita Merlini*) or with his beloved (*Suite du Merlin*) who buried him alive under a rock. Being a myth, the *Wild Man persona* goes back to remote times when man lived with the forest and the animals, inevitably connecting himself to the classic Greco-Roman tradition and to the abundance of folkloric legends –pagan, Christian, African, Amerindian, always attempting to penetrate the complexity of the aforementioned relationship. While still including interesting pairs such as sanity / madness, culture / civilization, the *Wild Man*, conceived as such, arrives to present time, brought here by Guimarães Rosa's broad views. These are the general and comparative lines that this essay intends to examine.

Keywords: Matter of Brittany; Mythology; *Wild Man*; Culture; Civilization.

A essência dos mitos é não ter fronteiras, temporais ou espaciais, ou melhor, é não fazer delas muralhas intransponíveis. É ter origens sempre nebulosas e destino com certeza imprevisível. É permitir cruzar as linhas do conhecimento, tornando próximas não só a(s) história(s) das ciências físicas e humanas, como ainda o instrumental poderoso oferecido pelo folclore e pelas tradições orais –em cujos meandros os rastros tantas vezes se dissolvem em brumas, como se espera de relatos via de regra coletivos e anônimos. Por isso, parece compreensível que vozes tão distintas quanto, por exemplo, a do filósofo Georges Gusdorf (1912-2000), a do antropólogo Claude Levi-Strauss (1908-2009) e a do controverso escritor Jean Markale (1928-2008) confluam para um mesmo ponto ao tratar da essência do mito:

[...] si nous voulons atteindre le sens du mythe, il serait maladroit de partir d'une collection, d'une encyclopédie mythologique. La mythologie rassemble en effet des mythes de tous âges et de toutes origines, détachés de leur contexte vécu, c'est-à-dire dénaturés. L'entreprise même d'une mythologie est le fait d'une époque postérieure (Gusdorf, 1953: 11);

[...] tal como sucede numa partitura musical, é impossível compreender um mito como uma sequência contínua. Esta é a razão por que devemos estar conscientes de que se tentarmos ler um mito da mesma maneira que lemos uma novela ou um artigo de jornal, ou seja, linha por linha, da esquerda para a direita, não poderemos chegar a entender o mito, porque temos de o apreender como uma totalidade e descobrir que o significado básico do mito não está ligado à sequência de acontecimentos, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos, ainda que tais acontecimentos ocorram em momentos diferentes da História (Levi-Strauss, 1987: 67-68);

A gênese de qualquer figura lendária é necessariamente complexa, uma vez que os elementos mais diversos podem interferir no esquema primitivo. Mas, curiosamente, esse esquema primitivo subsiste apesar de todas as transformações, todos os disfarces e todos os bens heterogêneos, ao ponto de ser sempre reconhecível mesmo pelo pouco que se tenha submetido uma narrativa a análise mais rigorosa. E esse esquema primitivo é geralmente de essência histórica (Markale, 1989: 31).

É o que, servindo-se da analogia com a música, Levi-Strauss ponderou tão acertadamente como «o tema e suas variações» ou, em outras palavras: com o mito, temos em mãos «uma célula explicativa», cuja «*estrutura* básica é a mesma, mas o *conteúdo* da célula já não é o mesmo e pode variar» (Levi-Strauss, 1987: 60. Sublinhados do autor). Tais considerações referendam –e instigam!– o salto que, neste ensaio, se pretende dar no tempo e no espaço: de um lado, a «matéria de Bretanha» medieval, mais especificamente, a participação de Merlin na constituição do universo arturiano; de outro, o conto «Meu tio o Iauaretê», do escritor brasileiro João Guimarães Rosa (1908-1967), um ficcionista com autêntica vocação de mitólogo; a aproximá-los, de forma rigorosamente *estrutural*, o mito do *Selvagem*, de remotas origens.

Assinalem-se, de saída, dois aspectos que não devem ser menosprezados: 1) mitos avizinham-se por analogia e/ou por contiguidade –como é aqui o caso–, duas maneiras possíveis de examinar semelhanças e diferenças entre imaginários diversos, sem que se possa necessariamente falar de «influência» direta de uns sobre os outros; 2) o mito é uma realidade viva e influenciadora de comportamentos individuais e coletivos, portanto de matiz

sociopsicológico solidamente plantado na História —«uma experiência que só tem sentido na sua coesão presente» e que é sempre reatualizada a cada vez que a ela se retorna.¹

Os versos emblemáticos de Fernando Pessoa, com seu perfil polissêmico, esfíngico e enigmático podem encerrar esta introdução, quando menos por se referirem ao mítico herói grego Ulisses, que ocupa o primeiro posto de «Brasão» —com sua metafórica carga heráldica— no poema *Mensagem*, extraordinária reconstituição poética da História de Portugal:

O mito é o nada que é tudo.
O mesmo sol que abre os céus
É um mito brilhante e mudo —
O corpo morto de Deus,
Vivo e desnudo (Pessoa, 1986: 13).

1. Merlin

A «matéria de Bretanha» é um cadinho de mitos de múltiplas origens —oriental, judaica, greco-romana, cristã, céltica, germânica, folclórica—, que assomam desigualmente ao protagonismo dos fatos dependendo do momento histórico, do espaço geográfico, do núcleo social e da versão que se tem em mãos. Cada peça é um modelo de si mesma, do que a antecede no passado e do que a cerca no presente narrativo. Por isso enredos atraentes como os que envolvem o Rei Artur e seus mais preeminentes vassallos, suas damas belas e ardentes; motivos tradicionais ou literários como o Graal, a Távola Redonda, o Assento Perigoso, Excalibur, as Fadas; temas como o heroísmo guerreiro, as paixões desenfreadas, o incesto, a vingança e tantos outros nunca deixaram de suscitar interesses pelos séculos afora, dos vetustos bancos da Academia à leveza das mídias modernas. Nem mesmo os holofotes ligeiros das séries televisivas —com público garantido!—, puderam restringir o eficaz alcance dessa realidade fantástica: «The legends were obviously credited with either sufficient historical authority, or just with a wide enough currency and familiarity, to serve in some quarters as points of reference and comparison for a variety of concepts in fields quite remote from chivalry and adventure» (Hook, 2015: 400). Assim se passa de forma enfática a partir do século XII, desde que o clérigo galês Geoffrey de Monmouth, na sua *Historia Regum Britanniae* (1136) —servindo-se de fontes como *De excidio et conquestu Britanniae*, de Gildas (século VI); *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, de Beda (século VIII); *Historia Britonum*, de Nennius (século IX)— revelou mais amplamente para o mundo a saga fervorosa dos bretões contra o assédio incansável dos invasores saxões e dos romanos.

Merlin tem participação decisiva nessa mitologia e, talvez mais do que qualquer outro, apresenta-se com vários rostos, usa diversas máscaras. As principais delas, diz-nos sua

¹ É o que defende Jean-Claude Schmitt em seu belo artigo (1976). *Vid.*, ainda, Belmont, N., 1986, *Paroles païennes*, Paris, Imago, p. 88: «uma crença ou um costume não podem jamais ser puras sobrevivências. Eles são às vezes arcaísmos em relação à cultura dominante, mas não são jamais anacronismos» (citado por Franco Júnior, 1996: 54, n. 36; *vid.* ainda, do mesmo autor, 2010a).

«biografia»,² estão umbilicalmente ligadas às vitórias e derrotas do Rei Artur no reino de Logres: mago, adivinho, profeta, vaticinou –embora de perspectiva hermética (Monmouth, 1984: 106 e ss.; Loomis, 1959: 72-93)– os acontecimentos-chave do futuro reinado arturiano, prevendo o desastroso epílogo, a tragédia final; garantiu a subida do jovem Artur ao trono, graças aos ardis mágicos que direcionaram sua concepção (nos moldes do Hércules grego), destruindo a sólida união de Gorlois e Igerne, a favor de Uter Pendragon, pai de Artur; encarregou-se da educação do menino desde o nascimento, entregando-o à criação de Antor e dando-lhe estofos de herói antes mesmo de ele chefiar os bretões; plantou Excalibur em um rochedo, para que só Artur pudesse de lá retirá-la e fazer-se respeitado entre os poderosos; com autoridade quase totêmica sobre reis e barões, decidiu sem hesitação os destinos políticos do reinado glorioso;³ disfarçou-se do que quis –velho, moço, camponês, nobre– e penetrou onde lhe convinha, fazendo uso de seus mágicos poderes de transmutação.

Porém, há uma faceta importante de sua caracterização, bastante original e construída a partir do *Vita Merlini* (1148), de Geoffrey de Monmouth,⁴ que revela um lado pessoal, inesperado, obscuro, de sua conturbada personalidade, incluindo a suposta vida amorosa. Em certo sentido, esse retrato ultrapassa a feição modelada por Robert de Boron⁵ ao dar-lhe por pai um demônio íncubo e por mãe uma virgem pura, humana, temente a Deus, colocando o fruto dessa união, Merlin, sempre entre o Bem, por herança materna cristã, e o Mal, por herança paterna diabólica; entre o poder de visualizar o futuro, por vontade expressa de Nosso Senhor, e a inteligência de conhecer as coisas passadas, por conta do «Inimigo». Essa ambiguidade frustrou inclusive o concílio de demônios, que planejaram trazê-lo ao mundo como uma espécie de Anticristo, para vingar-se do Criador que ousou descer aos infernos e de lá resgatar Adão e Eva, junto a outros condenados. O batismo –com o nome do avô materno, segundo Boron (1993: 41)– trouxe alguma trégua à polaridade que marcou o menino, «mais peludo do que quantos tinham visto» e já, aos dezoito meses de idade, salvando a mãe da fogueira com que a ameaçaram depois do parto maldito.

Surpreende-nos, igualmente, o Merlin que emerge do *Vita Merlini* e do *Suite du Merlin* (século XIII).⁶ No primeiro caso, temos o soberbo mago acometido por episódios de loucura

² Que só pode ser linearmente reconstituída, recorde-se, se levados em conta os fragmentos e textos que, após os fundamentos da trilogia em verso de Robert de Boron –*Joseph, Merlin, Perceval* (entre 1191-1212)–, foram sendo acrescentados à anterior matriz ainda genérica de Geoffrey de Monmouth, novidades que se beneficiaram da posterior passagem do verso à prosa e da inauguração dos grandes ciclos cavaleirosos como o da *Vulgata* (entre 1215 e 1235) e o da *Pós-Vulgata* (entre 1230-1240).

³ Política essa muito bem espelhada na realidade histórica do século XII, em que, no caso inglês, houve «a tentativa de associação entre Artur e a dinastia Plantageneta, sobretudo Henrique II (1154-1189)», por exemplo. Artur estaria no rol dos «monarcas, históricos ou míticos, que teriam desaparecido sem morrer e que retornariam em momento de dificuldades para seu povo. Esses reis messiânicos e milenaristas –expressões do imaginário da política– eram figuras importantes para reforçar e legitimar o poder de seus sucessores» (Franco Júnior, 2010b: 173).

⁴ Para questões de autoria do texto e de suas fontes galesas, consulte-se o artigo ainda válido de John J. Parry e Robert Caldwell (1959); e também Jarman (2008).

⁵ Inclusive porque essa imagem tem sequência complementar importante, assinalada por Luis Alberto de Cuenca em seu Prólogo à edição de *El Baladro del sabio Merlin*: «En cuanto al *Merlin* de Boron, hay que decir que, prosificado, fue el núcleo de una *Estoire de Merlin*, que tuvo tres continuaciones: la que figura en la *Vulgata*, tras la prosificación del *Merlin* boroniano, llamada continuación ‘histórica’; la continuación *Huth* (por el nombre del poseedor de su manuscrito mas importante) o ‘novelesco’, conocida también como *Suite du Merlin*; y una tercera, menos relevante, intitulada *Livre d’Artus* (manuscrito único, Biblioteca Nacional de París)» (Cuenca, 1988: VI).

⁶ Utilizamos aqui o *Merlin le Prophète ou le livre du Graal*, em edição moderna de Emmanuèle Baumgartner (1980).

(vão e voltam), que o levam a refugiar-se no mais profundo da floresta «de Calidón» (ao modo dos ermitões que aconselham transeuntes solitários nos livros de cavalarias), vivendo da caça, da pesca e da companhia dos animais selvagens, que lhe obedecem como a um de seus iguais. O motivo da reclusão, que o faz abandonar a esposa Güendolena, a irmã Ganieda e o cunhado Rodarco, é doloroso: lamenta profundamente a perda dos irmãos e de tantos amigos que tombaram nos campos de batalha e expuseram a vida como um sopro passageiro («[...] no cesan las feroces peleas, los ejércitos corren a encontrarse, los guerreros combaten cuerpo a cuerpo, la sangre corre por doquier, muchos mueren en los dos bandos» (Monmouth, 1986: 6). Atônito, descrente, desiludido com as carnificinas, «llena de polvo sus cabellos, y rasga sus vestiduras, y echándose a tierra en ella se revuelca» (Monmouth, 1986: 6). Ao final, recuperado pelas águas de uma fonte cristalina, opta por continuar vivendo no bosque, ao lado da agora viúva Ganieda, contemplando de longe a infundável sandice humana: «No hay ya nada con qué podáis satisfacer vuestra gula, pues habéis consumido todo lo que la fecunda naturaleza produjo. Cristo, ayuda a tu pueblo, ahuyenta los leones y haciendo cesar la guerra da al reino plácida paz!» (Monmouth, 1986: 50). No segundo caso, a miséria será talvez mais contundente, envolvendo artimanhas típicas do «amor cortesão»: Merlin apaixonou-se cegamente pela jovem Viviane, «dama do lago», de apenas quinze anos, filha de um grande senhor da Pequena Bretanha. O irônico da situação é que ele, sendo o «adivinho» que é, deve pelo menos ter intuído que ela o odeia, por «ter certeza» de seus desejos luxuriosos visando apenas a possuir sua virgindade; por sua vez, ela não tem outro objetivo além de «vingar-se» através da apropriação dos segredos de feitiçaria que Merlin recebeu por herança. Com aparente ingenuidade, o mago conta a Viviane uma bela história mitológica de sedução e morte, entre Faunus e Diana, casal em que o homem é depois substituído por Félix, cujos restos mortais jazem em um quarto solidamente construído na rocha, no ponto mais ermo de outra floresta –refúgio da paixão infeliz. Fazendo-se de comovida ante a lenda simbólica de tão grande amor, Viviane consegue de Merlin acompanhá-la em uma visita ao tal quarto, enfeitiça-o e encerra-o vivo ali dentro, para sempre. A última coisa que dele se ouve é o seu famoso «grito», desespero de ludibriado.

Em ambas situações, o fim último de um Merlin decadente está na floresta –literalmente louco, ao perder a razão no *Vita Merlini*, e não menos doido por sucumbir a Amor, em mãos de uma pequena dama voluntariosa, na *Suite du Merlin*.⁷ Com estas duas vertentes, completa-se a figura do Merlin da «matéria de Bretanha», que a crítica especializada tem visto como dúplice (Micha, 1980: 178-190):

O personaxe do profeta bretón fórmase a partir de dúas tradicións heteroxéneas. Unha remóntase ó personaxe de Aurelio Ambrosio, que aparece na *Historia Brittonum* (século IX), ligado ó rei Guorthigirinus (Vortigern). [...] Unha segunda tradición está recollida nun ciclo de poemas galeses, que posiblemente se remontan ó período anterior á conquista normanda (1066). Nestas composicións falase de Myrddin, un guerreiro que toleou durante unha batalla e que, iluminado co don da profecía, errou pelos bosques durante anos (Gradín e Souto Cabo, 2001: 232).

⁷ Jacques Le Goff rejeita a «psicologização do mito», mesmo creditando a Chrétien de Troyes o caminho aberto ao *roman* do século XII nessa direção. Sua análise do *Yvain ou le Chevalier au Lion* (c. 1180) –que também enlouquece quando rejeitado pela amada– é de natureza estrutural e leva em conta questões fundamentais naquela sociedade, como a distinção entre Natureza e Cultura (Le Goff, 1994: 175).

Em suma, Merlin é o mago altivo, que domina o tempo, o espaço e os homens; e é também o andarilho «silvestre», o louco que preferiu o convívio dos animais, embrenhado nas matas (Micha, 1959: 27); portanto, personagem cercada de polpudos mitos, nos dois flancos.

Importa-nos o Selvagem por trás da concepção do segundo Merlin. Em seu instigante e informativo estudo, Richard Bernheimer começa por alertar o leitor quanto a conceitos como «madness, passion and violence», os quais, embora bastante implicados, não podem distorcer o perfil histórico dos «wild men» («technical term»), que são, inequivocamente, «imaginary creatures», do mundo literário e artístico. É nesse ambiente de fantasia que se constrói sua aparência mais difundida, real e amedrontadora, com larga presença na Idade Média e em diversas mitologias:

[...] it is a hairy man curiously compounded of human and animal traits, without, however, sinking to the level of an ape. It exhibits upon its naked human anatomy a growth of fur, leaving bare only its face, feet, and hands, at times its knees and elbows, or the breasts of female of the species. Frequently the creature is shown wielding a heavy club of mace, or the trunk of a tree; and, since its body is usually naked except for a shaggy covering, it may hide its nudity under a strand a twisted foliage worn around the loins (Bernheimer, 1979: 1).

Tanto a mitologia grega, com os Sátiros, quanto a romana, com os Faunos, nos habituaram, similarmente, a essa descrição externa: aqueles, mais repelentes e mais brutais em seus amores, maliciosos e lúbricos, eram demônios da Natureza, integrados no cortejo de Dioniso; estes, divindades campestres, protegiam as culturas do campo, principalmente a do trigo, e velavam os rebanhos; ambos, metade homem e metade animal, tinham chifres e pés de bode. No terrível oráculo vaticinando a queda de Babilônia, revelado ao profeta Isaías (13, 21), lá estão esses seres peludos, dançarinos frequentadores de ruínas e de desertos: «as feras terão aí seu covil / os mochos frequentarão as casas, / as vestruzes morarão aí / e os sátiros farão aí as suas danças». Também peludo é Esaú, filho de Isaac, logo ao nascer antes de seu irmão gêmeo: «O que nasceu primeiro era vermelho e todo peludo como um manto de peles»; uma vez crescido, «tornou-se hábil caçador, um homem do campo» (Gn 25, 24-28). Ao rei Nabucodonosor a condição selvagem foi anunciada e imposta como punição ao seu desmedido orgulho, por querer ombrear-se ao Altíssimo: «No mesmo momento o oráculo pronunciado sobre Nabucodonosor cumpriu-se; ele foi expulso dentre os homens e pastou ervas como os bois; seu corpo foi molhado pelo orvalho do céu. Seu pelo cresceu como penas de águia e suas unhas como unhas de pássaro» (Dn 4, 29-30).

Pelo menos três componentes são indispensáveis, então, a uma tipologia do Selvagem: é aquele que, por alguma razão –religiosa, moral, amorosa, social–, dá as costas à civilização, à vida urbana e a tudo que ela carrega consigo; é o que opta (ou não) por viver nos bosques, matas, florestas, nos ermos enfim, cobrindo-se, por isso, de pelos; é quem se faz acompanhar por animais, bravios e silvestres, quer por companhia, quer para alimentar-se. Em uma sociedade majoritariamente agrária como a da Idade Média, em que a vida nas cidades não oferece grandes atrativos antes do apogeu do feudalismo (séculos XI a XIII), o bosque era «um fervedouro de gente» (Fossier, 2007: 187), porque ali se buscava de tudo: era o reduto de lenhadores, pastores, hortelões, vaqueiros, carvoeiros, caçadores; mas também de marginalizados

e proscritos, que contavam com a cumplicidade das zonas sombrias para esconder-se –porque eram auxiliados, segundo a crença de muitos, pelos demônios e seus sequazes; em época de guerra, servia a soldados fugitivos para refazer-se dos ferimentos.

Do ponto de vista da ficção, os bosques acolhem os penitentes de amor, como o Amadis da «Peña Pobre» (Deyermond, 1964), e demais cavaleiros a perambular atrás das aventuras que lhe trarão a honra almejada, conforme prediz algum ermitão, quase uma «figura tutelar» (Campbell, 1995) –bem colocada no extraordinário episódio de Erec na *Demanda do Santo Graal* portuguesa (século XV). A essa tradição pertencem solitários ilustres que saíram do prumo como Lancelot (*Le Chevalier de la charrette*) e Yvain (*Le Chevalier au lion*) –compostos entre 1177 e 1181: aquele não poupa sequer a mais vil humilhação para salvar Ginevra das mãos de Meleagant; este, só depois de amargar a ausência amada e de viver ao lado de um leão é que volta aos braços de Laudine; a ingenuidade de Perceval (*Le Conte du Graal*, c. 1185), que o fez perder sua chance no castelo do Graal, decorre de ter vivido na mata, sem qualquer convívio a não ser o da mãe (Kelly, 2006); e na confluência de vários mitos, inclusive o de Orfeu, está Tristão, o «louco» sublime, poeta e cantor, perdido na floresta de Morois com Iseu após a ingestão do filtro que os torna alheios a tudo e a todos ao redor («Nous avons perdu le monde, et monde nous; que vous en samble, Tristan, ami?»). Já em outro registro e avançando até o século XVI, em uma das sequências cíclicas do *Palmeirim de Inglaterra* (escrita por Diogo Fernandes, 1587) aparece a figura novelesca do «rei tirano» por oposição ao «rei justo», aquele muito bem representado por Tigririno, selvagem pagão que «pratica o sacrifício de donzelas e não hesita, quando vê contrariados os seus planos, em desafiar os deuses “com palavras arrogantes”». Trata-se de um «monstruoso príncipe», fruto de «um desequilíbrio original sugerido como pecaminoso», cuja aparência física condiz com seu retrato moral: «da cintura para cima tinha forma humana, dela pera baixo saiu ao tigre em que sua mãe imaginava ao tempo em que del rei o concebia» (Almeida, 1998: 210-211).

Como se pode deprender, vários afluentes deságuam desse rio, com sentidos muitas vezes flutuantes (López-Ríos Moreno, 1999: 15-54), a começar da aparência geral do selvagem: o fato de ele viver isolado, sem falar com ninguém e no mais profundo silêncio ao derredor, coberto de pelos e comendo carne crua, faz dele um bruto, um «incivilizado», que não saberia se portar em sociedade e que atinge inclusive a imagem do aldeão, do homem «rústico», «grosseiro». Até mesmo sua fala o condena, porque sua linguagem é a dos animais com os quais se faz entender e pode conviver pacificamente. Daí o doido que perde a razão humana em favor da lógica das feras, em seu puro instinto de sobrevivência ou de selvagerias incontroláveis (Freud, 1969: 129-164) que, segundo a moderna psicologia, fazem parte de nossa animalidade constitutiva e submersa, pronta a revelar-se em ocasiões inesperadas. Desse reduto não escapam sequer os santos –na benéfica contramão dos seres monstruosos– como São João Crisóstomo, o grande pregador, cujo temperamento irascível «despertou o ódio de todos, que o evitavam como se fosse um louco furioso que deveria ser afastado dos outros. Como nunca convidava alguém para o almoço, nem queria que o convidassem, diziam que agia assim porque comia de

forma indecente»;⁸ ou como «Paulo, o primeiro eremita, conforme o testemunho de Jerônimo que escreveu sua vida, durante a violenta perseguição de Décio retirou-se para um vasto deserto,⁹ onde viveu sessenta anos no fundo de uma caverna, totalmente afastado dos homens»; ou, ainda, como Santo Egídio, que, «desejando o deserto, partiu às escondidas e morou por muito tempo com Veredônio, eremita célebre por sua santidade. Lá, por seus méritos, a esterilidade da terra desapareceu. [...] Temendo os perigos dos louvores humanos, deixou o local e penetrou no interior do deserto. Aí encontrou uma gruta, uma pequena fonte e uma corça que tinha sido preparada para nutri-lo» (Varazze, 2003: 798, 157, 743, respectivamente).

Para a tradição ocidental, a solidez do mito do *selvagem* está testemunhada por uma das narrativas mais antigas envolvendo o tema – fatos ocorridos provavelmente por volta do século XXVII a.C., narrativas heroicas conhecidas a partir de XXII a.C.: a epopeia mesopotâmica de Gilgámesh (cujo belo subtítulo é «Ele que o abismo viu»), inicialmente escrita em sumério, em seguida em acádio (Brandão, 2017: 13). Sendo o quinto rei de Úruk depois do dilúvio «cuja destruição ele conseguiu repor», filho de uma deusa e, portanto, com uma parcela de divindade, Gilgámesh começou a portar-se como monarca «excessivo», desafiando os jovens da região e exigindo o cumprimento de seus direitos régios de dormir a primeira noite com as noivas deles. Como resposta, eles recorrem à deusa Arúru para criar um companheiro à altura do rei, e ela o faz de argila,¹⁰ surgindo assim Enkidú:

uma espécie de personificação do homem primitivo, que vive desnudo junto dos animais, com eles comendo relva e bebendo água na cacimba. Inteirado da presença desse ser estranho na estepe, Gilgámesh encarrega uma prostituta sagrada [hieródula], Shámhat, de ir até ele para que, com ela tendo relações sexuais, Enkidú seja atraído para a cidade. É assim que ele aprende a comer pão e beber cerveja, marcas da vida civilizada (Brandão, 2017: 13).

Este «ser estranho», imenso e fortíssimo, que, reclama um caçador, «Vagueia sobre os montes todo o dia, / Não para de com o gado comer grama, / Não para de deixar a pegada no açude, / Estou com medo e não chego junto dele» (Brandão, 2017: 49), conhece uma outra realidade a partir do contato com Shámrat. Eis o conselho que o pai dá ao filho caçador: «Quando os bichos se aproximem do açude, / Tire ela a roupa e abra seu sexo. / Ele [Enkidú] a verá e chegará junto dela, / Estranhá-lo-á seu rebanho, ao que cresceu com ele» (Brandão, 2017: 49). Ao se unir a uma mulher, Enkidú é vencido pela luxúria e está pronto a ser levado a Úruk, à «civilização», «onde também está Gilgámesh, perfeito em força, / E como touro selvagem tem ele poder sobre os homens» (Brandão, 2017: 52).

⁸ Vid. a xilogravura que retrata S. João Crisóstomo como «wild man», from Fyner's edition of «Lives of Saints», 1481 (*apud* Bernheimer, 1979: fig. 4).

⁹ «Para o cristianismo medieval, *desertum* não era necessariamente um espaço inóspito e sim de solidão, de retiro espiritual, de encontro com Deus, de embate com as forças demoníacas. Ele podia ser o mar, a ilha, a montanha ou, sobretudo nas condições geográficas da Europa, a floresta» (nota ao texto citado, pelo tradutor).

¹⁰ É evidente que essa narrativa se insere entre os chamados «mitos da Criação», de que fazem parte os episódios bíblicos do Gênesis, capítulos 1 e 2, com a modelagem de Adão a partir «do barro da terra» e com a vida que lhe foi concedida por um sopro do próprio Deus em suas narinas.

2. Entre continentes

Quando esses mitos e lendas atravessam os oceanos rumo, dentre outras terras, ao Novo Mundo americano no longo desdobrar dos Descobrimentos, é preciso ponderar, logo de saída, que estamos falando de um espaço geográfico onde

[...] nossa [do europeu] visão do passado, habitualmente centrada no hexágono, da Europa de Carlos V ou do Mediterrâneo de Filipe II, é subvertida por completo. O Novo Mundo foi construído nas duas margens do oceano Atlântico, através dos laços atados entre a América, a Europa ocidental e uma África fornecedora de escravos. Realizando os sonhos de Colombo, os espanhóis recuarão os limites das Índias ocidentais até as Filipinas, anexando ao Novo Mundo as águas sem fim do Pacífico. A história da América, esquecemo-nos demasiadas vezes, transcorreu no México, em Sevilha, em Amsterdã, mas também em Luanda, em Manila e em Nagasaki (Bernand e Gruzinski, 2006: vol. II, 11).

Por conta do trânsito de invasores europeus, de índios vencidos ou rebeldes, de africanos escravizados –tímido no início do século XVI e volumoso nos anos subsequentes–, considera-se sem precedente a diversidade «dos seres que se enfrentaram, algumas vezes se uniram e se mesclaram no continente americano». Desse cruzamento de raças e etnias tão distintas é que a «mestiçagem» se torna aspecto marcante de culturas como a do México, do Peru, do Brasil, como mostraram Bernand e Gruzinski. Resultado esperado, uma vez que «a abertura de uma ligação através do Pacífico» facultou a circulação de homens, ideias e coisas entre a América e a Ásia, dando a volta ao mundo em um feito então gigantesco, cantado em verso e prosa. A(s) mitologia(s) vão se revelar, agora, em nova linguagem.

Porém, ainda é preciso atentar para dois outros aspectos também fundamentais: 1. a bagagem cultural que os navegantes espanhóis, portugueses e demais estrangeiros trouxeram consigo quando cá aportaram compunha-se não só das tradições clássicas, em plena ascensão incentivada pelos humanistas, como também das crenças e doutrinas veiculados pela Igreja medieval, que desde os Padres da Igreja se empenhava em atrair para si os «não-cristãos» – genericamente, os *bárbaros*;¹¹ 2. se a herança dos mitos ali embutidos teve aqui acolhida, ramificando-se e cruzando-se, é porque encontrou terreno favorável entre os numerosos povos indígenas que –a despeito de Hernán Cortés (1485-1547), de Francisco Pizarro (1478-1541) ou dos Jesuítas– também tinham os seus ritos, os seus deuses, os seus próprios padrões de fé, cuja organização não raras vezes se coloca especularmente à dos modelos adventícios.

No primeiro caso, Sérgio Buarque de Holanda, no clássico *Visão do Paraíso*, discorre acerca do «olhar» livresco e idealista, frequentemente retórico, que ressuma das descrições feitas em cartas, diários de bordo, documentos oficiais sobre as terras recém-descobertas. Os capitães de navios e marujos projetam sobre a paisagem o que viram e ouviram de relatos fantasiosos como

¹¹ Na complexidade dessas relações polares, os historiadores da cultura injetaram o conceito moderno de «alteridade» (Woortmann, 2003). Hayden White, logo na abertura de seu sugestivo ensaio, diz: «A noção de “estado selvagem” (*wildness*), ou, na sua forma latinizada, “selvageria”, faz parte de um conjunto de instrumentos culturalmente autolegitimadores que inclui, entre muitas outras, também as ideias de “loucura” e de “heresia”. Estes termos são utilizados não só para designar uma condição ou estado de ser específico, mas também para confirmar o valor das suas antíteses dialéticas, “civilização”, “sanidade” e “ortodoxia”, respectivamente» (1994: 170).

a *Navigatio Sancti Brendani* (na versão francesa de 1125) ou a famosa *Carta do Preste João das Índias* (a primeira referência é de Oto de Freising, em 1145), ambos enaltecendo a procura ou a existência de um reino de delícias, com fins salvíficos ou de abundâncias. Segundo Holanda, reconhece-se nas entrelinhas desses documentos a ideia do Paraíso edênico, das mais longevas metáforas de um lugar de eterna bonança arquitetado pelo Criador para residência do primeiro homem¹² –imagem que tantos frutos rendeu à ficção artística até pelo menos o limiar do século XIX. E não só a ela, pois

o historiador sueco Sverder Arnoldsson, bem familiarizado com a historiografia hispano-americana do período colonial, pôde dizer, sem exagero, que além de Colombo, numerosos cronistas da conquista se valeram usualmente, ao descreverem as Índias, e em particular os indígenas do Novo Mundo, das próprias palavras de Ovídio sobre a Idade de Ouro, copiadas, citadas e inúmeras vezes lidas durante mil e quinhentos anos (Holanda, 1992: 185).

De fato, em sua terceira viagem (1498-1500), e na carta que, sobre ela, endereçou aos Sereníssimos Reis Católicos, Cristóvão Colombo julgava ter chegado às proximidades do Ganges, supostamente um dos quatro rios do Paraíso bíblico, confirmando os ensinamentos dos teólogos antigos que situavam aquele Jardim no Oriente (Gn, 2, 8). A visão dele parece réplica do *Boosco Deleitoso* literário (1ª impressão: 1515): «creio ainda que esta terra que Vossas Majestades agora mandaram descobrir seja imensa e tenha muitas outras no Austro [ilhas] de que jamais se ouviu falar. [...] e aqui, em todas elas, nascem coisas maravilhosas, por causa da amena temperatura que lhes emana do céu, por estar na parte mais alta do mundo» (Colombo, 1998: 188-189). Pedro Álvares Cabral (1467-1520), por meio de seu escrivão Pero Vaz de Caminha (1450-1500), adota vocabulário e imagens em tudo semelhantes às de Colombo, para descrever ao Rei D. Manuel I a «terra fremosa», que é de «muitos bons ares assim frios e temperados como os de Entre Douro e Minho», e que, em plantando, qualquer coisa germinará, porque tem também «muito boas águas» (*A Carta*, 1999: 79; Vespúcio, 2003: 133). Ou seja,

os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam, relutantes ante o reconhecimento do outro. Numa época em que ouvir valia mais do que ver, os olhos enxergavam primeiro o que se ouvira dizer: tudo quanto se via era filtrado pelos relatos de viagens fantásticas, de terras longínquas, de homens monstruosos que habitavam os confins do mundo conhecido (Souza, 1986: 22).

Fazem parte do «processo de sincretização», conforme também se denominou a *mestiçagem*, certas «visões paradisíacas e infernais» que se alternavam no imaginário do conquistador, «a primeira referida basicamente à natureza e ao universo econômico; a segunda, sempre relativa aos homens, índios, negros e depois colonos» (Souza, 1986: 17). A pujança das matas andinas e do território amazônico, dentre outras paisagens, de onde saíam animais exóticos desconhecidos e uma gente de «costumes *selvagens*», que andava nua e comia carne humana

¹² *Vid.*, a propósito, o recente livro de Hilário Franco Júnior (2021), que examina várias utopias à luz do Jardim do Éden, tomando como ponto de partida para suas reflexões a conhecida *Utopia* de Thomas Morus.

—era tudo contemplado com reações de perplexidade.¹³ Quanto aos animais, que a Idade Média nos acostumou a temer desde a serpente edênica, Fossier fala de culturas que não a judaico-cristã —como as da América pré-colombiana— em que eles eram tratados como equivalentes ao homem ou até tomados por seu próprio deus, não recuando inclusive à ideia de «reencarnarse en un cuerpo» de alguns deles (Fossier, 2007: 192-193).

Em relação ao segundo aspecto fundamental acima lembrado —a aclimação dos mitos do lado de cá do Atlântico—, os disparates fantasistas vão diminuindo de intensidade na proporção dos avanços das incursões marítimas. Atenção especial vai sendo dada aos animais (a referida carta de Anchieta contém um autêntico Bestiário), principalmente aos peixes, às aves como o papagaio e aos felinos, enormes e «marchetados». Em 1530, Pero Lopes de Sousa —«verdadeiro capitão da Renascença»— noticia em seu *Diário*, usando da linguagem-padrão dos relatores: «A terra he mui fermosa, muitos ribeiros d'agua, e muitas ervas e frores, como as de Portugal. Achamos duas onças mui grandes, e nos tornamos para as naos sem vermos gente» (Sousa, 1964: 43). No rico capítulo que Gabriel Soares de Sousa (1540-1591) dedicou às «onças» («Em que se trata de uma alimária que se chama *jaguetê*»), ele já fala como os «modernos» estudiosos do felino —inclusive pela similar imprecisão ao referi-lo: «Têm para si os portugueses que *jaguetê* é onça, e outros dizem que é tigre; cuja grandura é como um bezerro de seis meses; falo dos machos, porque as fêmeas são maiores. A maior parte destas alimárias são ruivas, cheias de pintas pretas...» (Sousa, 1971: 244-245). No capítulo 127 da mesma obra, Sousa atesta com convicção («não há dúvida») a existência da lendária *upupiara* (ou *ipupiara*) que habita as águas dos rios, um dos mais antigos mitos brasileiros, monstro marinho cuja imagem fora apresentada por Gândavo, em 1576, como tendo corpo de peixe, cara e garras de tigre feroz e devorador de homens (Gândavo, 2004: 126-132).

Mas a riqueza da mitologia latino-americana é muito mais antiga, se levarmos em conta as regiões geográficas e culturais —Mesoamérica, Andes, Bacia do Amazonas— por onde se espalharam as desenvolvidas civilizações astecas, maias, incas e, pelas florestas, numerosa variedade de tribos —adoradores de divindades ligadas à terra, da qual dependia a sobrevivência deles (deuses das árvores, pedras, grutas, montes, rios, lagos etc.). Os astecas acreditavam que tinham uma missão divina: espalhar a luz do deus Sol; seu deus Tezcatlipoca (maligno), rival de Quetzalcóatl (responsável por bens naturais e culturais), aparecia muitas vezes metamorfoseado em jaguar (cujo pelame mosqueado refletia o céu noturno, com suas estrelas), fazendo-se reconhecer por seu rugido e tendo por finalidade «deitar o Sol no chão»; em uma dessas *teomaquias*, o Sol comeu tudo que havia e o mundo ficou em trevas (por sinal, «4.tigre»

¹³ Por exemplo: em uma carta datada de São Vicente, 31 de maio de 1560, José de Anchieta descrevia para um padre romano detalhes da região; após terrível tempestade, que destruiu grandemente parte da paisagem, ele notara que «o mais admirável é que os índios, então entretidos em seus beberes e cantares (como costumam), sem nenhum temor a tamanha confusão das coisas, não deixaram de dançar nem de beber, como se estivesse tudo no maior sossego» (Anchieta, 1984: 27). Foi um pouco depois (entre 1578-1579) que Montaigne descreveu de outro ângulo, mais filosófico, aqueles que os europeus «desviamos da ordem comum» e que «deveríamos antes chamar de selvagens» (Montaigne, 2009: 52).

é data mítica no calendário asteca).¹⁴ No Peru, no sítio arqueológico de Chavin de Huantar, está um monólito de granito (que se acreditava marcar o centro do mundo), decorado com a cabeça de uma misteriosa criatura felina: com grandes narinas, presas e garras, era a principal divindade do povo chavin. Nas ruínas maias de Tikal, no norte da Guatemala, ainda existe o Templo do Jaguar Sagrado, e no *Popol Vuh* (o *Livro dos Maias*, único códice que escapou), vários mitos da criação são contados através de pumas e jaguares, além de outros animais menores (Carter, 1995).¹⁵ Curiosamente, constam do Brasão de Armas da Guiana, de recente aprovação (1966), dois jaguares, de pé nas patas traseiras e de perfil: o da esquerda porta um machado (simbolizando o corte da cana para produção do açúcar, riqueza da região) e o da direita um caule do arroz (signo das indústrias deste cereal). Essa imagem, representando a estreita participação dos animais na vida natural, econômica e cultural dos seres humanos, parece remeter aos tempos em que os bichos estavam miticamente integrados à «alma» da Natureza e como tal eram respeitados (Zucker, 2004: 41-44).

3. Iauaretê

Passando, portanto, das florestas e dos bosques clássicos e medievais, celebrizados nos livros de cavalarias, para as selvas de tipo equatorial, mais densas e com clima bem mais úmido; porém, ainda nos mantendo na esfera dos mitos e da criação literária, onde continua bem instalado o *selvagem* –convenhamos que em qualquer dos âmbitos, geográfico ou textual, são outros tempos, outros lugares e diversas suas novas implicações. Do ângulo que nos importa, a sociedade em que se forjou a figura de Merlin fazia pouca distinção entre o real e o sobrenatural, porque tudo estava sob as ordens do Criador, que confiou ao homem a tarefa de «reinar» sobre a terra, animais e plantas: «E Deus viu que isto era bom» (Gn 1, 25). Mas, de forma surpreendente e inesperada, aconteceu o Pecado e a Queda na sequência; de ambos nasceu a Culpa e o Medo, resultados da implacável ira divina: «Exterminarei da superfície da terra o homem que criei, e com ele os animais, os répteis e as aves dos céus, porque eu me arrependo de os haver criado» (Gn 6, 7) –extermínio que devemos a Noé não ter acontecido. A convivência pacífica dos homens entre si e deles com os animais tornou-se uma das utopias que por séculos alimentou o imaginário cristão ocidental, de que as Américas são caudatárias.

Por outro lado, é preciso atentar que Geoffrey de Monmouth era «clérigo» e Robert de Boron, supostamente, «cavaleiro» –chamava a si próprio de *messire* (Gauvard, 2002)–, ambos autores «letrados», comprometidos com a ordem vigente, sob a batuta da Igreja e suas intenções

¹⁴ Para maiores informações, da perspectiva dos povos colonizados pelos espanhóis a partir de 1519, quando Hernán Cortés chega a Tenochtitlan (Cidade do México) e conquista definitivamente a cidade em 1521, *vid.* León-Portilla, 1984.

¹⁵ Referindo-se à região do atual México e à infinidade de povos que ali se misturaram durante milênios, Walnice Nogueira Galvão (autora de excelente ensaio sobre «Meu tio o iauaretê», ao qual remeto o leitor) lembra que «uma das culturas mais antigas é a do povo-jaguar, os Olmeca da Fase La Venta. As representações em pedra mostram figuras antropomórficas, cujos rostos misturam aos humanos os traços felinos: boca arreganhada, caninos salientes, olhos repuxados, nariz achatado e sobrancelhas flamíferas. Esse povo tem no jaguar o seu ancestral; nasceram da cópula entre uma mulher e um jaguar, de que resultou um bebê-jaguar» (Galvão, 1978: 14).

pedagógicas; já Guimarães Rosa era médico, diplomata de carreira a serviço do Itamarati (órgão governamental) e poliglota, com uma posição muito clara a respeito do ofício de escrever, conforme confidenciou a Günter Lorenz: «Embora eu veja o escritor como um homem que assume uma grande responsabilidade, creio entretanto que não deveria se ocupar de política [...]. Sua missão é muito mais importante: é o próprio homem» (Rosa, 1994: 27). A narrativa dos dois primeiros acolhe discursos retóricos e moralizantes a favor da ideologia dominante, fazendo das personagens *exempla* de uma causa, na luta contra o Mal, metonímico do Demônio; o enredo de Rosa é livre de amarras externas mais óbvias ou de qualquer outra fala que não a do protagonista, porque este é, em si, uma denúncia. Em termos modernos, trata-se do «estatuto do narrador», que no passado tinha outro papel, inclusive por causa do anonimato autoral, condição de tantas obras.

Se Yvain circulava ao lado de um leão; se estranhas etimologias vinculavam o nome de Artur ao urso; se em *Sir Gawain and the Green Knight* (século XIV) o javali e a raposa fizeram parte do jogo entre Gawain e o castelão Bertilak, aqui é a vez do *jaguar*,¹⁶ conforme os europeus conhecem a «onça», considerado o maior felino americano e presença consubstancial a tantos mitos e símbolos, acima apontados.¹⁷ Desde as mais remotas eras (Papavero, 2017) o belo animal (Kitchener, 1991) foi confundido com outros da mesma família ou de clãs parecidos – pantera, leopardo, tigre, guepardo (Camus, 1909; Buquet, 2011; Trachsler, 2017)–, e hoje, só com os sofisticados estudos da Genômica e da Biologia molecular (Eizirik, 2006) é que se vem conseguindo classificação mais precisa, situando cada espécie em seu nicho, a partir do qual é possível entender melhor os cruzamentos. Nos séculos XV-XVI, em decorrência do Expansionismo, quando esses animais considerados «exóticos» estiveram na mira dos comerciantes (mercado de peles) e da aristocracia, multiplicaram-se os presentes trocados entre os reinos, os príncipes e as casas nobres, para compor inclusive zoológicos particulares, evidente sinal de poderio econômico.¹⁸

Quis Guimarães Rosa que partíssemos do título de seu conto: o que significa exatamente *iauaretê*? Como vimos (*vid.* nota 16), *iauara* (ou *jaguar*) é «onça» em tupi e refere todas as variedades dela: parda, preta, pintada, etc. Porém, decomposto o vocábulo do título, temos *iauara* + *etê*, «a onça verdadeira, a legítima» –distinção fundamental para a proposta do conto (Campos, 1992). O sufixo oposto a *-etê* é *-rana*, quer dizer, «à maneira de, o que parece verdadeiro mas não é», usado por Guimarães Rosa também em seu livro de contos *Sagarana*, «o que parece saga mas não é». Ao inventar esse título, quase como uma pista de romance policial indicando uma «onça verdadeira», Rosa faz o leitor notar que a opção de mesclar o

¹⁶ Diz o termo dicionarizado: «*jaguar*: do tupi-guarani *ya'wara*, designação genérica dos animais do gênero *Félis*. Zool.: carnívoro físsípede, felídeo (*Panthera – jaguarius – onca*), de coloração amarelo-avermelhada, com manchas pretas arredondadas ou irregulares, porém simétricas, em todo o corpo, encontrado (salvo no Chile e nos Andes), em toda a América» (Ferreira, 1999).

¹⁷ Assinale-se, em sentido mais abrangente, que toda a obra de Guimarães Rosa, de *Sagarana* (1946) a *Ave, Palavra* (1970), é perpassada por mitos clássicos e modernos, tendo ele próprio criado o que a crítica há muito vem apontando como uma «mitologia do sertão» –de que é exemplo requintado o *Grande Sertão: Veredas* (1956). *Vid.* a análise recente e bastante específica de Roncari, 2013.

¹⁸ Um bom exemplo é o quadro célebre do Conde de Haag, Ladislau von Fraunberg, retratado ao lado de um magnífico jaguar «para uso doméstico», pintado pelo alemão Hans Mielich em 1557.

idioma tupi –falado por várias nações indígenas à chegada do colonizador– com o português visa a criar uma «terceira língua» ao longo do conto, a do protagonista, conferindo a esta personagem um modo de ser que começa por sua extraordinária maneira de expressar-se.

Tudo isto só faz sentido se atentarmos para o enredo da narrativa, que se vai construindo de fragmentos de frases –muito mais atomizados do que os fragmentos de livros necessários à reconstrução da «biografia» do *selvagem* Merlin. Em razão, talvez, da sofisticada e difícil elaboração linguística, a linearidade dos fatos obedece ao discurso memorialístico do narrador, que se desenvolve por meio de um «monólogo-dialogado», pois das perguntas que faz e às quais ele próprio responde é que vamos sabendo que existe um ouvinte-interlocutor, completamente mudo no decorrer do prosear. Trata-se de uma tragédia, sob vários enfoques: em seu rancho perdido na solidão dos Gerais, um «onceiro» (‘contratado para matar onças’) recebe a visita de viajante extraviado dos companheiros e em busca de pouso. Na conversa regada a muita cachaça, fornecida pelo ouvinte para «destravar a língua», as informações vão escorregando: o falante é meio- bugre, filho de mãe «gentio Tacunapéua», tribo Tupi outrora assentada às margens do Iriri, um afluente do Xingu; o pai é branco –«branco feito mecê»–, Chico Pedro, um *mimbauamanhanaçara* (em tupi, ‘pastor de animais domésticos, vaqueiro’). Identifica-se com a mãe, «que era boa pra mim, mesmo que onça com os filhotes dela, *jaguaráim*», porque o pai, «homem muito bruto, homem burro», «sei dele não», foi morto na Fazenda da Cachoeira Brava, no sertão de Goiás. Recebeu da mãe (Mar’Iara Maria), ao nascer, o nome com que se identificou, Bacuriquirepa, Breó, Beró; porém, o pai o levou aos missionários para ser batizado e chamaram-no «Antônio de Eiesus», o Tônico; a seguir e mais tarde, passou a ser «Macuncôzo», «nome de um sítio que era de outro dono» –diferente do lugar presente, para onde o levou «Nhô Nhuão Guede», que o alcunhou de «Tonho Tigreiro». Foi este senhor que o deixou «ali sózim. Não devia! Agora tenho nome mais não...».

Por conta desta origem e deste modo de vida, na mais absoluta solidão das matas, é que Tonho Tigreiro reduz sua trajetória ao estreito convívio com onças, sua verdadeira «família» (daí o «tio» do título¹⁹), espalhadas pela amplidão da *jaguetama* ‘terra das onças’ (Martins, 2001). Conhece todas pelo nome (como um «Adão nomeador»), pelos hábitos e pelo temperamento:²⁰ tanto as fêmeas –Mopoca, Maramonhangara, Tatacica, Uinhúa, Porreteira, Rapa-Rapa, Mpú, Tibitaba, Putuca, etc., como os fortes e poderosos machos –Puxuera, Papa-Gente, Suú-Suú (que gosta da onça Mopoca), Apiponga, Petecaçara, etc. Enche-se de remorsos por tê-las assassinado (com *zagaia* e não arma de fogo, é importante que se diga) a mando do patrão, tendo trocado definitivamente esta «profissão» pela morte de numerosos homens (preto

¹⁹ No texto, diz Tonho Tigreiro: «Mas eu sou onça. Jaguetê tio meu, irmão de minha mãe, tutira... ». «Ou, sendo *tutira* em tupi o tio irmão da mãe, as afirmações apontam para um parentesco classificatório matrilinear, onde, no nosso código, os tios irmãos da mãe são pais, mas no código do narrador os pais são tios. [...] *Meu Tio o Iauaretê* ao mesmo tempo indica filiação (isto é, sou filho de onça e não filho de gente) e origem indígena tribal. Por outras palavras, meu pai pode ou não ser meu pai, já que pertença ao clã tribal de minha mãe». Em suma, e depois de um longo arrazoado, conclui Galvão: «o título, *Meu tio o Iauaretê*, sintética e admiravelmente, propõe o branco, o índio e a onça misturados» (1978: 20-21).

²⁰ Não há que esquecer que desde a Antiguidade se fala da «parte afetiva» da *psique* dos animais, traduzida das mais diferentes maneiras, conforme discorreu saborosamente Aristóteles (1962: vol. IV; *vid.* também Darwin, 2009).

Bijibo, preto Tiodoro, Seu Riopôro, o *jababora* –criminoso fugitivo– Gugué, Antunias, Seu Rauremiro, etc.), não por mão própria, mas dando-os de comer a seus «parentes» felinos.

O ponto alto do conto é a paulatina transformação de Tonho em onça, a remetê-lo a um aspecto importante da concepção do *Selvagem*, recuperação mítica da abertura de *As Metamorfoses*, de Ovídio: «É meu intento contar como os seres assumiram novas formas. Ó deuses –eis que fostes vós que os mudastes– favoreci o meu intuito... » (1983: 11). Os sinais dessa passagem do homem ao animal vão sendo dados no ritmo da ingestão de álcool, de maneira tensa, diante dos «olhos» do leitor, que acompanha o terror ascendente do interlocutor-ouvinte, protegido apenas por sua arma de fogo em mãos. Além da linguagem, cada vez mais cifrada, mais gaguejante, feita antes de onomatopeias a imitar grunhidos animais, ²¹ Rosa maneja lapidarmente dois estratagemas para chegar a este «outro» *onceiro* que se ergue a cada linha do conto: de um lado, os crimes bárbaros que ele vai descrevendo com estranho prazer, levado apenas pelo «instinto selvagem» (matou, à «moda das onças» nas «garras e nos dentes» ou dando a elas a presa «para almoço», o preto Bijibo –«muito bom e meu amigo»; Seo Rioporo –«homem ruim e toda hora furiado»; o *jababora* Gugué –«homem muito bom mesmo», oferecido amarrado para Papa-Gente quando «eu *oncei*»; veredeiro Seu Rauremiro, «mordido morto» junto à mulher, filhas e «menino pequeno»; a prostituta Maria Quirinéia, mulher do doido Seo Suruvéio, só escapou pelo elogio à mãe do criminoso, «que deve ter sido muito bonita, boazinha»). Os assassinatos são cometidos em estado de «transe», tão próprio de certos ritos tribais (Gambini, 2000), com perda momentânea da razão –versão indígena do «louco» da tradição *selvagem*:

Eh, fico frio, frio. Frio vai saindo de todo mato em roda, saindo da parte do rancho... Eu arrupeio. Frio que não tem outro, frio nenhum tanto assim. Que eu podia tremer, de despedaçar... Aí eu tinha uma câmbra no corpo todo, sacudindo; dei acesso. [...] Quando melhorei, tava de pé e mão no chão, danado pra querer caminhar (Rosa, 1994, vol. II: 845).

No retorno à realidade, ele está de quatro no solo, como onça. Contra Seo Rauremiro, foi a mesma coisa: «Comi araticum e fava doce, em beira de um cerrado eu descansei. Uma hora, deu aquele frio, frio, aquele, torceu minha perna... 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» (Rosa, 1994, vol. II: 851).

De outro lado, o «caso amoroso» com a onça Maria-Maria, cujo nome, tão próximo ao da mãe, sugere relação incestuosa. Em cenas de um delicado e marcante erotismo zoofílico, o belo animal parece entender a profunda solidão física e moral daquele homem («Sozinho, o tempo todo, periquito passa gritando, grilo assovia, assovia, a noite inteira, não é capaz de assoviar. Vem chuva, chove, chove. Tenho pai nem mãe» [Rosa, 1994, vol. II: 844]), o qual

²¹ Ensina Haroldo de Campos: a fala de Tonho Tigreiro «é tematizada por um “Nhem?” intercorrente, quase subliminar, que envolve um expletivo-indagativo “Hein?”, mas que, como se vai verificando, é antes um “Nhennhem” (do tupi Nhehê ou nheeng [...]), significando simplesmente “falar”. Rosa cunha mesmo, em abono dessa linha de interpretação, o verbo “nheengar” [...], de pura aclimação tupi, e juntando a “jaguaretê” (tupinismo para onça) a terminação “nhennhêm” (ou “nhem”), como se fora uma desinência verbal, forma palavras-montagem (“jaguanhên”, “jaguanhêm”) para exprimir o linguajar das onças» (Campos, 1992: 59-60).

em troca a protege contra qualquer onça-macho que dela se aproxime, porque a considera posse sua («agora ela vai ter filhote nunca mais, não, ara! – vai não... » [Rosa, 1994, vol. II: 835]). O primeiro encontro dos dois («Ela me acordou, tava me cheirando. Vi aqueles olhos bonitos, olho amarelo » [Rosa, 1994, vol. II: 835]) foi definitivo, no melhor estilo de quaisquer verdadeiros amantes, reais ou imaginários:

Mexi não. Era um lugar fofo prazível, eu deitado no alecrinzinho. Fogo tinha apagado, mas ainda quentava calor de borralho. Ela chega esfregou em mim, tava me olhando. Olhos dela encostavam um no outro, os olhos lumiavam – pingo, pingo: olho brabo, pontudo, fincado, bota na gente, quer munguitar: tira mais não. Muito tempo ela não fazia nada também. Depois botou mãozona em riba de meu peito, com muita fineza. Pensei – agora eu tava morto: porque ela viu que meu coração tava li. Mas ela só calcava de leve, com uma mão, afogado com a outra, de sossoca, queria me acordar. Eh, eh, eu fiquei sabendo... Abri os olhos, encarei. Falei baixinho: “Ei, Maria-Maria... Carece de caçar juízo, Maria-Maria...” Eh, ela rosou e gostou, tornou a se esfregar em mim, mião-miã. Eh, ela falava comigo, jaguanhém, jaguanhém... (Rosa, 1994, vol. II: 835).

Mas o interlocutor-ouvinte, o *cipriuara* (‘homem que veio para mim, visita minha’), não se deixa comover com qualquer relato; pelo contrário, à medida que nos aproximamos do desfecho da narrativa, vai fazendo para si um retrato do *onceiro* em que a fatal colisão índio / branco só podia encerrar-se com a suposta morte do nativo pelo visitante, medroso e indiferente a esse «outro» (Melo, 2014) que ele conheceu em uma só noite. Tonho, zagaiero indefeso diante da arma de fogo, ainda tenta se desvencilhar do perigo iminente: «Ói a onça! Ui, ui, mecê é bom, faz isso comigo não, me mata não... Eu – Macuncôzo... Faz isso não, faz não... Nhenhém... Heeé!... Hé... Aar-rrã... Aaãh... Cê me arrhoû... Remuaci... Rêiucàanacê... Araaã... Uhm... Ui... Ui... Uh... uh... êêêê... êê... ê... ê... » (Rosa, 1994, vol. II: 852).²²

Aqui chegados, comparando o *Selvagem* medieval (Monmouth, Boron) e o *Selvagem* moderno (Rosa), é possível uma síntese conclusiva: quanto às homologias e analogias, Merlin e Tonho Tigreiro nasceram de dupla origem (demoníaca / virginal; branco / bugre), o que determinou seu comportamento e sua «alma», em termos inclusive junguianos (Jung, 1976: 476-482); recolheram-se, solitários, ao mistério e proteção das matas –em oposição à vida urbana–, cobertos ou cobrindo-se de pelos, vivendo com e como os animais, com eles conversando de igual para igual; têm queixas profundas contra a realidade a que deram as costas, por decepção ou por desesperança. Quanto às antíteses, as atribuições de Merlin, personagem «fictícia» e exemplar, são passageiras, graças a narradores compactuados com os valores cristãos, porque no primeiro caso o mago opta por viver isolado ao lado da irmã, e no segundo, o amante é beneficiado com a morte, depois da terrível traição que o atinge em sua mais íntima natureza (*vid.* Imagem 1, p. 179). Já o desgraçado destino de Tonho Tigreiro,

²² São rugidos mortais! E Haroldo de Campos aventura uma tradução para eles: «“Remuaci” pode ser visto como a montagem de “rê” (“amigo”) + “muaci” (“meio irmão”)». Em língua de jaguar, esses são «sons que querem inutilmente dizer: “Não me mate! Sou seu amigo, meio-irmão, quase parente!”». E ainda: «“escondendo-se sob um nome [Macuncôzo] que embora soe como tupi é de extração africana», o homem-jaguar procura se identificar com suas vítimas (os pretos assassinados) para escapar da morte (Campos, 1992: 62, n. 5).

personagem «realista», não foi escolha sua e nem Rosa foi complacente ao lhe ceder a palavra para contá-lo: perdida a identidade (fortemente sugerido pelos vários cognomes); em estado não temporário mas perene de «loucura»; abandonado por quem devia cuidar dele; expatriado, vítima dos que não aceitam sua índole indígena, regressa definitivamente à mais *selvagem* animalidade –«herança» da Civilização opressora que o banuiu da terra em que nasceu (*vid.* Imagem 2).



Imagem 1: «Merlin»; ilustração de *La Morte D'Arthur*, Aubrey Vincent Beardsley, 1894 (*apud* Alvar, 2004).



Imagem 2: «Índio cara de onça»; grafite sobre cerâmica, pintor paraense Marcelo Sobral, 2018

Referências bibliográficas

A Carta = A Carta de Pero Vaz de Caminha, 1999, Reprodução fac-similar do manuscrito, com leitura justalinear de Antônio Geraldo da Cunha, César Nardelli Cambraia e Heitor Megale, São Paulo, Humanitas.

ALMEIDA, Isabel Adelaide P. D. e., 1998, *Livros Portugueses de Cavalarias, do Renascimento ao Maneirismo*, Lisboa, Universidade de Lisboa, Tese de Doutorado.

ALVAR, Carlos, 2004, *Leyendas Artúricas – Diccionario Espasa*, Madrid, Espasa.

ANCHIETA, José de, 1984, «Minhas Cartas», in Pe. Hélio Abranches Viotti. S.J., *Cartas, Correspondência Ativa e Passiva*, São Paulo, Loyola (Edição comemorativa do aniversário da cidade de São Paulo).

ARISTÓTELES, 1962, «Historia Animalium», in *The Works of Aristotle*, trad. ingl. J. A. Smith M.A., Oxford, Clarendon Press, Vol. IV by D'Arcy Wentworth Thompson. [trad. bras., *História dos Animais*, 2014, São Paulo, Editora WMF Martins Fontes].

El Baladro del Sabio Merlín, 1988, reprodução, por José Javier Fuente del Pilar, da edição preparada por D. Justo García Morales, impressa em Toledo em 1956 e 1957, em 2 volumes, baseada na edição de Burgos de 1498. Precedida por um Prólogo de Luis Alberto de Cuenca, Madrid, Miraguano Ediciones.

BERNARD, Carmen e Serge GRUZINSKI, 2006, *História do Novo Mundo*, São Paulo, Edusp, 2 vols.

BERNHEIMER, Richard, 1979, *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*, New York, Octagon Books.

BORON, Robert de, 1993, *Merlím*, 2ª ed., trad. Heitor Megale, Rio de Janeiro, Imago.

Letras, 2022, julio-diciembre, n° 86, *Dossier* «Materia de Bretaña en el mundo ibérico», pp. 163-183
ISSN electrónico: 2683-7897

- BRANDÃO, Jacyntho Lins (trad. do acádio, introd. e comentários), 2017, *Epopéia de Gilgámesh*, Belo Horizonte, Autêntica Editora.
- BRANDÃO, Junito, 1993, *Dicionário mítico-etimológico da mitologia e da religião romana*, 2ª ed., Petrópolis, RJ, Vozes, em co-edição com a Ednub.
- BRUNEL, Pierre (org.), 2000, *Dicionário de Mitos Literários*, 3ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio.
- BUQUET, Thierry, 2011, «Le guépard médiéval, ou comment reconnaître un animal sans nom», *Reinardus* 23, 12-47. Disponível em: <<https://www.academia.edu/1177913>>.
- CAMPBELL, Joseph, 1995, *O Herói de Mil Faces*, 10ª ed. São Paulo, Cultrix / Pensamento.
- CAMPOS, Haroldo de, 1992, «A linguagem do iauaretê», in *Metalinguagem & outras metas*, São Paulo, Perspectiva, pp. 57-63.
- CAMUS, Jules, 1909, «La Lonza de Dante et les léopards de Petrarque, de l'Arioste, etc.», *Giornale storico della letteratura italiana* 53, 1-40.
- CÂNDIDO, Antonio, 1967, «O Homem dos Avessos», in *Tese e Antítese*, 2ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, pp. 119-139.
- , 1970, «Jagunços mineiros de Cláudio a Guimarães Rosa», in *Vários Escritos*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, pp. 133-160.
- CARTER, Geraldine (org.), 1995, *Mitologia latino-americana. Astecas, Maias, Incas e Amazônia*, Rachel Storm (intr.), Lisboa, Editorial Estampa / Círculo de Leitores.
- CASCUDO, Luís da Câmara, 2000, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, 9ª ed., rev., atual. e ilust., São Paulo, Global.
- CASSAGNES-BROUQUET, Sophie, con contribution de Martine Clouxot, 2005, *Les Romans de la Table Ronde. Premières images de l'univers arthurien*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes / Bibliothèque de Rennes Métropole.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de, 2002, «Imanência do inimigo», in *A Inconstância da Alma Selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify, pp. 265-294.
- CASTRO E SILVA, Gustavo de e Vanessa Daniele MORAES, 2020, «Ambivalências humanas e não humanas em “Meu tio o iauaretê”», *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 75, 36-52.
- COLOMBO, Cristovão, 1998, *Diários da Descoberta da América. As Quatro Viagens e o Testamento*, trad. Milton Persson, int. Marcos Faerman, notas Eduardo Bueno, Porto Alegre, L&PM.
- DARWIN, Charles, 2009, *A expressão das emoções no homem e nos animais*, São Paulo, Companhia das Letras.
- DEL COURT, Thierry (dir.), 2009, *La Légende du Roi Arthur*, oeuvre publié à l'occasion de l'exposition « La Légende du Roi Arthur », présentée par la Bibliothèque nationale de France, Paris, Seuil.
- DEYERMOND, Alan, 1964, «El hombre salvaje en la ficción sentimental», *Filología* 10, 97-111; reprint en *Tradiciones y puntos de vista en la ficción sentimental*, *Medievalia* 5, 1993, 17-42.
- «Diálogo com Guimarães Rosa. Entrevista a Günter Lorenz», 1994, in Rosa, João Guimarães, *Ficção Completa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2 vols., vol. I, pp. 27-61.
- EIZIRIK, Eduardo et al, 2006, «The late Miocene radiation of modern felidae: a genetic assessment», *Science*, 311.5757, 73-77.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, 1999, *Século XXI. O Dicionário da Língua Portuguesa*, 3ª ed., coord. e ed. Margarida dos Anjos e Marina Baird Ferreira, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- FINAZZI-AGRÒ, Ettore, 1994, «Nada, nosso parente. Uma leitura de “Meu tio o iauaretê”», *Remate de Males* 14, 129-139.
- FOSSIER, Robert, 2007, *Gente de la Edad Media*, Madrid, Santillana Ediciones Generales.

- FRANCO JÚNIOR, Hilário, 1996, «Cristianismo Medieval e Mitologia. Reflexões sobre um problema historiográfico», in *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*, São Paulo, Edusp, pp. 45-67.
- , 2010a, «Modelo e Imagem: o pensamento analógico medieval», in *Os Três dedos de Adão. Ensaios de Mitologia Medieval*, São Paulo, Edusp, pp. 93-128.
- , 2010b, «O retorno de Artur: o imaginário da política e a política do imaginário no século XII», in *Os Três dedos de Adão. Ensaios de Mitologia Medieval*, São Paulo, Edusp, pp. 173-192.
- , 2021, *Em busca do Paraíso perdido: as utopias medievais*, Cotia, SP, Ateliê Editorial / Araçoiaba da Serra, SP, Editora Mnêma.
- FREUD, Sigmund, 1969, «Os instintos e suas vicissitudes», in *Obras Completas – Edição Standard*, trad. Jayme Salomão, Rio de Janeiro, Imago, vol. XIV, pp. 129-164.
- GALVÃO, Walnice Nogueira, 1978, «O impossível retorno», in *Mitológica rosiana*, São Paulo, Ática, pp. 13-35.
- GAMBINI, Roberto, 2000, *Espelho índio. A formação da alma brasileira*, São Paulo, Axis Mundi: Terceiro Nome.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães de, 2004, *A Primeira História do Brasil. História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, texto modernizado e notas Sheila Moura Hue e Ronaldo Menegaz, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- GAUVARD, Claude, Alain de LIBERA e Michel ZINK (dirs.), 2002, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Quadrige / PUF.
- GUIMARÃES, Ruth, 1972, *Dicionário da Mitologia Grega*, São Paulo, Cultrix / MEC.
- GUSDORF, Georges, 1953, *Mythe et Métaphysique*, Paris, Flammarion.
- HANSEN, João Adolfo, 2021, «Aula sobre o texto *Meu tio o iauaretê*, de J. G. Rosa», no canal do Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=ziWrXEkrC_0>. Consultado em 12/11/2021.
- HOLANDA, Sergio Buarque de, 1992, *Visão do Paraíso*, 5ª ed., São Paulo, Brasiliense.
- HOOK, David (ed.), 2015, *The Arthur of the Iberians. The Arthurian Legends in the Spanish and Portuguese Worlds*, Cardiff, The University of Wales Press.
- JARMAN, A. O. H., 2008, «The Merlin Legend and the Welsh Tradition of Prophecy», in Rachel Bromwich et alii (eds.), *The Arthur of the Welsh. The Arthurian Legend in Medieval Welsh Literature*, 2ª ed., Cardiff, University of Wales Press, pp. 117-145.
- JUNG, C. G., 1976, *Tipos Psicológicos*, 3ª ed., Rio de Janeiro, Zahar.
- KARMAN, Roger, 1973, *Dicionário de Mitologia Greco-Romana*, São Paulo, Abril Cultural.
- KELLY, Douglas, 2006, «Chrétien de Troyes», in Glyn S. Burgess and Karen Pratt (eds.), *The Arthur of the French. The Arthurian Legend in Medieval French and Occitan Literature*, Cardiff, University of Wales Press, pp. 135-185.
- KITCHENER, Andrew, 1991, *The Natural History of the Wild Cats. A Comstock Book*, Ithaca (N.Y.), Comstock Publishing Associates.
- LE GOFF, Jacques, 1994, «Lévi-Strauss na Broceliândia», in *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Estampa, pp. 171-207.
- e Jean-Claude SCHMITT, 2002, *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, coord. trad. Hilário Franco Júnior, Bauru, SP, EDUSC / São Paulo, SP, Imprensa Oficial do Estado, 2 vols.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, 1984, *A conquista da América latina vista pelos índios. Relatos astecas, maias e incas*, trad. Augusto Ângelo Zanatta, Petrópolis, Vozes.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1987, *Mito e Significado*, Lisboa, Edições 70.
- LOOMIS, Roger Sherman (ed.), 1959, *Arthurian Literature in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press.

- LÓPEZ-RÍOS MORENO, Santiago, 1999, *Salvajes y razas monstruosas en la literatura castellana medieval*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- LORENZO GRADÍN, Pilar e José António SOUTO CABO (coords.), 2001, *Livro de Tristan e Livro de Merlin*, estudo, edição, notas e glosário, Santiago de Compostela, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades - Xunta de Galicia.
- MARKALE, Jean, 1989, *Merlim, o Mago*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MARTINS, Nilce Sant'Anna, 2001, *O Léxico de Guimarães Rosa*, 2ª ed., São Paulo, Edusp.
- MELO, Alfredo Cesar, 2014, «The Predicaments of Transculturation: A Materialist Reading of “Meu tio o Iauaretê” by João Guimarães Rosa», in Laura Callahan (ed.), *Spanish and Portuguese across Time, Place, and Borders. Studies in Honor of Milton M. Azevedo*, London, Palgrave Macmillan, pp. 51-62. Disponível em: <<https://www.academia.edu/8169070>>.
- Merlin le Prophète ou le livre du Graal*, 1980, mis en français moderne par Emmanuèle Baumgartner, préface de Paul Zumthor, postface d'Emmanuèle Baumgartner, Paris, Éditions Stock.
- MICHA, Alexandre, 1959, «The Vulgate Merlin», in Roger Sherman Loomis (ed.), *Arthurian Literature in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, pp. 319-324.
- , 1980, *Étude sur le « Merlin » de Robert de Boron. Roman du XIII^e siècle*, Genève, Librairie Droz.
- MONMOUTH, Geoffrey de, 1984, *Historia de los reyes de Britania*, Luis Alberto de Cuenca (ed.), Madrid, Siruela.
- , 1986, *Vida de Merlín*, trad. Luis García Gual, prólogo Carlos García Gual, Madrid, Siruela.
- MONTAIGNE, Michel de, 2009, *Dos canibais*, Plínio Junqueira Smith (org.), São Paulo, Alameda.
- MORIN, Edgar, 2008, «O Complexo de Amor», in *Amor, Poesia, Sabedoria*, 8ª ed., Rio de Janeiro, Bertrand do Brasil, pp. 13-33.
- NUNES, Benedito, 1976, «O Amor na Obra de Guimarães Rosa», in *O Dorso do Tigre*, 2ª ed., São Paulo, Perspectiva, pp. 143-171.
- OVÍDIO, 1983, *As Metamorfoses*, trad. David Jardim Júnior, Rio de Janeiro, Ediouro.
- PAPAVERO, Nelson, 2017, «Considerações sobre os felinos do Velho Mundo tratados como “onças”. Notas históricas e etimológicas», coord. da série monográfica Mário Eduardo Viaro, São Paulo, NEHiLP / FFLCH / USP (Arquivos do NEHiLP, v. 14). Disponível em: <<http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/188/171/808-1>>.
- PARRY, John J. e Robert. A. CALDWELL, 1959, «Geoffrey of Monmouth», in Roger Sherman Loomis (ed.), *Arthurian Literature in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, pp. 72-93.
- PESSOA, Fernando, 1986, *Mensagem*, introd. Carlos Felipe Moisés, São Paulo, Difel.
- PY, Fernando, 1994, «Estas Estórias», in Rosa, João Guimarães, *Ficção Completa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2 vols., vol. I, pp. 172-182.
- RÓNAI, Paulo, 1994, «Tutaméia», in Rosa, João Guimarães, *Ficção Completa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2 vols., vol. I, pp. 158-166.
- RONCARI, Luiz, 2013, *Buriti do Brasil e da Grécia. Patriarcalismo e dionisismo no sertão de Guimarães Rosa*, São Paulo, Editora 34.
- ROSA, João Guimarães, 1994, «Meu tio o iauaretê», in *Ficção Completa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2 vols., vol. II, p. 825.
- ROUDINESCO, Elisabeth, 2019, «Animais», in *Dicionário amoroso da psicanálise*, Rio de Janeiro, Zahar.
- ROWLAND, Clara, 2015, «Língua de onça: onomatopeia e legibilidade em “Meu tio o iauaretê”, de Guimarães Rosa», *Literatura e Sociedade – Departamento de Literatura Comparada e Teoria Literária da USP* 20, 107-114.

- SCHMITT, Jean-Claude, 1976, « “Religion populaire” et culture folklorique », *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations* 31, 941-953.
- SOUSA, Gabriel Soares de, 1971, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, 4ª ed., acrescentada de alguns comentários de Francisco Adolfo de Varnhagen, São Paulo, Companhia Editora Nacional / Editora da Universidade de São Paulo (Brasília, v. 117).
- SOUSA, Pero Lopes de, 1964, *Diário de Navegação*, Cadernos de História, Brasil Bandecchi (dir.), int. J. P. Leite Cordeiro, notas Com^{te} Eugênio de Castro, São Paulo, Obelisco.
- SOUZA, Laura de Mello e, 1986, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SPERBER, Suzi Frankl, 1992, «A virtude do jaguar: mitologia grega e indígena no sertão roseano», *Remate de Males* 12, 89-94.
- TAUNAY, Afonso de Escragnolle, 1999, *Zoologia fantástica do Brasil (séculos XVI e XVII)*, apresentação Odilon Nogueira de Matos, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo / Museu Paulista da Universidade de São Paulo.
- TRACHSLER, Richard, 2017, « Du lynx à l’once. Animaux réels et créatures symboliques », *Reinardus* 29, 142-163. Disponível em The Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich: <<https://doi.org/10.5167/uzh-170209>>.
- VARAZZE, Jacopo de, 2003, *Legenda Áurea. Vidas de Santos*, trad. do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica Hilário Franco Júnior, São Paulo, Companhia das Letras.
- VESPÚCIO, Américo, 2003, *Novo Mundo. As cartas que batizaram a América*, apresentação Eduardo Bueno, São Paulo, Planeta.
- WHITE, Hayden, 1994, «As formas do Estado Selvagem: arqueologia de uma ideia», in *Trópicos do Discurso. Ensaios sobre a crítica da cultura*, São Paulo, Edusp, pp. 169-202.
- WOORTMANN, Klaas, 2003, «O selvagem na “gesta Dei”: história e alteridade no pensamento medieval», *Revista Brasileira de História* 25 (50), 259-314.
- ZUCKER, Arnaud, 2004, *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.