

Vertência do Viver no *Grande Sertão: Veredas*

Ana Maria Gonçalves Lysandro de Albernaz

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro como quesito para a obtenção do Título de Doutor em Ciência da Literatura (Poética)  
Orientador: Prof. Doutor Manuel Antonio de Castro

Rio de Janeiro  
Março de 2009

Vertência do viver no *Grande Sertão: Veredas*  
Ana Maria Gonçalves Lysandro de Albernaz  
Orientador: Prof. Dr. Manuel Antonio de Castro

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Doutor em Ciência da Literatura (Poética).

Aprovada por

---

Presidente, Prof. Doutor Manuel Antonio de Castro (UFRJ)

---

Profa. Doutora Maria Lúcia Guimarães (UFRJ)

---

Prof. Doutor Alberto Pucheu (UFRJ)

---

Prof. Doutor Gilvan Fogel (Pós-Graduação Filosofia - UFRJ)

---

Profa. Doutora Izabela Bocayuva (UERJ)

---

Profa. Doutora Angélica Maria Santos Soares (UFRJ)

---

Profa. Doutora Maria Beatriz Albernaz (ISERJ)

Rio de Janeiro  
Março 2009

Albernaz, Ana Maria Gonçalves Lysandro de.  
Vertência do viver no *Grande Sertão: Veredas* /Ana Maria Gonçalves Lysandro de Albernaz. – Rio de Janeiro, 2009.  
(ix), 175 p.  
Tese (Doutorado em Ciência da Literatura – Poética), Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2009.  
Orientador: Manuel Antonio de Castro.  
1.Ciência da Literatura. 2. Poética - Teses. – I. Castro, Manuel Antonio (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. III. Título.

Essa tese, que é também minha vida vertendo, eu dedico a  
Laura, Vicente, Miguel e Maria de Lourdes.

Minha vida vertendo, que é também essa tese,  
é destinada ao Antonio.

## **Agradecimentos**

Agradeço ao Professor Manuel Antonio de Castro por ser meu Orientador, meu chefe-jagunço, pela afeição e confiança no convívio.

Agradeço ao Professor Gilvan Fogel por ter me presenteado a filosofia.

Agradeço à Professora Maria Lúcia pelas sugestões e elucidação da obra rosiana.

Agradeço à Professora Izabela Bocayuva que sem me conhecer, sempre me acolheu.

E à minha irmã Bia, e meu amigo Rômulo, com quem compartilho travessia.

Todos os meus livros são simples tentativas de rodear e devassar um pouquinho o mistério cósmico, esta coisa movente, impossível, perturbante, rebelde a qualquer lógica, que é a chamada “realidade”, que é a gente mesmo, o mundo, a vida. (G.R.)

## Resumo

ALBERNAZ, Ana Maria Gonçalves Lysandro de. **Vertência do Viver no *Grande Sertão: Veredas***. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, na área de Ciência da Literatura (Poética), Rio de Janeiro, 2009.

Este trabalho desenvolve algumas reflexões sobre a obra *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa, a partir de uma leitura da experiência existencial e poética da personagem Riobaldo, simultaneamente à constituição do mundo que habita, o sertão - coalescente realização denominada na narrativa como travessia. Da força agraciadora que a propicia - reconhecida como a personagem Diadorim - ao consumir de sua manifestação como linguagem, poeticamente, se revela o percurso ontológico de dimensionamento humano, cujo esforço hermenêutico, compreendido como diálogo criativo com a obra, reverbera sua dinâmica constitutiva, redundando em travessia também para o leitor.

Palavras-chave: Grande Sertão: Veredas, Guimarães Rosa, poética, hermenêutica

Rio de Janeiro  
Março 2009.

### Abstract

ALBERNAZ, Ana Maria Gonçalves Lysandro de. **Vertência do Viver no Grande Sertão: Veredas**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, na área de Ciência da Literatura (Poética), Rio de Janeiro, 2009.

This study investigates the conception of Guimarães. Rosa's classic: *Grande Sertão Veredas* from a philosophical point of view based on the existential experience lived by the character Riobaldo. This experience also simultaneously consists of the world in which he lives, "The Sertão". In the story, this is successfully portrayed as a crossing made possible through the blessed strength which can be seen in the character Diadorim – in consummating her manifestation as language poetically speaking, it reveals an ontological path of human dimensions whose hermeneutic struggle can be understood as a creative dialog with Guimarães' classic, so reverberating his constitutive dynamism and thus resulting in a crossing for the reader as well.

Key-words: Grande Sertão: Veredas, Guimarães Rosa, poetics, hermeneutic.

Rio de Janeiro  
Março 2009.



## Sumário

Introdução. A vertência nas veredas .....	10
Capítulo 1. Credo rosiano .....	15
1.1. Homem do Sertão: compromisso do coração .....	19
1.2. Vida e poesia .....	29
1.3. Questão da língua .....	35
1.4. Sentir-pensar .....	42
Capítulo 2. Riobaldo e Diadorim: encontro erótico na contrariedade .....	50
GRANDE SERTÃO: ABERTURA .....	55
2.1. Amor em retraimento e manifestação .....	72
2.2. Travessia – revelação e libertação .....	79
PAREDÃO .....	85
Capítulo 3. Sertão-Jagunço: Homem humano .....	106
3.1. Sertão mundo: pronúncia e participação .....	112
O JULGAMENTO .....	119
3.2. Mal: princípio transverso .....	128
PACTO .....	138
Capítulo 4. Grande Sertão: narração da vertência .....	147
4.1. Contar como lembrar e esquecer .....	151
4.2. Contar como pensar, perguntar e nomear .....	156
4.3. Contar como conversar .....	160
Fecho. CANÇÃO DE SIRUIZ .....	164
Referências Bibliográficas .....	171
Bibliografia Consultada .....	174

## Introdução. A vertência nas veredas

*A vida é muito discordada.  
Tem partes. Tem artes.  
Tem as neblinas de Siruiz. Tem as caras todas do Cão,  
e as vertentes do viver.*

Conjunto das virtualidades que constituem o homem no seu universo potencial, derivação de infinitas abordagens interpretativas, síntese das verdades humanas primeiras que definem homem e mundo, *Grande Sertão: Veredas* é lançamento naquelas perguntas fundamentais que abrem todos os livros de filosofia: quem é o homem, para onde vai, de onde vem.

Por reconhecer e apreciar o valor que a obra possui como penetração no infindável campo por onde vagueia o conhecimento e atuação humanos, esta tese pretende perseguir seu engendramento no caminho dessas questões básicas que se definem como filosóficas. Não porque pretenda ser um trabalho de filosofia, mas porque entende que essas questões – de onde redundam os velhos lugares comuns, como diz Antonio Cândido (1978) –, quando providas de uma obra de arte, como é o *Grande Sertão: Veredas*, conjugam-se à questão da própria arte, configuram o lugar poético.

Desse modo, essa tese procura privilegiar aquelas questões fundamentais desde sua proveniência, mais exatamente, de como tais questões se abrem e se lançam como correspondência no *Grande Sertão: Veredas* – fala narrativa, assumidamente poética, de Riobaldo, que não é um filósofo, não é um professor, não é o alter-ego do erudito Guimarães Rosa, é só um “personagente”<sup>1</sup>, homem como qualquer outro, que no entanto percebe vida (a principiar da sua), como obra de arte, não renega nem trai sua possibilidade de sentir e pensar, se arroja em travessia, é homem do sertão.

Porque o pensamento poético é o que primordialmente mobiliza esta tese, seu ponto de partida é a singular abordagem de Riobaldo sintetizada no que chama “matéria vertente”, explicitação resumida de seu impulso narrativo, poética subitamente esclarecida.

“Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e

---

1. ROSA, J.G.. “Darandina”, in: *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969. p.135-149.

da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder”. (GSV, p.134)<sup>2</sup>.

No decurso da narração, no princípio reunidor da palavra, a força vital que a alma busca alcançar o movimento impulsionador de ação. Matéria vertente é presença, existência, experiência na dinâmica de fazer-se presença, existência, experiência, que a poesia narrativa pode apenas ir ao encaço sem nunca completamente alcançar, porque no fazer-se a si própria também a arte verte, compondo matéria.

Diz Riobaldo que “quem mói no asp’ro, não fantaseia” (GSV, p.6); mas quando é possível se libertar do áspero que em tudo se dissemina? Há sempre os “pequenos dessorsegos” (*idem*).

Mencionado somente uma vez, o termo “matéria vertente” é criado por Riobaldo na inspiração do fluxo dos rios que entrecruzam o sertão, aclives e declives dos montes, caminhos que se propagam, vertência do tempo em que estamos desde sempre jogados, nos confins de nossa frágil matéria. Lembrando que matéria não é o que se opõe à forma, corpo que se opõe à alma, na objetividade determinada por supostos sujeitos. Matéria é a coisa que somos, sendo impensável portanto matéria parada, não vertente.

É também de matéria em sua vertência que fala Guimarães Rosa no “Diálogo com Günther Lorenz” (1994, pp.27-96)<sup>3</sup>. Dessa oportunidade excepcional, guiados pela voz rosiana, buscamos definir os marcos de sua poética: o homem do sertão como compromisso do coração, o vínculo confiante de vida e poesia, o lugar da língua no acontecimento da linguagem, e o sentir-pensar, como o mistério que singulariza essa possibilidade.

O primeiro capítulo da tese é resultado do esforço de encontrar a congruência destes princípios em Rosa e Riobaldo, assumido o risco que incide sobre toda iniciativa de interpretação fundamentada no pensamento do poeta pensador de sua obra. Seria um equívoco considerar o que diz o autor acerca de sua obra como via de entrada na sua poética, se a tomamos como prescrição de leitura. O procurado nas palavras de Rosa inspirou-se em Riobaldo, ou seja, na obra *Grande Sertão: Veredas*; o encontrado, foi descoberto na fala

---

2. ROSA, J. G. *Grande Sertão: Veredas*, em *Ficção Completa em 2 volumes*. Editora Nova Aguilar, 1994, Rio de Janeiro, 1a. edição. Volume II. Devido ao grande número de citações da obra, doravante, estas serão referidas apenas com as iniciais GSV.

3. ROSA, J. G. “Diálogo com Günther Lorenz”, em *Ficção Completa em 2 volumes*. Editora Nova Aguilar, 1994, Rio de Janeiro, 1a. edição. Volume I. Em razão das muitas citações deste texto na tese, doravante, sempre que mencionado, serão usadas como referência as iniciais DGL.

narrativa de Riobaldo, estabelecendo-se como que uma conversa, reverberação nos dois sentidos.

Na consideração de que a poética é o domínio dessa confluência de pensamento e poesia, incorporamos a contaminação que se flagra no *Grande Sertão*, vertência da matéria. Ao longo do trabalho selecionamos algumas passagens significativas na efetivação desse encontro e realizamos uma leitura de seus mínimos registros. Num esforço de tradução perpassamos palavra por palavra, observando cada variação semântica, cada sinal de pontuação, na disposição sintática única que converge o que se diz e o como se diz, fazendo da própria língua esforço de sua travessia.

Assim, o capítulo segundo principia com a passagem de enunciação da matéria vertente. Nela distingue-se e delimita-se a iniciativa da obra, linha a partir da qual se divisa o prenúncio no encontro com o Menino que, de modo claro, Riobaldo aponta como manancial da narrativa. Do pensamento da poética à primazia da originalidade como via de adentramento no seu realizar, o poder da vertência desde a força genuína do jorro é surpreendido na observação de cada minúcia daquele encontro de abertura.

Este será o primeiro de alguns trechos selecionados na narrativa, que marcados no sumário através de letras maiúsculas, destacam-se por sua natureza essencial, tanto ao tema que se aborda especificamente no capítulo, como na tese como um todo.

A partir de sua leitura, a proeminência de Diadorim como doador se estabelece. Amorosamente, como é ofertada toda dádiva, Diadorim presenteia e introduz Riobaldo à vida. A partir desse encontro o sertão aparece com suas tantas veredas. Nesta doação mais radical, também Diadorim se doa; e se entregando é destinação que nunca deixa de atuar, ainda que insondável nos seus desígnios. Na tríplice propriedade de ser doador e condutor de vida, doar-se a si mesmo, e como doador de si ser destino desconhecido, Diadorim, sendo recebido por Riobaldo, confunde-se à vertência.

A ligação erótica que os comanda, amor em Riobaldo e Diadorim, verte travessia. O movimento de sua conjunção conforma os itens interiores no capítulo. Porque é concedida a Diadorim e Riobaldo a graça do encontro, impele-se a obra. Na impulsão estão um e outro, e seu fruto amoroso, o *Grande Sertão*, indiscernidos, resguardadas suas singularidades. Diadorim retrai-se, na doação; no acolhimento, Riobaldo surge homem no mundo, jagunço no sertão. Diadorim, proveniente da obscuridade, doador desdobra-se em doação; Riobaldo de modo dobrado o recebe, também ele desdobra a experiência advinda do encontro na poesia

narrativa de sua comum destinação. A contrariedade que os distancia é a harmonia que os aproxima.

Abre-se o capítulo com o aparecimento de Diadorim, encerra-se com seu desaparecimento – em mais uma leitura minuciosa do percurso. Na batalha do Paredão morre Diadorim em combate com o Hermógenes. “Fim que foi. Aqui a estória se acabou. Aqui, a estória acabada. Aqui a estória acaba”. (GSV, p.863).

Mas aí entra justamente a vertência da matéria, na perseguição do sentido da vida que descobre na morte seu limite, Riobaldo não alcança propriamente coisa alguma. “A vida da gente nunca tem termo real” (GSV, p.862). A gratuidade de sentido no morrer da morte é o que dá sentido ao viver da vida, assim como no atravessamento do rio São Francisco, não importa chegar do outro lado, mas a decisão de travessia.

O terceiro capítulo da tese se define no reconhecimento da primazia da experiência de atravessar, isto que nitidamente se dá na vertência e no verter: humanizar de homem, mundificação de mundo – espaço-tempo de celebração comunitária de jagunço e sertão. Indiferenciação que reluz para Riobaldo na constatação de seu próprio emergir.

A cada movimento demarcador do sertão, os elementos que o habitam também vão se definindo. Na cumplicidade que os aproxima, reúne-se a extrema diversidade de bichos, plantas, homens, na realização de um só abrigo. Nomes e peculiaridades próprias de cada evidenciação se conjugam compondo um todo que se engendra. Na natureza das coisas a natureza humana se aloja sem crises. Essas se apresentam é no interior da humanidade mesma se fazendo, aprendizagem e luta nos homens; é do que trata também o capítulo.

O mal incide obliquamente interceptando a travessia, como atitude defensiva, proteção da posição de superioridade que o homem se reserva. Não contraposto ao bem, mas incisivamente constitutivo e autônomo, o mal, princípio diabólico, é rebelião contra a natureza integradora que verte reunindo. Não poder tudo é o seu impulso e seu arremesso, e nesse sentido o limite essencial ao poder é a insinuação da morte na vida. O “gosto de matar” (GSV, p.11) do menino Valtei manifesta essa insurgência, tanto quanto aparece equivalente nos seus pais, que nas sovas capazes de o levarem a morte “foram criando nisso um prazer feio de diversão” (GSV, p.12).

“Dor do corpo e dor da idéia marcam forte, tão forte como o todo amor e raiva de ódio. Vai, mar...” (GSV, p.23). Parece que só essaimensidão que somos, de onde viemos e para onde vamos, pode nos livrar do mal. Nela, a força do amor e a raiva de ódio se encontram, e do choque, impulso renovado, transformador, é possibilitado ao homem superar-

se a si mesmo, retornando ao que é, no movimento em que o pacto é culminância do embate. Este é o percurso de Riobaldo, convertido em Professor, Tatarana, Urutu-Branco, e mais uma vez, Riobaldo.

Entremeados no capítulo estão as leituras das passagens do Julgamento e do próprio Pacto, marcos da vertência do homem humano.

Finalmente, no último capítulo procuramos acompanhar as vias do verter narrativo de Riobaldo, testemunho poético compartilhável, roteiro de realização da travessia. Pensar, memorar e conversar – comparecendo como quase sinônimos – são os índices que escolhemos como os mais significativos nessa empreitada de transformação.

Na efetividade do narrar, o dizer da linguagem é a matéria vertente, onde os elementos da poética – o homem do sertão, coincidência de poesia e vida, a questão da língua e o sentir-pensar – conjugam-se, intimamente conectados. Como contíguas veredas, a experiência de viver e a narração espelham a travessia que o encontro com Diadorim favorece, dádiva de vertência. O canto de Siruiz – contrapartida do atravessar do rio São Francisco, como abertura – é o fecho que lhes dá sentido.

## Capítulo 1. Credo rosiano

*Sou-lhe grato, principalmente, pelo privilégio que me obteve de poder --- sem demasiadas ilusões, mas reverente--- levantar a voz neste recinto, como um menino que depõe o seu brinquedo na superfície translúcida de uma água, para a qual a serenidade não é a estagnação, e cujo brilho da face viva nada rouba à projeção poderosa da profundidade.(...)*

(Discurso proferido por Guimarães Rosa em agradecimento ao prêmio concedido pela Academia Brasileira de Letras, ao livro de poesia *Magma*.)

Conhecemos Guimarães Rosa como pensador de sua obra desde que pela primeira vez veio a público. Vencedor do concurso de poesia promovido pela Academia Brasileira de Letras em 1936 com a coletânea de poemas *Magma*, já no discurso de agradecimento pela premiação tece uma pequena reflexão acerca de sua poética – e a seguir, decide não publicar os poemas que só serão editados em 1997, portanto, cerca de 60 anos depois. No discurso, demonstra certo desgosto com a sua criação. Ao começo, ele o justifica com uma insatisfação que abarcaria todo artista e suas obras acabadas, depois afirma que no seu caso o processo se torna um pouco mais grave: “Uma tortura crescente, um intervalo de um raptó, e um quase arrependimento”. (1997, p.9).

Em algumas passagens do discurso, se antecipa a obra do artista genial consagrado mais tarde. Nesse sentido, nele encontram-se presentes princípios poéticos fundamentais. O mais importante alude ao imiscuir de arte e vida, que não subsistem enquanto planos superpostos, sendo o seu lugar necessariamente o mesmo. O homem, protagonista de ambas, tem nas duas seu elemento; na ambivalência dessa conexão, até sua perfeita confluência, arte e vida revelam-se como perfeita identidade. A verdade deste enlace é confirmada em toda a obra de Guimarães Rosa. Associá-lo à decisão de não publicar os poemas do *Magma* é um ponto de partida possível para sua leitura. Por outro lado, comparece no discurso uma segunda abordagem poética, totalmente oposta ao que afirmará em 1968 no “Diálogo” com o jornalista alemão Günther Lorenz (1994, pp.27-96). Enquanto no discurso de agradecimento ao prêmio considera que a poesia é a oportunidade de exteriorização figurativa do mundo interior do poeta, seu “magma íntimo” (1997, p.9), no “Diálogo”, enfatiza como obrigatória a verdade da poesia, a rejeição da intimidade do artista que deve ser totalmente abandonada.

Contudo, quando inicia o discurso com a frase: “O poeta não cita: canta” (*idem*). – não parece mesmo referir-se ao dizer poético simplesmente como escuta e ressonância, que justamente põe a subjetividade de lado?

Afinal parece que o Guimarães Rosa que faz o discurso de agradecimento já não é o mesmo Guimarães Rosa que escreveu os poemas. Uma suposição possível é de que aquelas exigências não tenham sido observadas pelo autor do *Magma* quando de sua realização, e tendo sido percebidas mais tarde, levaram a sua recusa.<sup>4</sup> Para ser comprovada, essa hipótese implicaria leitura aprofundada dos poemas, o que não é nosso objetivo.

Neste capítulo, pretendemos nos aproximar das questões da poética rosiana. Com esse termo, aludimos à *poiesis*, isto é, ao fazer surgir, ou fazer aparecer, onde não há propriamente invenção, mas desvelamento, descobrimento do real, a partir de uma singularidade poética, obra de cada poeta. Em diálogo e correspondência com o mundo, este se manifesta e se revela, e assim ampliado, não pelo Ihe foi imputado, mas pelo que Ihe é próprio, mostra-se realizado e engrandecido. Especificamente, nosso empenho é distinguir e perceber aquilo que anima e dinamiza esta obra, a despeito de suas diversas sonâncias.

As questões que apenas se esboçam no “Discurso” reaparecem acrescidas ou abolidas no “Diálogo”, assim como na correspondência trocada com seus tradutores, nos prefácios ao *Tutaméia*, nas poucas declarações. Porém, será na própria obra, especificamente no *Grande Sertão: Veredas*, onde procuraremos discernir estas questões.

Entre Rosa e Riobaldo se evidencia o Sertão como um espelhamento. Não se trata do escritor biograficamente refletido no personagem que construiu. Não é nem Guimarães Rosa nem Riobaldo que realizam o *Grande Sertão*, mas é o próprio *Grande Sertão: Veredas* que se realiza, como obra de pensamento que repercute o pensar a vida, o homem e o mundo, e assim o pensar poético; e nesse movimento também Rosa e Riobaldo se realizam, lançados no projeto que os irmana e os compromete mutuamente. Seu compromisso em comum é o Sertão e o homem que o habita. De modo que na obra o que se dá é mundificação e hominização – processo constitutivo simultâneo de homem e mundo – enquanto configurar de compromisso,

---

4. Alguns anos depois, em 1938, com um livro, impessoalmente denominado *Contos*, e assinado com o pseudônimo Viator, primeira versão do depois intitulado *Sagarana*, Guimarães Rosa terá sorte inversa ao *Magma*. Participa de um concurso também patrocinado pela ABL, mas perde o prêmio para o escritor Luiz Jardim. A pseudonímia será abandonada e ressurgirá somente muito mais tarde associada à criação de poemas publicados em jornal (O Globo, 1961), e à sombra da obra do autor. Soares Guiamar, Meuriss Aragão, Sá Araújo Segrin, Romaguari Sães são alguns deles (1994a, p. 915). Os heterônimos de Rosa parecem mais uma mera brincadeira do escritor consigo mesmo. Cuidadoso na publicação final do conjunto de sua obra, Guimarães Rosa só se permite assinar o que submete a um apurado processo crítico e muitas revisões. Mas é interessante refletir acerca do porque Rosa, ao escrever poemas, inventa um nome para sua autoria.



onde nada fica estabelecido *a priori*, portanto, não há representatividade, tudo decorre da experienciação, tudo é por vir, tudo é caminho a atravessar ou travessia. A força originária que tudo provê e de onde tudo provém é o compromisso que concebe, impele e sustenta. “Compromisso do coração” (DGL, p.38), como diz Rosa, possibilidade doada por amor ou poder de Eros.

Por isso, a obra é cosmogônica e antropogônica, como compreende Ronaldo de Melo e Souza<sup>5</sup>, ou seja, gênese de mundo e homem, em harmonia e coalescência, gerados por intervenção amorosa; e simultaneamente, geração do próprio artista criador, assim como dos seus intérpretes-leitores, seus críticos e, como numa teia, seus ascendentes, sua descendência e seus correlatos. Nesse surgimento, o que brota não se mostra imediatamente, mas traz em si sua trajetória, seu percurso de aparecimento, e dele não se desvencilha; ao contrário, no que é travessia se define.

Gerada como travessia, a obra se constitui nutrida pelo tempo incomensurável, pela temporalidade que é tanto o instante quanto a eternidade, o que não tem início nem fim. As coisas em seu acontecimento de presença se consomem e se definem como experiência que se oferece oportunamente, sem nenhuma previsão. Assim é a vida e a morte em sua verdade. Riobaldo, Diadorim, cada um dos jagunços, cada batalha, cada encontro, cada raiar de dia e cair da noite, tudo – na sua singularidade – manifesta tanto um laço imerso com o todo, como confirma o seu ser único. Toda possibilidade realizada é tanto uma solidão quanto um conectar-se religioso com o que é exterior. Aí está o sentido sagrado que imanta a obra. Este é o seu sentido poético.

Nosso primeiro passo de aproximação em direção à obra é a pergunta que indaga o que é para ela a poesia que encarna. No diálogo com a narrativa, tanto Rosa quanto Riobaldo se debruçam sobre essa indagação, desde o dizer da saga que em ambos predomina, na comum desconfiança com relação à profissionalização da poesia e a formatividade técnica dos poemas. E, aqui, é importante enfatizar a indiferenciação que necessariamente submete os gêneros e as formas literárias em benefício da poética. A partir dela é que a vida aparece na sua infinitude. O entusiasmo gerador da obra provem precisamente desse reconhecimento. Arrebatado pela vida, é indistinto o poeta do jagunço, do vaqueiro, do escritor, do professor, do médico, do diplomata, do homem. Em todos, o que mobiliza é o arrebatamento, o que quer dizer: a participação nesse jogo, nessa brincadeira que é a vida-morte, ficando a subjetividade

---

5. Anotações de aula tomadas na disciplina “Mítico, simbólico e imaginário” ministrada por Ronaldo de Melo e Souza no curso de Mestrado em Letras Vernáculas, da Faculdade de Letras da UFRJ, no segundo semestre de 2000.

definitivamente de fora. Pois, dela, o homem alcança apenas o seu si-mesmo enclausurado. A possibilidade poética não é entrada nem ao “eu” nem ao “outro”, como exclusão, nem mesmo ao “nós”, enquanto coletividade, mas ao outro que somos, e não somos. Este é o seu entre-lugar mais próprio, nele poesia não é uma faceta do fazer humano, mas sua mais essencial propriedade. Receber e se apropriar dessa possibilidade é envio na travessia e nossa destinação. Decisão que antecipa o que nos prenuncia, portanto, assume o perigo e o risco da liberdade.

Quando Rosa declara no “Diálogo com Lorenz” que sua poética é seu credo (DGL, p.38), não é que um conjunto de dogmas inquestionáveis a circunscrevem, mas, sim, está confirmando esse sentido visceralmente próprio que a perfaz. Similar em Riobaldo é a confiança no “Canto de Siruiz”, a conservação de seu vigor ao longo da travessia.

A tarefa de reconquista da poesia da língua, engendrada por Rosa, e abordada por Riobaldo, evidencia a radicalidade dessa poética. Mais uma vez, não é uma questão de engenhosidade, embora de modo óbvio a contemple, mas se trata de considerar a realidade da linguagem, explicitada na língua, como uma medida poética, desvinculando-a tanto da instrumentalidade quanto da representatividade. A iniciativa é de reatar a fenda que se abriu – a partir justamente destes dois expedientes – entre língua e linguagem conduzindo-as à sua comum originariedade. Neste sentido, as diferentes línguas são reflexos das infinitas singularidades, perfazendo o todo recolhedor da linguagem. A rigor, todas elas pertencem a um fundo comum que é o silêncio rompido na fala. Em cada uma delas, o silêncio tanto se preserva como se desvela em alguma medida, mantendo-as intraduzível para as demais.

A re-instauração da força da linguagem na materialidade da língua corresponde àquela condução ao originário, no sentido de uma purificação, devido às corrupções pelo descuidado – a língua é onde tudo isso pode transparecer integralmente, constituindo-se segundo Rosa, no modo mais completo de reaver nossa dignidade. Fundamentando a poética da obra, o comprometimento amoroso anima a língua rosiana, e a torna única na voltagem erótica máxima que assume. A partir dela, Rosa afirma copular com a língua e concebe sua frutificação como dicionário.

A potenciação criativa advinda da fala do pensamento e exposta na língua atravessa a vida. O percurso se adensa no aporte das múltiplas experiências que consumam a dimensão historial do homem. Em diálogo contínuo, ressoam o tempo porvir e o tempo pretérito na apresentação do tempo que é decurso, compondo o âmbito da memória. No *Grande Sertão:*

*Veredas*, a memória narrativa de Riobaldo reverbera essa fala do tempo, e dialogicamente co-participam na obra “eus” padecidos e vindouros.

Mas o vigor da memória não é circunscrito à vivência de um homem; o que a partir dela se impõe não são os fatos biográficos de uma vida determinada, e sim a experiência que permanece por fundar um princípio de existência. Portanto, na disposição dos diálogos que compõem a constituição das obras, a interpretação é sempre condomínio de sensibilidade e pensamento, na incompletude de sentido que necessariamente se vincula a essa acepção. Ao sentir-pensar, deparamos com a falta de nome, a falta de palavras, a falta de explicação. É este o obscuro lugar, que chega Rosa ao atender a indagação de Lorenz, no seu “Diálogo”, de elucidar o sentido da expressão “brasilidade” (DGL, p.55). Se Riobaldo é apenas o Brasil (DGL, p.60), como afirma, parece muito natural associar a convergência dos verbos sentir e pensar – tão próprios ao seu modo de ser – à nossa identidade brasileira. Mas, para isso, temos que lembrar que Rosa usa a mesma medida para nomear Brasil e Sertão. Trazer a brasilidade para o âmbito de sua poética tem o mesmo sentido que trazer o sertão e a própria língua – descobrir o real na realidade, insepará-los.

Nos quatro itens deste capítulo, a poética rosiana será observada a partir das quatro questões comentadas acima: 1) Homem do Sertão: compromisso do coração; 2) Vida e poesia; 3) Questão da língua; 4) Sentir-pensar. Neste sentido, nossas referências principais serão primordialmente o “Diálogo com Günther Lorenz” e a obra *Grande Sertão: Veredas*. Seu roteiro é baseado no ensaio de Manuel Antonio de Castro, “Perguntas sobre a entrevista: Diálogo com Guimarães Rosa. A poética da *poiesis* de G. Rosa”<sup>6</sup>, onde se encontra um atilado rol de perguntas que bem conduzem a leitura por esse documento tão privilegiado de exposição da poética rosiana.

### **1.1. Homem do sertão: compromisso do coração**

*Remanso de rio largo,  
viola da solidão:  
quando vou p'ra dar batalha,  
convido meu coração...*

---

6. [www.travessia poetica.blogspot.com](http://www.travessia poetica.blogspot.com)

A grande questão da obra de Rosa é o homem, mais precisamente, o homem do sertão. Certamente não apenas o sertanejo nascido na região geográfica conhecida como o sertão, de Minas ou da Bahia. Rosa identifica, além dele mesmo como homem do sertão, também o seu interlocutor Günther Lorenz, e os poetas Goethe, Dostoiévski, Unamuno, Balzac, e outros. Homem do sertão é o homem no caminho de apropriação do humano que é e do mundo ao qual pertence. “Levo o sertão dentro de mim e o mundo no qual vivo é também o sertão” (DGL, p.49). Nesta mútua apropriação, se distingue o que pode ser chamado de comunhão, um acordo amoroso de homem e mundo. A partir dele, o homem compartilha na fecundação da sua beleza, na infinita proliferação das suas formas, e alcança, ou pelo menos, se encaminha na direção de sua dimensão mais radical. Apropriar-se do humano significa tornar-se aquele se é ou pode ser. O homem do sertão é o poeta que todos nós potencialmente somos. Para Guimarães Rosa, este se abrir de possibilidade é missão poética: “(...) estudar a alquimia do sangue do coração humano” (*idem*). Para isso, “é preciso provir do sertão” (*idem*). Não existe sertão sem homem, nem homem fora do sertão, “(...) o interior e o exterior já não podem ser separados” (DGL, p.50). Rosa fala então, da sua experiência de encontro amoroso com o mundo ao qual pertence desde menino, de seu encantamento com a realidade que o dominava, desde a sua própria natureza humana. “... o sertão é a alma dos seus homens” (DGL, p.33) Daí, provém a necessidade de cantá-lo através das histórias. “O mundo é literatura bela, verdadeira, real.” (DGL, p.34)

Ao procurar no *Grande Sertão: Veredas* o encaminhar da questão do homem do sertão como se encontra pensado no “Diálogo”, avulta o próprio sentido do que de homem e sertão, na sua conjunção que não é o somatório de duas perguntas, mas uma concorrência reunidora: O que é o *Grande Sertão*? Quem é aquele que o habita? Abordaremos essas indagações a partir de uma visada que contempla três homens do sertão, ímpares em suas singularidades, mas co-participantes da mesma experiência instituidora de mundo. Em cada um, o propriamente humano é desvelado de modo distinto, mas revelando um desempenho comum que compõe o *Grande Sertão*.

Seguindo o mesmo suposto paradoxo, referido por Rosa no “Diálogo”, iniciamos buscando a dimensão do humano sertanejo no Alemão Vupes, em seguida, no jagunço cearense Alaripe, e, por fim, no fazendeiro Seo Ornelas. Nesse retrato vivo do homem do sertão, tantos outros podiam comparecer. A decisão da escolha provém da afeição que nos aproxima de cada uma dessas personagens, ao perceber no desenho de sua configuração o

mesmo empenho amoroso que preside a narrativa de Riobaldo e se realiza como travessia do homem na poética rosiana.

Vupes é o forasteiro, negociante que traz para o interior as modernas ferramentas estrangeiras, as novas técnicas. “Esse um era estranha, Vupes alemão, o senhor sabe: clareado, constituído forte, com os olhos azuis, esporte de alto, leandrado, rosaltar – indivíduo, mesmo” (GSV, p.91). Percorre o interior do sertão oferecendo suas mercadorias aos fazendeiros e comerciantes, abrindo um caminho todo próprio. “(...) salutar na alegria séria” (GSV, p.92) genuína e original, na mesma medida é sensato e valente. Embora conheça armas e saiba atirar, viaja desarmado. Dos desconfortos e insuficiências do sertão descobre sentidos novos. Cordial, “Sujeito escovado!” (*idem*) irradia uma afabilidade contagiante.

Mas como o Vupes pode ser homem do sertão – se é alemão, não é nem vaqueiro nem veredeiro, muito menos jagunço ou fazendeiro contratador de jagunço, se das batalhas preserva uma distância, e nem mesmo aparenta qualquer identificação com elas? Pode-se afirmar que, fundamentalmente, por ser o sertão do tamanho do mundo e estar dentro da gente. A princípio, o que essa sentença afirma é que as referências geográficas não são significativas para dimensionamento do que é o sertão, e quem é o sertanejo; entretanto, o que esta sentença diz ainda, e muito mais, é acerca do pertencimento humano ao sertão, e da possibilidade e disposição humana de envio ao que é seu. O homem do sertão que é ponto de partida da poética rosiana, àquele para o qual a obra se volta amorosamente – pois é compromisso do coração – é o homem que a partir de onde provém, do mundo que o projeta, conduz-se em travessia.

Este é o Vupes: viajante lançado em seu proceder com a alegria de quem engendra um percurso. Sozinho e estrangeiro, mantém com o que lhe é estranho o cuidado de uma comedida aproximação e distância; capaz de ver e respeitar o que não lhe concerne, igualmente é visto e respeitado. Corajoso, intrépido, cultiva autenticamente seu modo de ser, a partir da diferença, ao mesmo tempo em que percebe outros modos autênticos se constituindo.

Por isso mesmo, surpreende-se com o pedido de Riobaldo para se ajustar em seu serviço, ainda em Currealinho, arraial próximo à Fazenda São Gregório, de onde fugira, muito antes de se tornar jagunço –, pois sabe que não era aquela a vocação do rapaz que ainda contrataria para acompanhá-lo em proteção de viagem pelos interiores do sertão e a quem admirava a mira perfeita, na exatidão de quem “atira com espírito” (GSV, p.170). Riobaldo imediatamente reconhece essa simples verdade. Mutuamente confiantes, ambos

confraternizavam, se apreciavam como homens do sertão, e entrecruzaram passagens em seus destinos.

Outro homem do sertão é o Alaripe, jagunço que Riobaldo conheceu no acontecimento extraordinário de sua apresentação à jagunçagem, ainda na Fazenda de seu padrinho Selorico Mendes. Coube a Riobaldo a condução a pé do Alaripe e do Hermógenes, seguidos a cavalo por toda a jagunçada, ao esconderijo oferecido pelo fazendeiro, simpaticante e admirador dos jagunços. Na aurora originária de um percurso pelo meio da mata, abriram-se para Riobaldo uma infinidade de caminhos, na verdade, foi ele o verdadeiramente conduzido. Ali, junto a Alaripe, Riobaldo viveu inaugural experiência de mundo e, ainda mais, mundo cantável e cantado na Canção de Siruiz. As questões referentes a esta passagem tão significativa serão tratadas no capítulo final da tese – por enquanto, o que nos ocupa é o jagunço Alaripe, “um cabeça-chata alvaço, com muita viveza no olhar” (GSV, p.159), que se tornou amigo de Riobaldo.

Amigo, para mim, é só isto: é a pessoa com quem a gente gosta de conversar, do igual o igual, desarmado. O de que um tirar prazer de estar próximo. Só isto, quase; e os todos sacrifícios. Ou – amigo – é que a gente seja, mas sem precisar de saber o por que é que é. (GSV, p.248).

Nessa amplitude Alaripe se dispõe à amizade serena e generosa. Desde aquela proximidade fundante, mantém-se junto a Riobaldo, mesmo a partir de sua diferença, nos tantos envios e desvios da travessia. Sério e bom, mas acima de tudo “somente simples, ... de ferro e de ouro, e de carne e osso, e de ... melhor estimação” (GSV, p.449).

Mas o Alaripe, por outro lado, não parece também simplório demais, que até Riobaldo dele por vezes se cansa? Incapaz de formar um ponto de vista, urdir uma idéia própria, ter uma motivação arrojada; sendo portanto igual à massa dos jagunços? O que distingue Alaripe como homem do sertão, e o coloca ao lado de Goethe, Unamuno, Cervantes?

O que Rosa valoriza nesses poetas é sua dedicação à *poiesis*, fazer humano em sintonia com o próprio fazer-se da vida, onde a poesia é concebida não como uma, dentre outras, possibilidades do homem, nem como a mais importante das possibilidades, mas enquanto inteirada confirmação humana. A poesia em sua obra é iniciativa de fazer que vai ao encontro de vida, humanidade do homem, mundo. E porque esse é o sentido mesmo que

assume na poética rosiana o agir do homem do sertão, os verdadeiros poetas são homens do sertão.

Quando Riobaldo, em conversa com Alaripe, o indaga acerca do que acha da vida vagada em si, no resumo; do que acha no que acha, este, a partir de seu proceder, em sua simplicidade, responde: “– A pois, isto... Homem, sei? Como que já vivi tanto, grossamente, que degastei a capacidade de querer **me** entender em coisa nenhuma...” (GSV, p.819) Entretanto, quando Riobaldo interpreta sua resposta como um não entendimento acerca da razão da vida, ele rebate: “– Se só de entender, é comigo, eu entendo. Entendo as coisas e as pessoas...” (*idem*). Ao diferenciar o entendimento de si, do entendimento da vida Alaripe, mostra que entende sua vida, enquanto vida indiferenciada, vida de todos: pessoas e coisas – na tradução de vida por *dzoé* e não *bios*; fazendo jus à sentença: “Jagunço é Sertão.” (GSV, p.438) Essa disposição no homem, de perceber em si, no seu fazer, não um princípio de sua vida pessoal, mas o próprio princípio vital, na sua originalidade, é o que revela o homem do sertão. Ser jagunço ou poeta são possibilidades do homem, na medida em que o que perfaz homem não é ser servo ou senhor, trivial ou excepcional, mas ir ao encontro da perfeição no que se é, onde perfeito é fazer por inteiro. Mítica plenitude que abriga múltiplas singularidades. Estado de ovo.

O cearense bom: esse permanecia em tudo igual, com ele a gente desproduzia qualquer remorso, o brigar parava sendo obrigação de vivente, conciso dever de homem. Por uns assim, eu punia. Por uns, assim, eu devia de ser inteiro leal, eu mesmo. (GSV, p.491)

Como terceiro homem do sertão, dentro dessa iniciativa de desvendar esse a quem Rosa eleva como compromisso do coração na sua poética, observamos o Seo Ornelas. Proprietário da Fazenda Barbaranha, recebe na sua casa o chefe Urutu-Branco nas primeiras estrepolias pelo sertão e depois, após a morte de Diadorim na batalha do Paredão, oferece a Riobaldo acolhida e cuidado de cura. A passagem pela Barbaranha ocorre pouco depois de assumida a chefia na disputa com Zé Bebelo. A partir daí, Riobaldo se entrega ao seu destino, recebendo em cada decisão e ato, a recompensa da confirmação. “Ah, não, eu bem que tinha nascido para jagunço. Aquilo – para mim – que se passou: e ainda hoje é forte, como por um futuro meu. Eu estou galhardo. Naquilo, eu tinha amanhecido” (GSV, p.642).

Seu Ornelas é tanto um destemido jagunço de meio-ofício, aposentado devido à idade avançada, como um homem abastado, descendente de antiga e nobre linhagem de senhores. E trazendo em si essas duas insígnias distintas, as reúne fazendo-se o amigo hospedeiro dos

jagunços, doador de cavalos e pousada, a quem prestava toda homenagem. Seo Ornelas tem a serenidade de quem conhece e vem cumprindo sua dupla destinação há muito tempo; e o poder de estabelecer-se perfeitamente em dois lugares diferenciados parece se confirmar no modo como percebe o sertão: “... confusão em grande demasiado sossego...” (GSV, p.648).

Mas a abastança que vive, sua soberania, seu domínio, acabam por oprimir Riobaldo – que na angústia e exaltação contínuas oriundas do transe que o perpassava desde a transformação em Urutu-Branco – se perturba com tanta pujança. Daí se levanta sua vontade de ruína, anseio de investir contra o obrigatório ponto vulnerável daquela segurança. Descobre então como a fragilidade buscada assomava na perspectiva – assustadoramente próxima e fácil – da violação de sua neta: “nos tons do velho Ornelas, eu tinha divulgado um extravago de susto, recuante, o leve medo de tremor. Isso foi o que me satisfez. Aquele homem, visconde e portoso em tudo, ah, pelo mulheriozinho de sua casa ele não encobria o comprado, ...” (GSV, p.651). A imaginada possível violência que não chega a se realizar restaura a confiança de Riobaldo em si mesmo. Mas também a imagem do Seo Ornelas se recompõe. Paradoxalmente a fraqueza assumida, sua situação de homem abalável, restitui sua força em bases mais firmes. Aí é que se evidencia a sabedoria das suas palavras: “O sertão é bom. Tudo aqui é perdido, tudo aqui é achado...” (GSV, p.648).

Ocorre que o seo Ornelas é realmente um homem velho, “homem dos sertões transatos” (GSV, p.654), de tempos antigos que desconhece os chefes tão presentes: Zé Bebelo, Ricardão, o Hermógenes, para espanto de Riobaldo –; mas que também já não é nem mais capaz de nomear o seu próprio chefe-jagunço, em um movimento de desistência da vida: “Sou de pouca política, me desfiz de ser...” – ele externou”. (*idem*). Centrado na sua figura, o homem do sertão parece mostrar-se como um homem em declínio, pertencente a um mundo ultrapassado, ou sob ameaça de extinção. E assim, a obra de Guimarães Rosa, ao tomá-lo como ponto de partida na sua poética, assumiria um caráter nostálgico, saudosista, narrando um homem e um sertão que já não existem mais. “Ah, tempo de jagunço tinha mesmo de acabar, cidade acaba com o sertão. Acaba?” (GSV, p.230). Com essa simples interrogativa é colocada a dúvida, a indeterminação, a incompletude, deslocando a questão das contraposições. O sertão se opõe à cidade? O estrangeiro se opõe ao local? O simples se opõe ao complexo? O um se opõe ao outro?

O caso do Dr. Hilário – que aponta a si como um outro, que é agredido em seu lugar – contado a Riobaldo pelo Seo Ornelas, entre tantas interpretações possíveis, alude também à necessidade de repensar aquela última paridade, aparentemente solúvel como mera oposição.



“A gente pode ser um outro, mas um outro não pode ser a gente, nem convém.” (GSV, p.657). Em vez de um e outro, opostos; um e outro, no jogo de diferenciação e identidade, que paradoxalmente liberta e atrela (ou define). O homem do sertão é o homem que sai de si e potencialmente se realiza no mundo que o integra, mas nesse movimento o limite e o risco maior é o extravio oriundo tanto da definição como da indefinição.

Modos de envio humano, o homem do sertão aparece nas existências de Vupes, Alaripe e Ornelas, no lugar perigoso entre o risco de uma impropriedade e o retorno ao próprio. Distintas entre si, suas vidas mutuamente se ilustram e se confirmam nas demais, porque o que as move é um sentido único e integrador conferido pelo originário princípio vital que as anima – por isso a partir de cada um dos três a originariedade da travessia de Riobaldo ganha acolhida. Propagado na poesia narrativa de Guimarães Rosa o compromisso do coração na singularidade da sua poética é justamente esse cuidado amoroso em narrando, perseguir o vigor da vida mesma se fazendo.

Poeticamente narrada, a vida se distingue com muito mais nitidez do que nas chamadas vivências. Nestas, a vida de uma pessoa se define pelo agregado de ocorrências que não podem ser retidas na urgência do fluxo temporal que as produz, de modo que no movimento ininterrupto os fatos vivenciais se sucedem, se acumulam e se dissolvem no esquecimento, a não ser que um biógrafo decida os trazer de volta vertidos em eventos dignos de serem relatados. Nenhuma das três personagens que observamos estaria entre notáveis personalidades biografáveis, aliás nem mesmo Riobaldo e Diadorim, ou os chefes-jagunços, com toda a sua glória. Verdadeiras personagens são “personagentes”, refutam todo esforço biográfico de ajustamento a um papel, simplesmente, por estarem tomadas pelo existir.

No conto “Darandina”, nas *Primeiras Estórias* (1969, pp.135-149), Guimarães Rosa encontra nessa denominação o possível descoberto que se liberta, a partir da luta com as definições que fixam os personagens constituídos, tornando-os programáveis e previsíveis. Aliás, não só neste conto, mas em todas as *Primeiras Estórias*, e em toda a obra de Rosa é observado o abismo entre um e outro estatuto, e a possibilidade do “salto mortale”<sup>7</sup>, a percepção da transponibilidade. Não se trata de superação no sentido de encontro de uma situação existencial nova e superior. Mais propriamente, contempla a disposição e o

---

7. “(...) a “vida” consiste em experiência extrema e séria; sua técnica – ou pelo menos parte – exigindo o consciente alijamento, o despojamento de tudo o que obstrui o crescer da alma, o que a atulha e soterra ... Depois, o “salto mortale” . . . – digo-o, do jeito, não porque os acrobatas italianos o aviventaram, mas por precisarem de toque timbre novos as comuns expressões, amortecidas. . .”. (1969, p.78).

desempenho do gesto originário de renúncia das determinações prescritivas referentes ao personagem e entrega à busca do desconhecido personagem. Isso é a travessia.

Relatos biográficos descrevem personagens; personagens só emergem poeticamente. No “Diálogo”, Rosa transcende aos impulsos biografistas de Lorenz ao interpretar os acontecimentos reveladores que demarcam seu percurso de vida, enquanto possibilidades de compreensão experienciada de dimensões diferenciadas da própria existência. “Como médico conheci o valor místico do sofrimento; como rebelde, o valor da consciência; como soldado, o valor da proximidade da morte...” (DGL, p.31) Constituindo a “espinha dorsal” do *Grande Sertão: Veredas*, segundo sugestão de Lorenz; configurantes de seu mundo interior, conjuntamente à diplomacia, às vacas e os cavalos, à religião e os idiomas, segundo Rosa; cada uma destas passagens, não em separado, mas conexas com as demais, repercute na obra que surge como sentido agregador – por isso, Rosa diz que ele é um pouco muito seus personagens (DGL, p.57). A realidade, que é a culminação de sua vida, se manifesta desde a assimilação do real, e na elaboração poética se revela.

Ao transmutar as vivências em valores, o domínio individual é excedido, a irreduzibilidade subjetiva transborda e extrapolam-se os limites de uma vida circunstancialmente vivida. As experiências do médico, do soldado e do rebelde, assim como do diplomata, mais os cavalos e os bois, e a religião e os idiomas que compõem o *Grande Sertão* não corresponderão ao que poderá ser encontrado destes fatos na biografia de Rosa nunca, pois o que dessas estâncias foi doado à obra é mistério. No entanto, estranhamente, ao conhecermos os aspectos de sua estrita vida, de modo involuntário nela percebemos a obra, descobrimos seus sinais. Mas não será só na vida de Rosa que encontraremos, por exemplo, os cavalos que testemunhamos a morte tão cruel na batalha da Fazenda dos Tucanos – mas a partir da obra, nunca mais conseguiremos dissociar a figura de qualquer cavalo, dessa passagem mencionada. (GSV, p.479 e segs.).

É que a poesia é permanência e infinitude – e o que Rosa busca na vida vivida das vivências, a começar pela sua, é reinstaurar a permanência e a infinitude que lhe são próprias, embora nela mesma não se mostrem. “As aventuras não têm tempo, não têm principio, nem fim. E meus livros são aventuras; para mim, são minha maior aventura. Escrevendo, descubro sempre um novo pedaço de infinito” (DGL, p.46). Isso quer dizer que ao priorizarmos a biografia do poeta Guimarães Rosa, atentamos contra sua própria vida.

Cada homem, ao viver a vida que é solitariamente sua, defronta com a realidade da vida humana que aparece e se oculta. Essa é a vertência do viver: sozinho jogar-se na

correnteza. Por isso Rosa se sente como um crocodilo, “*magíster* da metafísica” (DGL, p.35), que habita ao mesmo tempo a superfície iluminada e a obscura profundidade das águas sempre correntes do rio. Se no nome Rio-baldo se oferece a metáfora perfeita dessa concepção; no *Grande Sertão*, como um todo completo, se manifesta o mais que pode sua abrangência; isto é, o que é dado ao homem ao tomar esta compreensão como princípio. Os rios correm continuamente para o mar, “imensidão indefinida” (DGL, p.40); e a vida humana em que sentido decorre? “Se viemos do nada, é claro que vamos para o tudo”, afirma Rosa no prefácio “Aletria e Hermenêutica” do *Tutaméia* (1967, p.20). Na graciosidade que define o todo que é a vida humana, nada e tudo mutuamente se requisitam embalados no verter das águas que irmanam homem e crocodilo, na sua solidão, habitantes dos rios e do viver da vida, na sua proximidade.

Contudo, diante de ambos, no mesmo rio, perversamente transformado em rua, surgem homem e crocodilo, transtornados perigo de voracidade e de voragem: “o diabo na rua no meio do redemunho”. Nesse sorvedouro a ameaça recai sobre a vida que se reduz, instrumentaliza, quantifica, arruína, mortifica. E aí, somente o persistir na travessia (onde o que se atravessa é a permanência na terceira margem – superfície e profundidade) é modo de permanecer vivificado. “Pois o diabo pode ser vencido simplesmente porque existe o homem, a travessia para a solidão, que equivale ao infinito” (DGL, p.39).

A operação que equaliza esses três termos corresponde quase completamente ao desfecho do *Grande Sertão*, e realiza a síntese da obra.

“Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia.”

∞ (GSV, p.875)

Antagônico ao homem humano lançado em travessia, está o “homem dos avessos, homem arruinado, resumido aos seus crespos, ao diabo que vige dentro do homem. (...) Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum”.(GSV, p.7). Esse é o homem do sertão – originariedade, força motriz e ápice do *Grande Sertão: Veredas*; Riobaldo e todos os seus irmãos (DGL, p.37).

Uma experiência interessante para quem lê a obra de Guimarães Rosa é andar pela cidade e procurar reconhecer no rosto de qualquer homem que vê, os jagunços, sertanejos que habitam o *Grande Sertão*. Buscando com atenção e cuidado percebemos que estão todos lá, imersos nos seus afazeres, em algumas ocasiões farreando, em outras guerreando, jogados na

vertência do viver. Talvez numa feição mais clara poderíamos ver o estrangeiro homem do sertão Emílio Vupes, Se observamos os policiais encontramos os Jazevedão; nas moças, Otacília ou Nhorinhá; nas velhas, Ana Duzuza; nos portentosos, os chefes; nos meninos pretinhos, Guirigó; nos cegos, Borromeu, e por aí vai... (No entanto, mesmo se corrêssemos todos os cantos do mundo, nunca encontraríamos Diadorim que é inencontrável; na verdade, insondável, invisível, indizível). O que não se pode é buscar personagens nas toscas, frágeis personagens, e nesse caso estão incluídos os espectros humanos que povoam as novelas da TV, os modelos das propagandas, etc.

Para participar dessa simples brincadeira, entretanto, é absolutamente necessário se dispor ao exercício amoroso, compromisso do coração, aludido por Rosa, motor de sua poética. E aí, o que é propiciado por esse olhar movido pelo afeto é acesso a uma inusitada experiência de concórdia, congraçamento.

Em cada brasileiro, habitante da possibilidade cósmica denominada Brasil, podemos distinguir o que é chamado de “brasilidade”, se conseguirmos perceber o sentir-pensar que o singulariza. Não é um regionalismo; do mesmo modo que o sertanejo rosiano, ser brasileiro é um modo de ser. E todos os modos de ser não convergem ao próprio do ser?

Aquela denominação, mencionada por Lorenz no “Diálogo”, conduzirá a um falso problema (Guimarães Rosa é um escritor regionalista?), se teimarmos em atrelá-la à questão da nacionalidade. Mas não se trata de nada disso, e a maneira mais fácil de alcançar o sentido buscado e realizado por Rosa é acompanhar a descrição de brasilidade que encarna a ele mesmo.

“Eu não sei o que sou. Posso bem ser cristão de confissão sertanista, mas também pode ser que seja taoísta à maneira de Cordisburgo, ou pagão crente à la Tolstoi” (DGL, p.56). Na miscelânea de referências necessariamente convergentes de cada uma destas vias, se destaca, por um lado, a ligação com o sagrado e, por outro, a ligação com uma realidade mundificante. Mover-se em um modo de ser é na verdade mover-se pela poética, e a poesia é resultante dessa conjunção, modo de realização humana que reúne sagrado e homem-mundo<sup>8</sup>. “A religião é um assunto poético ... pode acontecer que uma pessoa forme palavras e na realidade esteja criando religiões” (*idem*).

Ultrapassar as definições correntes tanto de nacionalidade como de religiosidade não quer dizer abstrair-se da realidade, significa muito mais se alçar a partir da realidade nos rumos do realizável sem se conter no que é previamente prescrito como possibilidade real.

---

<sup>8</sup> Conforme formulado por Eudoro de Sousa (1980, p. 7 e segs).

Da mesma maneira, também a poesia não é alienação. Ao se manifestar a esse respeito, Rosa afirma: “Quando escrevo, não posso estar constantemente acrescentando notas de rodapé para assinalar que se trata de realidades”. (DGL, p.60) Portanto, não é de um mundo à parte que ele está tratando, um suposto mundo fantasioso da poesia ou da literatura, como não é de um mundo regional nem sobrenatural.

Isso fica mais claro quando, no “Diálogo”, ao descrever Riobaldo (DGL, p.59), nega sua natureza fáustica e barroca (ou seja tipificada) e afirma que ele é ao mesmo tempo místico e mundano, para depois compará-lo a um “Raskolnikov sem culpa, e que entretanto deve expiá-la” (DGL, p.60). Raskolnikov, personagem de Dostoiévski no romance *Crime e Castigo* é mais um personagem, cuja travessia consiste em todo um caminho de aflição, alimentado por um profundo ressentimento, até finalmente enviar-se numa possibilidade de libertação ao lado de Sonia.<sup>9</sup> Como Raskolnikov sem culpa, ao mesmo tempo místico e mundano, na trilha daquelas vias indicadas por Rosa na sua autodefinição de “brasilidade”. A ausência de culpa, sua via de libertação, provém da poesia que sua vida em travessia se converte, mas isso não significa uma superação mas a necessidade de sempre continuar atravessando – alcançar o homem humano que já sempre foi. Expiar uma culpa que não se tem implica, portanto, manter-se permanentemente em travessia.<sup>10</sup>

## 1.2. Vida e poesia

“... a poesia profissional, tal como se deve manejá-la na elaboração de poemas, pode ser a morte da poesia verdadeira” (DGL, p.34), afirma Rosa no “Diálogo” com Lorenz, onde poesia profissional é o domínio de técnicas determinadas para a obtenção de efeitos esperados. Então, ao invés de poeta, encontramos o especialista hábil, e o que provém daí não

---

9. FOGEL, G. “Da pobreza e da orfandade sem vergonha. Considerações sobre o Riobaldo, de *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa”, in: *Da solidão perfeita. Escritos de Filosofia II*. Petrópolis, 2001. p. 135-168.

10. “O “sem culpa” de Riobaldo não significa, não pode significar, que ele esteja *fora* (além ou aquém) da situação de limite, de in-completude e de im-perfeição do homem. Não. Isto ele não pode, pois isto é irremediável, necessário, uma vez que é incontornavelmente o *lugar* do homem. Que Riobaldo seja “sem culpa” significa, isto sim, que ele não é, tal como o “tipo” Raskolnikov, um insurgido, um rebelado contra a culpa (contra a im-perfeição, o limite, a “pobreza”, o esforço e a necessidade da ação) e, por isso, como Raskolnikov, *já desde “hybris”*, auto-investido do pleno ou do absoluto da própria consciência, que, exacerbada, é vontade e mesmo voluntarismo e, por isso, nihilismo, enquanto igualação e nivelamento, por sujeição e subsunção, de tudo a ela própria.” (idem, p. 139)

é poesia, mas um conjunto de regras logicamente dispostas. Para Rosa poesia verdadeira é simplesmente o ecoar da vida mesma se dizendo ao assumir formas variadas (mineral, vegetal, humana...)... O sertão não se torna literatura pelas mãos de Guimarães Rosa, a vida não se torna poesia pelas mãos do poeta. Porque o mundo já é obra de arte, a vida já é obra de arte, que o artista apenas revela. “Quem cresce em um mundo que é literatura pura, bela, verdadeira, real, deve algum dia começar a escrever, se tiver uma centelha de talento para as letras”. (DGL, p.34).

Podemos considerar que esta “centelha de talento” corresponde mais à própria disponibilidade radical de escuta do canto do mundo, pois não se trata apenas de um mundo cantável, mas é que ele mesmo se canta, e nesse sentido a “poesia verdadeira” é ressonância (resposta cantada) desse canto. No cumprimento dessa tarefa, Guimarães Rosa diz ter preferido retornar “à “saga”, à lenda, ao conto simples, pois quem escreve esses assuntos é vida (...)” (DGL, p.49).

De acordo com Ronaldo de Melo e Souza “saga” no modelo de Rosa provém de *sagen*, palavra alemã pensada como dizer originário, ou seja, dizer inédito e inaudito<sup>11</sup>; na saga do dizer, conforme Heidegger (2003, p.203) o que se mostra, aparece desde o seu modo de se deixar mostrar, prevalecendo, portanto neste dizer a própria fala da essência da linguagem. Na fala da linguagem, o que se fala é a vida, e a percebemos porque a ela pertencemos. Não há uma fala e depois uma possibilidade de escuta, por isso dissemos, não há um mundo que canta e depois uma escuta do canto. Há a participação (fala-escuta) em um canto. “A saga do dizer é a reunião articuladora de tudo que aparece no mostrar múltiplo que, em toda parte, deixa o que se mostra repousar em si mesmo.” (*idem*, p.206).

Isto é o que se realiza na obra de Guimarães Rosa: o dizer poético, a saga, que desvela um dizer do sertão como nunca antes havia aparecido. Nele o sertão se fala por que nunca antes havia sido falado. Por isso, é um dizer inaugural instaurador de um sentido inaugural, onde um homem aparece pela primeira vez, um mundo aparece pela primeira vez e, nele, cada coisa aparece como coisa nova.

Daí, vê-se a diferença que separa definitivamente a saga do sertão de Guimarães Rosa dos relatos de escritores chamados sertanistas como Afonso Arinos, Mário Palmério, etc. O que eles fazem é a tentativa realística de reprodução de uma formação social; eles informam uma explicação de sertão. A partir de fundamentos radicalmente outros, Guimarães Rosa revela o sertão, diz o que o sertão se diz. Na saga rosiana, e em especial no *Grande Sertão:*

---

11. Ver nota 5.

*Veredas*, se mostra a intimidade na vinculação homem e sertão produzindo um dizer que diz ambos.

“... a gente se habitua, e narra estórias que correm por nossas veias e penetra em nosso corpo, em nossa alma, porque o sertão é a alma de seus homens” (DGL, p.52), diz Rosa. Ou a escrita provém desse sangue, desse princípio de vida se dizendo, e assim constitui, sustenta, anima a obra, ou, efetivamente, não existe obra – no entanto, a vertência da vida nunca cessa, e viver é sempre se encontrar em obra. Quando Rosa afirma que após uma primeira tentativa como poeta, por sorte não pôde mais escrever e dedicou-se a viajar, conhecer muitas coisas, aprender idiomas, está declarando a primazia da vida. Ocupar-se da carreira profissional assume aqui essa nobreza. Entretanto, muito diferente é a circunstância quando a profissão é ser poeta – aí fica parecendo uma farsa, um embuste. Mas por que soa mistificadora a profissionalização dos poetas e dos poemas?

No mesmo sentido paradoxal, ainda no “Diálogo”, logo após referir-se às leis das regras poéticas que matam a poesia, Rosa relata sua experiência de escrever como resultado natural do perceber crescido nele o sentimento e necessidade da escrita, e daí convencer-se de que era possuidor de uma receita para fazer a verdadeira poesia (DGL, p.35). Novamente, qual é a distinção entre aquele conjunto de leis, que rejeita, e o que chama de receita, que acolhe?

Em ambas as situações, o que diferencia as duas colocações é o que se define com a palavra decisão: de um lado, a ocupação profissional ou a utilização das regras poéticas procede de uma decisão compreendida como escolha subjetiva a partir de um conjunto dado de alternativas; de outro, a decisão é modo de agir que vai ao encontro do destino, se apropriando do próprio (ser médico, diplomata, etc., escrever por surpreender-se possuidor de uma receita).

“- “Arte de jagunço, meu Chefe? Isto é ofício bonito, para o vivo” (GSV, p.641). Se a iniciação na arte de jagunço é iniciativa da própria vida, então como diz o cego Borromeu, é ofício bonito. No entanto, quando a jagunçagem se torna e é vivenciada como uma profissão, aí se ampara no conjunto de garantias oferecido pelo chamado “sistema jagunço”, onde impera o terror dentro de uma finalidade ou como mera representação – já não se distingue da força policial ou da guarda do exército asseguradas pelo Estado. Da mesma forma, o literato “de academia”, poeta por profissão, não pode realizar a experiência que a poesia oferece enquanto modo próprio de desvelar do mundo, adentramento no viver da vida, se é apenas o

aplicador de regras, preceitos, etc determinados pelos especialistas e utilizados segundo sua escolha pessoal.

Descobrir-se “possuidor de uma receita para fazer poesia verdadeira” (DGL, p.35) significa descobrir-se disposto a abrir os pulmões para a vida, para o mundo e, admirado com o que absorve na inspiração, e com as próprias possibilidades respiratórias, estar sempre pronto para acolher cada fragmento mínimo do real e cuidando dele descobrir um tesouro. Toda propalada erudição de Rosa, sua imensa capacidade de trabalho se revela nas suas palavras como ato amoroso. O “*Mich reitet auf einmal der Teufel*” (*idem*) que relata é apenas a doação proveniente de uma correspondência amorosa de homem e mundo – origem de composição, e não oposição, de realidade e fantasia. Por isso, é capaz de dizer “... às vezes quase acredito que eu mesmo, João, sou um conto contado por mim mesmo” (*idem*), sem correr o risco de cair no clichê “minha vida dá um romance”, mas somente pela constatação de que vida é essencialmente poesia.

Assim, a estória do Davidão e do Faustino, dois jagunços que fizeram um acordo, onde o primeiro – por medo de morrer – comprava do segundo a sobrevivência; no caso de um embate mortal nas batalhas, Faustino deveria morrer no lugar do Davidão. Mas as guerras se sucediam, e sempre ambos escapavam, sem chegar nunca o instante deles trocarem seus destinos. E a realidade finda aqui. Mas o moço da cidade a quem Riobaldo conta o caso, não se conforma com esse mero final, e imagina um término espetacular, em que o Davidão tira sem querer a vida do Faustino, forçando o cumprimento do acordo; ou seja, adiciona lógica e moral à estória. Contudo, como diz Riobaldo, “No real da vida, as coisas acabam com menos formato, nem acabam” (GSV, p.113). Poesia só tem acabamento e formato se for compreendida como fórmula ou invenção, ou melhor, fórmula de invenção, isto é, mentira, bobagem, distração. Mas se poesia for isso, então realmente, como determina Platão, os poetas devem ser mesmo expulsos da pólis. O sentido poético da estória de Faustino e Davidão pode ser buscado na própria configuração da natureza humana e no modo como as tramas do destino a enredam.

Comentando sua origem mineira (lembrando, mais uma vez, que a mineiridade, na dimensão rosiana, deve ser compreendida não no sentido regional, mas como a brasilidade e o Sertão), Guimarães Rosa afirma: “Somos tipos especulativos, a quem o simples fato de meditar causa prazer. Gostaríamos de tornar a explicar diariamente todos os segredos do mundo.” (DGL, p.44). Com isso, diz que diariamente, isto é, no decurso do dia-a-dia, desde a



mais simplória trivialidade, os segredos do mundo se apresentam e nos desafiam tanto ao pensamento como à poesia, a partir da comum coincidência de pensar e viver, vida e poética.

Ao reconhecer a interpretação de Günther Lorenz do *Grande Sertão*, de que nessa obra o homem era liberto do peso da temporalidade, e assim resgatado para a vida (DGL, p.48) – alude a possibilidade poética que se oferece diariamente no mistério das coisas como incompletude, surpresa, desconhecimento. Na cotidianidade, o tempo promove a decadência como peso do passado e peso do futuro, incidindo no presente fugaz que sempre escapa. Na sua obra Guimarães Rosa procura justamente libertar o homem desse peso. E a libertação não está na fuga para um impossível dia-a-dia não cotidiano, mas de poder perceber a poesia do diário, infinitiva oferta. Nesse procedimento, o que comanda é o “compromisso do coração” que se difunde no processo do fazer poético. Na poesia, o homem dialoga com a criação, participa da criação, e “Meditando sobre a palavra, ele se descobre a si mesmo” (*idem*) –; descobrir-se nesta dimensão é libertar-se da determinação, do encerramento. Mais precisamente, livrar-se do diabo que ameaça, justo a partir de sua não existência. Pois o diabo sempre aparece como aquilo que se identifica à estreiteza das definições e dos limites.

Logo no início da narrativa, ao tecer as primeiras considerações sobre o diabo, sua disseminação entre os homens, seu modo de fixar e entreter, Riobaldo relata as fantasias pobres e as superstições geradas na carência de recursos, gerando frutos cada vez mais enfraquecidos. Do bezerro com cara de gente, dos casos do Aristides e Jisé Simplício (GSV, p.4), da brincadeira com o moço que passou pelo Andrequicé, do rapaz seminarista que ajudaria um padre numa cerimônia de exorcismo. Em todas essas estórias o diabo pouco amedronta. Ocorre que, muitas vezes, o concebido e discernido como fantástico surpreendente pode apresentar uma proximidade insuspeitada com o banal.

Preocupa e confunde Riobaldo quando o homem “em endemoninhamento ou com encosto” é familiar e reconhecível. Pois não sim? Por mim, tantos vi, que aprendi”. (GSV, p.9) – e começa, então, a enumerar nomes que poderiam ser variantes da enunciação do nome do diabo, mas que são codinomes de jagunços assustadores: “Rincha-Mãe, Sangue-d’Outro, o Muitos Beiços, o Rasga-em-Baixo, Faca-Fria, o Fanchinho-Bode, um Treciziano, o Azinhavre . . . o Hermógenes. . . (...)” (GSV, p.6). A questão de Riobaldo com o diabo tem como referência um princípio de realidade, sua experiência na jagunçagem. O homem guardar dentro de si o diabólico aparece como o que tinha visto e vivido; as possibilidades que favorecem ou definem esse acometimento é o que mobiliza suas indagações. “Será não? Será?” (GSV, p.9).

Não é que o homem tenha um lado diabólico que eventualmente se manifesta; mas sim que a possibilidade diabólica, ou seja, arruinadora ou “dos avessos”, quando se instala, é inteira e plena. Não se trata de apreciar a natureza, e tudo que lhe pertence, como possuidor concomitante de um lado bom e de um lado ruim; não existem dois lados, um do bem e de Deus; e outro, do mal e do diabo – como também não existe o intermediário, um pouco de cada, uma mistura balanceada, ou não, de homem “solto” (liberto) e “homem arruinado”. Não há oposição, nem média – esse é o mistério. “Viver é muito perigoso...”

Mas afinal o que é o diabo na obra de Guimarães Rosa? Primeiro, não é representação de nada, símbolo de coisa alguma, pois como afirma Rosa tantas vezes, ele está tratando de realidades – daí sua decepção quando um crítico europeu disse que ele havia “inventado uma nova paisagem literária” (DGL, p.59). Segundo, somente considerando o diabo é possível desconsiderá-lo – “isto significa o infinito da felicidade” (DGL, p.37). Dentro das coisas, o diabo é o demo – “que é só assim o significado dum azougue maligno” (GSV, p.11). Desse modo, a mandioca-brava, a “carantonha” da cobra cascavel, a bruteza do porco comendo, e tantos bichos e até pedras que são venenosas. Nas coisas “ele está misturado em tudo”. (*idem*). Mas no homem é diferente, no homem o que o mobiliza é a implicação de amor e dor, que como presença ou ausência participam na depuração ou infecção diabólica: “Que o que gasta, vai gastando o diabo de dentro da gente, aos pouquinhos, é o razoável sofrer. E a alegria de amor –“ (GSV, p.9).

Se o diabo é alguma coisa que o homem pode e deve atravessar, a solidão é a possibilidade de enfrentamento. Riobaldo, logo depois do pacto, ao sorver as águas frias do rio, diz que nunca havia sentido uma solidão como aquela (GSV, p.603). “Sertão é o sozinho.” (GSV, p.435) Quando Rosa diz que “apenas na solidão pode-se descobrir que o diabo não existe” (DGL, p.37), fala de travessia. Quando diz que “o diabo pode ser vencido simplesmente porque existe o homem, a travessia para a solidão...” (*idem*), fala que embora o diabo cruze o caminho humano, este não é lhe é próprio. A partir daí leia-se a frase: “o diabo não existe, por isso ele é tão forte” (DGL, p.58). Obviamente é mais difícil encontrar e lutar contra aquilo que não tem existência – e que, entretanto, nos ocupa. Mas o que é esse existir das coisas que não existem? Com estas palavras Rosa parece estar aludindo justamente ao não pertencimento – ao impróprio – que no entanto, enquanto ambigüidade, é constitutivo da vida. “Tudo é e não é... Quase todo mais grave criminoso feroz, sempre é muito bom marido, bom

filho, bom pai, e é bom amigo-de-seus-amigos! Sei desses. Só que tem os depois – e Deus, junto.” (GSV, p.9).

A questão que se coloca é da destinação. Não apenas a pergunta pela natureza do homem, mas como ele vem a ser, como e quanto se deixa levar no caminho que o perfaz. “...cada homem tem seu lugar no mundo e no tempo que lhe é concedido. Sua tarefa nunca é maior que sua capacidade para poder cumpri-la” (DGL, p.38). O ponto que abre o credo rosiano é da convergência de liberdade e necessidade na condução do homem na tarefa que é a sua vida. Encaminhar-se livremente no sentido daquele que ele mesmo é. “(...) o destino da gente às vezes conversa, sussurra, explica, até pede para não se atrapalhar o devido, mas ajudar.” (GSV, p.568) Parece simples, mas não é. Implica em autoconhecimento como reconhecimento.

Ao associar “credo” e poética Guimarães Rosa ratifica sua confiança na poesia, enquanto essência re(in)stauradora de vida – ou seja, criação, *poiesis*. Na poesia a vida se salvaguarda, sendo cada homem, na verdade da sua experiência poética (ou vital – necessariamente a mesma) seu guardião. Não a vida em abstrato, mas a vida que é de todos por ser própria a cada um. Por isso empenha a sua vida na sua obra e é impossível separá-las – não para explicar uma pela outra – mas porque ambas são uma e a mesma coisa, ou então não seriam conjuntamente nada. “Estas são as leis de minha vida, de meu trabalho, de minha responsabilidade”. (DGL, p.38).

### 1.3. A questão da língua

*O que eu vi, sempre, é que toda ação principia mesmo é por uma palavra pensada. Palavra pegante, dada ou guardada, que vai rompendo rumo.*

Guimarães Rosa tem uma definição original na distinção de seu relacionamento com a língua portuguesa. Diz que ela é o aparelho de controle na articulação da ficção poética com a realidade, vigente em sua obra (DGL, p.35). Não a língua no seu estatuto padronizado mas, conforme ele mesmo a concebe, na vertência do movimento criativo de transformação, na tensão com outras línguas, contemporâneas e antigas, na aproximação com a originalidade

dos vocábulos e suas significações, na atenção à multiplicidade de sons, cores e possibilidades de sentido contidas em todas as palavras.

O diálogo com outras línguas provém da intuição da magnitude de enriquecimento que demanda e sustenta sua própria língua ou, o que é o mesmo, da magnitude de seu próprio enriquecimento que ele mesmo procura. Cada língua traz em si uma verdade que não pode ser traduzida (DGL, p.51). Iniciar-se no intraduzível de outras línguas é perspectiva de avanço no inaudito da sua própria. “Aprendi algumas línguas estrangeiras apenas para enriquecer a minha própria e porque há demasiadas coisas intraduzíveis, pensadas em sonhos, intuitivas, cujo verdadeiro significado só pode ser encontrado no som original” (*idem*).

Portanto, quando Rosa denomina a língua como aparelho de controle, refere-se ao domínio exigido para que a verdade e o sentido da vida possam aparecer e se estabelecer, na evidência de sua posição amorosa com relação ao homem e ao mundo, na compreensão de sua potencialidade poética no horizonte alargado da experiência. O humano da linguagem é poético, assim como, cada palavra é, segundo sua essência, um poema (DGL, p.53).

Não se trata de poetizar a realidade, mas de trazê-la à sua verdade. Desde sua vivacidade, a língua, enquanto aparelho de controle, dá a medida do vigor da linguagem; e dimensiona também a dignidade do homem (DGL, p.52). Dignidade aqui quer dizer condução ao próprio, ou seja, homem e língua dignos entre si, fundados em um mesmo princípio de nobreza e em atestamento recíproco.

Ao pesquisar estudos lingüísticos sobre a obra de Rosa, encontramos muitos trabalhos que se dedicam à coleta, classificação e esclarecimento dos vocábulos utilizados. É espantoso seu exercício criativo com a língua, e plenamente reconhecida e justificada a declaração de que a língua é sua amante e que copula e reproduz com ela (DGL, p.47). Referindo-se à sua originalidade formativa, Haroldo de Campos chega a afirmar que, depois de Guimarães Rosa, toda literatura brasileira se converte em subliteratura.

Neste sentido, entretanto, Ronalds de Melo e Souza (1978) observa que essa potência criadora de Rosa ultrapassa em muito aquilo que poderia se denominar um exercício de intensidade lingüística na literatura. A língua rosiana –, que segundo Lorenz, alguns tradutores, com orgulho, dizem dominar –, não representa nem um fenômeno lingüístico nem um fenômeno estético; mas nasce conjuntamente com um homem e um mundo renovados que surge dentro de um projeto restaurador de humanidade; e não apenas como parte desse projeto, porém enquanto seu mais radical autenticador – pois pela língua e pela linguagem o homem se reconduz a originalidade. Sendo certo que em Guimarães Rosa, não há degrau

metafísico entre ambas, não há um dizer além que o dito já imediatamente não diga, o que chega à fala, já é clímax do falar, na sua máxima potencialidade. E isso é tão significativo, porque habitualmente apenas utilizamos a fala, na sua voltagem mínima, só como instrumento de referência ou expressão; e a partir dessa decadência, ou desistência de ser, todo modo de manifestação vai se reduzindo.

Vilém Flusser (2002) compara essa purificação efetuada na língua a partir de um processo onde todo material padronizado da linguagem é submetido a uma prensagem depurativa, ao ritual tibetano para obtenção do chamado “iapa”.

Há centenas de anos os moinhos de reza do Oriente, moem o trigo sagrado da língua para reduzi-lo a pó, ao pó mágico do “iapa”. Trituram os moinhos de reza a casca dura do conceito e liberam a palavra de sua prisão lógica, para que a farinha mágica da língua se possa derramar, em torrente vivificante, sobre o espírito e sobre a alma e possa arrastá-los rumo ao silêncio do nirvana. A casca dura do conceito e a palha seca da gramática prendem e oprimem o pensamento. O moinho de reza, ao aniquilar o conceito e a gramática, permite ao pensamento alcançar nas asas da língua os céus do nada. Purificada das crostas do significado lógico, a língua desfralda as suas asas mágico-musicais, desfralda o “iapa”. (p.155)

Fundamental é a conexão da língua ao “Nonada”, àquilo para o qual ainda não existe palavra, e é todo porvir, ponto de partida do *Grande Sertão: Veredas*. Por isso para entrada na obra é essencial atravessar essa palavra, evocação ao silêncio originário, mais que seu começo, princípio de travessia. Atentando ao paradoxo, tão próprio ao homem, que pede silêncio, pedindo a palavra. Contudo, conforme alerta Flusser, buscando inspirar-se na sabedoria rosiana da linguagem, nós intelectuais, desde o nosso saber universitário, temos que tomar cuidado em não acumular a língua com especulações filosóficas, e assim oprimir sua vertência poética.

Se estendemos ao domínio da linguagem a brincadeira proposta no primeiro item desse capítulo, que sugere encontrar o homem do sertão em todo e qualquer homem entrevisto em cada canto da terra, deparamos com o entrave da impossibilidade. Na miséria em que se converteu a língua ordinária, “monstro que se tornou a linguagem cotidiana” (DGL, p.45), só muito raramente conseguimos nos surpreender (e nos encantar) flagrando “personagens”. Em quase todos os homens, inclusive nos discursos críticos e literários, quase sempre só conseguimos escutar a tagarelice, os clichês, a verborragia.

No *Grande Sertão: Veredas*, encontramos o melhor exemplo do movimento oscilante da linguagem na figura de Zé Bebelo. Tanto o movimento ascendente observado quando o julgamento comandado por Joca Ramiro, capaz de promover sua libertação ao revelar sua

potência como realização que se oferece na língua, quanto o movimento descendente, quando, tornado chefe, acaba por se abater aos efeitos de seu próprio discurso, se destituindo de poder até a perda da chefia para Riobaldo, luta que também se dá na própria língua. Não é um exercício retórico que se mostra poderoso e depois se exaure – é que a natureza de Zé Bebelo tem a peculiaridade de divulgar tanto o modo como se consuma, quanto como se consome pela força da língua.

Isso não seria próprio a todo homem? Pode ser que sim, mas desde a proeminência da conexão que se dá entre língua e linguagem, e sendo absoluta para Zé Bebelo a tentação da língua, de tanto acreditar que a domina totalmente através da eloquência e da racionalidade, acaba por exhibir, também por inteiro, o modo como é seu refém.

O julgamento na Fazenda Sempre-Verde, que será lido com mais detalhes no capítulo 3, é um dos pontos altos do *Grande Sertão*. Naquele lugar vicejante, se desempenha toda uma dramaturgia de poder, a partir do desempenho da linguagem, que estabelece tensões-chave dentro da narrativa. Na realização destas possibilidades a linguagem materializada e encenada na língua, atravessa a perspectiva lógico-racional, que a concebe como plano de idéias e palavras que as representam, expondo o jogo de aparência e revelação da verdade do homem. Assim, nos diálogos entre Zé Bebelo e Joca Ramiro, que se dá por palavras, gestos e silêncio, se observa um duelo onde o primeiro convence não pela lábia argumentativa, que efetivamente exercita, mas porque na linguagem é firmado quem é, sem impostura. E o que até então não se mostrara, que Zé Bebelo era um homem do sertão, a fala faz por aparecer.

“... o que se vê não é o que o se vê, (...): é o que o se vai ver...”(...) “...é o mundo à revelia...”(GSV, p.356). Assim desfecha o diálogo que origina o julgamento; o outro, que o principia, finaliza desmontando com ironia a acusação de Joca Ramiro de que não é do Sertão, não é da terra: “– “Sou do fogo? Sou do ar? Da terra é a minhoca – que galinha come e cata: esgaravata!” (GSV, p.364). Nesses diálogos, em que antecipa a decisão do julgamento, embora não possa definir seu destino, que será indicado por Joca Ramiro, percebemos como Zé Bebelo se revela, a partir do que nele se fala, mostrando não apenas quem é, e quem não é, mas quem pode ser, e assim ascende e alcança a medida do seu interlocutor, Joca Ramiro, que o reconhece e respeita, simpaticamente.

Extraordinário, desde a ordinariedade, Zé Bebelo é do Sertão onde têm lugar não as dicotomias, mas a alta voltagem das tensões que surpreendem nas contrapartidas e vinculações impensadas.

Zé Bebelo não era réu no real! Ah, mas, no centro do sertão, o que é doideira às vezes pode ser a razão mais certa e de mais juízo! Daquela hora em diante, eu cri em Joca Ramiro. Por causa de Zé Bebelo. Porque, Zé Bebelo, na hora, naquela ocasião, estava sendo maior do que pessoa. (GSV, p.400).

Por outro lado, transparecendo sua humanidade, Zé Bebelo se deixa decair exatamente pela fala da linguagem. Depois de derrotados na batalha na Fazenda dos Tucanos, colocada em dúvida sua fidelidade aos jagunços por Riobaldo, obrigados a fugir a pé no meio da noite; paralisado pelo temor, desnortado – “Sempre Zé Bebelo não desistia de palavrear, a raleza de projetos, como faz-de-conta. A mó de moinho, que, nela não caindo o que moer, mói assim mesmo, si mesma, mói, mói.” (GSV, p.577). Desde a mesma prisão lógica das palavras, a mó do moinho pode verter o “iapa” ou, como a mó de Zé Bebelo, mói ensimesmada, se fecha, voltada para dentro, investida de uma glória impossível. Numa conversa dele com o fazendeiro Seo Habão, primeiro Riobaldo repara como “aos poucos mais proseava, com ensejos de ir mostrando a valia declarada que tinha, de jagunço chefe famoso; e daí, sutil, se reconhecia da parte dele um certo desejo de agradar ao outro.” (GSV, p.588). Em seguida, nesse movimento de declínio, intensifica o fraquejo, e não podendo mais nutrir sua fala de si mesmo, se dedica a agarrar o discurso do fazendeiro, já perdido de quem era.

Daí, assim ia sendo que, mesmo sem sentir, o próprio Zé Bebelo se via principiando a ter de falar com ele em todas as pestes de gado, e nas boas leiras de vazante, no feijão da seca e nos arrozais cacheando, em que os passarinhos de Deus viram em a má praga. Com efeito, nos intervalos daquela dividida conversa, não sei o que Zé Bebelo sentia nem achava (GSV, p.589).

Até que finalmente sucumbe: Riobaldo, que inicia por troça e diversão, remedando seu estilo grandioso, acaba lhe usurpando a chefia. Nesse episódio de trânsito e reconhecimento de poder, Zé Bebelo desvenda na fala sua identidade contestada, demonstrando na própria incapacidade de responder à pergunta “... quem é que é o Chefe? ...” (GSV, p.621), que já não o era – mesmo ainda o sendo.

– “A rente, Riobaldo! Tu o chefe, chefe, é: tu o Chefe fica sendo... Ao que vale!...” – ele dissezinho fortemente, mesmo mudado em festivo, gloriando um fervor. Mas eu temi que ele chorasse. Antes, em rosto de homem e de jagunço, eu nunca tinha avistado tantas tristezas. (GSV, p.624).

O que esperamos demonstrar, a partir da leitura das falas de Zé Bebelo é como nas obras poéticas, e em particular no *Grande Sertão: Veredas*, a fala de um personagem implica mais que uma maneira de expressão, e também mais que uma visão de mundo ou o reflexo de uma recôndita intimidade. Ao deixar que a própria linguagem fale Zé Bebelo, e todos os outros personagens, os faz participar de uma poética, e isso reforça o que lhes é próprio – torna-os “personagentes”. Não consistindo em instrumento de comunicação, e renunciando à tentativa de refletir subjetividade a potência da linguagem trazida à língua, descobridora do homem que a fala, significa constituição a partir da vertência da vida e, assim, encontro do próprio e apreço pela singularidade de quem fala. Quando o poeta deixa que a linguagem ressoe na fala dos personagens, abandonando-os à apropriação da linguagem, na verdade, só permite que repercuta neles o que dispõe para si mesmo no ato de criar. O habitante do Sertão rosiano é o homem reconduzido à poesia que lhe é constitutiva, assim como as palavras de sua língua são as palavras do dicionário elevadas à dignidade da linguagem – no que se nomeia *logos*, poesia e pensamento. Não se trata de uma perspectiva do homem, ou da perspectiva de um homem, mas condução amorosa ao próprio. O humano é poético, a linguagem é poética, e cada palavra é um poema (DGL, p.53). Portanto, não se poetiza a realidade; a realidade é poética.

Desse modo, Guimarães Rosa segue o princípio referido no início desse item que reconhece no seu relacionamento com a língua o aparelho de controle que articula em sua obra, poesia e realidade. Este “relacionamento”, e o que se gera do que designa “o aspecto metafísico da língua, que faz com que [sua] linguagem antes de tudo seja [sua]” (DGL, p.53), compreendemos como o que se denomina interpretação – hermenêutica – leitura apropriante e diálogo com a vida, experiência humana de mundo.

A referência primordial na sua relação com a língua, seu “elemento metafísico”, corresponde ao encantamento com a originalidade, isto é, ao brotar das coisas, modo como aparecem se ocultando, a própria *physis*, que só se pronuncia na língua como palavra desde o ver inaugural. Este é o procedimento de Rosa que “implica na utilização de cada palavra como se ela tivesse acabado de nascer, para limpá-la das impurezas da linguagem cotidiana e reduzi-la ao seu sentido original” (DGL, p.46), libertando para a vida que a partir dela se revela. Escutar esse sentido, cuidar para que se resguarde e se preserve íntegro na palavra é, então, um princípio de preservação do próprio viver – a começar pelo seu mesmo.

A partir daí, surge a concepção de uma autobiografia como dicionário (*idem*). Rosa o percebe não como um acúmulo de conteúdos, mas enquanto um princípio, uma abertura que é a propriedade de nomear. Nessa abertura, a possibilidade de aproximação compreensiva das



coisas se presentifica, se estabelece um diálogo, um caminho de linguagem, a mútua requisição de homem e mundo.

Geralmente entendemos como autobiografia a descrição feita por um autor das referências que eleger mais significativas da sua vida; nada a ver com um impessoal dicionário. Mas na biografia pessoal conta a personalidade que para Rosa deve ser mantida encarcerada na experiência da criação (DGL, p.53). Na configuração da personalidade o que está em jogo é a individualidade que nos encerra em nós mesmos; portanto, o encarceramento da personalidade na experiência da criação, proposto por Rosa, não é mais do que aprisionar o que aprisiona e é em si mesmo prisioneiro. Onde houver pessoalidade em ação, não há poesia.

Entre dicionário e autobiografia vigora a tensão de singularidade e totalidade, identidade e diferença, onde o infinito é mediador na impossibilidade de determinar quaisquer umas dessas instâncias (Como determinar onde é o fim do uno e o princípio do único?). Uma biografia que não se extraviasse em dados pessoais proviria desta tensão – porque nela está a existência do homem que somos, no cada um que poderíamos ser, na nossa incompartilhável solidão. Quando Rosa diz que “no sertão o homem é o eu que ainda não encontrou o tu” (DGL, p.50), fala dessa tensão que permanece como tensão mesmo, isto é, não é a etapa intermediária de uma situação final onde afinal se separam eu e tu. É porque não há a separação que o diferenciado aparece. A linguagem que reúne e revela como um só é a possibilidade de manifestação de todas as singularidades. A língua rosiana, como via de aparecimento da linguagem, oferece o ressurgimento da própria língua brasileira, como “língua do homem de amanhã, depois de sua purificação” (*idem*), ou seja, língua do homem do sertão em travessia.

Na leitura do *Grande Sertão: Veredas*, descobrimos o que é a língua pensando, o que é a língua sendo poesia, o que é a língua criando, frutificando, florescendo, enquanto “meditação ou aventura. Às vezes, juntas, as duas coisas: aventura e meditação” (2003, p.239), como afirma ao seu tradutor alemão, Curt Meyer-Clason. Poeticamente, ambas veredas se equivalem.

Na experiência da língua-linguagem estamos sempre em via de recriação, isto é, redescoberta de nossa identidade. Um exemplo comentado com Meyer-Clason é um trecho em que Riobaldo, como o chefe Urutu-Branco, está com as prostitutas do Verde-Alecrim, e uma delas, referindo-se à possibilidade de convidar o jagunço Felisberto, que está na porta como vigia, para sua companhia, diante da negativa de Riobaldo, lhe pergunta: “Tu não repartindo, tu tem?” (GSV, p.757). Guimarães Rosa orienta, então, o tradutor alemão acerca

do sentido que procurara com essa frase: “a gente só possui, realmente, uma coisa, quando repartindo-a com outros. Só se tem, de fato, o que se reparte.” (...) E ainda acrescenta: (Ousado, mas, religiosamente, certo.)” (2003, p.259).

Nessa frase, a fala rosiana é saturada de religiosidade, como ele afirmou, no entanto, não é, simplesmente, a visão religiosa do escritor Guimarães Rosa que está colocada. Talvez só uma meretriz, uma mulher tão dadivosa como essa Maria-da-Luz, herdeira das antigas prostitutas sagradas, harmoniosa doadora da fertilidade e do prazer, esteja honestamente à altura do que diz essa frase. Nas suas palavras e no modo da sua interrogação, a frase projeta um fundamento existencial totalmente abstraído de qualquer sentido dogmático.

Finalmente, mais um exemplo também fornecido a Meyer-Clason, nesse aclarar da língua rosiana; encontra-se nas palavras de Riobaldo na cena do Pacto com o Diabo, nas Veredas Mortas, que diz: “Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto que eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: **eu somente queria era – ficar sendo!**” (GSV, p.559).

O esclarecimento concedido por Rosa se refere ao último trecho: “É uma solução metafísica. Cada um de nós ainda não é o que “é”, tem de esforçar-se por chegar a ser.” (2003, p.288). Nesse sentido tão denso pretendido na frase final, se concentra não apenas o pacto, mas toda a travessia, a própria narrativa. Para acompanhar a ressonância do que é, no como se diz, alcançar manifestando o que é, tarefa aparentemente tão simples, que no entanto se verifica tão árdua, Guimarães Rosa realiza um bailado de palavras e sintaxe e pontuação que aponta, mas não esgota o sentido buscado. Sua esperança na língua se fundamenta no pertencimento à linguagem, na confiança de que a partir do “ficar sendo”, chegar a dizer é chegar a ser.

#### 1.4. Sentir-pensar

É lógico que existe a “brasilidade”. Existe como a pedra básica de nossas almas, de nossos pensamentos, de nossa dignidade, de nossos livros e de toda nossa forma de viver. (...) Existem elementos da língua que não são captados pela razão; para eles são necessárias outras antenas. Mas, apesar de tudo, digamos também que a “brasilidade” é a língua de algo indizível. (...). Ou digamos, para salientar a importância irracional, inconcebível, intimamente poética, que a palavra em si contém uma definição que tem valor para nós, para nosso caráter, nossa maneira de pensar, de viver e de sentir: brasilidade é talvez um sentir-pensar. (DGL, p.55).

Quando Guimarães Rosa relaciona sua interpretação do que seja “brasilidade” a um sentir-pensar, na associação já estabelecida por Fernando Pessoa – “o que em mim sente s’ta pensando”<sup>12</sup> – mais que reunir duas vertências semânticas vinculando-as com ou sem submissão uma da outra, aponta o que seja a medida humana, distingue sua possibilidade. A partir da desconstituição da noção regionalista, subverte o princípio da apreensão cognocente, de maneira que surge da noção de “brasilidade”, não exatamente o brasileiro, mas um modo de apropriação da realidade, gerado numa configuração espaço-temporal, propiciador de uma disposição anímica e uma determinação lingual, e produtor de um saber.

Percebemos claramente a convergência do pensar a partir do sentir e do sentir a partir do pensar na obra de Guimarães Rosa. Através dos exemplos fornecidos a Lorenz, expõe como entende o princípio e demonstra como sua manifestação parte da confiança e empenho amoroso no homem como proximidade.

O aporte do real, mesmo na sua indeterminação e imprevisibilidade, é fundamental para a compreensão do sentir-pensar rosiano que se dispõe como jogo criativo, mas não como fantasia. Em primeiro lugar, Rosa alude à identidade brasileira, desde a sua crença num devir que é realidade (“... nós os brasileiros estamos firmemente persuadidos, no fundo de nossos corações, que sobreviveremos ao fim do mundo que acontecerá um dia.”); em segundo lugar, descrevendo a si mesmo como exemplo de brasilidade, busca o esclarecimento da noção desde a sua própria crença numa religião que é realidade (“Eu não sei o que sou. Posso bem ser cristão de confissão sertanista, mas também pode ser que eu seja taoísta a maneira de Cordisburgo, ou um pagão crente à la Tolstoi.”); e ainda, em terceiro lugar, refere-se a uma interpretação brasileira do real baseada na crença num diabo que é realidade (“...o diabo é uma realidade do mundo”) (DGL, p.56).

Estas três crenças refletem o próprio *Grande Sertão: Veredas*, na sabedoria – “saber e prudência que nascem do coração” (DGL, p.57) – que o fundamenta; talvez por isso Guimarães Rosa diga que Riobaldo é apenas o Brasil (DGL, p.60). A partir dessas aberturas, observamos o sentir-pensar produtor da sabedoria riobaldiana, e encontramos nas vias de atravessamento, constitutivas da destinação que obedece, a mesma conjunção e vínculo que reúne os dois verbos. Dedicção ao devir, poética escuta do sagrado e lançamento na jagunçagem aparecem unidos e harmônicos, como vocações humanas que Riobaldo entrelaça num mesmo entusiasmo. Abarcando aquelas três dimensões de existência, está homem e

---

12. Fernando Pessoa. “Cancioneiro”, **Mensagem**.

sertão – e em oposição se encontra a lógica que excluiria a junção dessas possibilidades, tomando-as como incompatíveis.

A coragem de sentir-pensar, pensamento “mais forte que o poder do lugar” (GSV, p.28), converge em Riobaldo, fornecendo a humanidade que o singulariza e consoma: “(...) eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Diverjo de todo o mundo...” (GSV, p.13). O pensamento de Riobaldo, o modo como nele se dá o a-se-pensar, é um dos temas do último capítulo dessa tese. Pode-se dizer que o sentir-pensar proposto por Rosa constitui e se dissemina no *Grande Sertão: Veredas*, como narrativa da aprendizagem da experiência de pensar em Riobaldo. Nesse sentido, se presentifica também na tensão com a primazia da razão, tão cultivada por Zé Bebelo, e com o rarefeito, e às vezes surpreendente, pensar dos jagunços. Contudo, principalmente, o sentir-pensar de Riobaldo tensiona com a primordialidade e o vigor do silêncio no retraimento de Diadorim, aspiração de todo pensamento.

A requisição do silêncio, presente na fala do pensamento de Riobaldo e Guimarães Rosa, pode ser observada desde o chamamento da solidão que os identifica. “O senhor sabe o que o silêncio é? É a gente mesmo, demais”. (GSV, p.601), medita Riobaldo no encontro radical consigo mesmo que é o acontecimento do pacto. A similar manifestação do seu sentir-pensar que irrompe do silêncio é também motor de sua comum paixão pela linguagem – lembrando que a definição do sentir-pensar se inicia com a associação à brasilidade, descrita como “a língua de algo indizível” (DGL, p.55). Da indizibilidade parte o dizer de Riobaldo, tentativa de corresponder a “uma transformação, pesável, ... coisa importante [que] falta nome” (GSV, p.147) e se abre a possibilidade da obra, *Grande Sertão: Veredas*, narração da matéria vertente.

Na intuição do silêncio se resguarda a singularidade, que é de João Guimarães Rosa, de Riobaldo, Diadorim, Zé Bebelo, de cada homem ou jagunço, responsável por todo mundo divergir de todo mundo. E na ação de verdadeiramente enfrentar e acolher a própria divergência, a narrativa aparece como oportunidade de compatibilização, caminho e diálogo, desvelando sua destinação enquanto obra, desdobramentos do sentir-pensar de Rosa e Riobaldo, desde a afinidade-diferença que os une, na imponderável proximidade-distância que funda os lugares de poética e poesia.

No conjunto do capítulo, tentamos ao máximo enfatizar sua confluência, e naturalmente os limites da fusão deveriam recair aqui, neste item, onde buscamos alcançar a

essência do pensar enquanto movimento de sentir; condução oposta, portanto, à nossa compreensão comum de justamente demarcar aquela diferença na distinção de razão e sensibilidade. O pensamento reto, conduzido pela razão, quando quer passar um rio, chega do outro lado num ponto certo, paralelo àquele do qual se partiu. No entanto, quem passa o rio a nado, “mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais embaixo, bem diverso do em que primeiro se pensou”. (GSV, p.42). Isso quer dizer que, ao pensar alguma coisa como um rio, com suas marés, correntezas e imprevistos, é suscitada uma experiência de pensamento que a retidão não sustenta – assim como o que requer o viver da vida. Por isso a passagem citada se completa com a frase: “Viver nem não é muito perigoso?” (*idem*).

No ajuntamento do “nem” e do “não” se obtém a noção do que simultaneamente é, e não é, ou seja, que faz parte da natureza da vida e do viver, ser mediado pelo sentimento. Realmente viver raciocinando, às vezes, pode afastar o perigo, no entanto, por parecer tão fácil, o risco é esconder perigo maior. Esse é o pressentimento que acompanha Riobaldo no decorrer da travessia, mesmo quando se vê tentado pela precisão do cálculo que dissocia sentir e pensar, e garante a determinação.

Tudo sobrevém. Acho, acho, é do influimento comum, e do tempo de todos. Tanto um prazo de travessia marcada, sazão, como os meses de seca e os de chuva. Será? Medida de muitos outros igualasse com a minha, esses também não sentindo e não pensando. (GSV, p.86)

Na dissociação se dá, portanto, a abolição mútua tanto de sentir quanto de pensar. Na verdade, o que percebemos é que seu confluir, e o que promove, exigindo a confluência é princípio propiciador de afirmação dos dois atos, ao mesmo tempo conjuntos e disjuntos. O que reúne sentir e pensar é o mesmo que reúne poesia e poética – compreendida como seu pensamento.

Em certo momento do ensaio “O que quer dizer pensar?” (2003), Heidegger observa que “é preciso tomar cuidado para não igualar impensadamente o que Hölderlin diz poeticamente com o que nos convoca a pensar”. (p.119). Maior ainda deve ser o cuidado para não buscar a igualdade no que dizem Rosa e Riobaldo, igualando no dito de cada um o que convoca a pensar.

A impressão que se tem é que o pensamento surge de uma assembléia de dizeres onde estão Riobaldo e cada um dos personagen(te)s do *Grande Sertão*, mais Guimarães Rosa e todos os pensadores que o cercam, presidida pela vida que se vive, ou pelo rio que se

atravessa, a partir do verso de Hölderlin: “Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo”(apud., p.119). Heidegger comenta que na conexão dos dois verbos – pensar e amar – que sustentam o verso, se mostra a primordialidade da experiência (ou seja, da ação) como fundamento do pensar. Riobaldo, por outro modo, diz “que toda ação principia mesmo é por uma palavra pensada. Palavra pegante, dada ou guardada, que vai rompendo rumo” (GSV, p.245). Nas duas possibilidades, pensar é potência e movimento. Por isso cabe perguntar que movimento é esse que concede pensamento e permite pensar.

Entre o pensar e o sentir, no hífen que os relaciona, se encontra o homem humano amorosamente investido de pensamento e sentimento. A força amorosa que o mantém nesse lugar é a mesma que o alavanca como sentir-pensar; a partir dela pensa não que ama ou sente amor, pensa amando (“copulo com as palavras”, diz Rosa), doando no amor, nem se ocultando nem se descobrindo no outro que se ama, mas se revelando na irradiância amorosa – “obscura luz de Eros”. Como diz Márcia Sá-Cavalcanti Schuback,

nem o racionalismo de um conhecimento capaz de fundar um amor aos homens, e nem o sentimentalismo de um amor aos homens, à vida, à natureza capaz de fundar um conhecimento tocam o elo não-dual de amor e pensamento. Esse elo não-dual onde um se dá na retração e retraimento do outro, nunca aparece, podendo apenas transparecer na experiência de uma escuta do tempo-espaço da vida, de uma escuta do entre-viver. Essa escuta do entre-viver, que é um pensamento desde o amor, é nela mesmo trágica, pois descobre na máxima fraqueza a força da obscura luz de Eros.<sup>13</sup>

*Grande Sertão: Veredas* se mostra como elo não-dual de amor e pensamento. Essa é sua poética, por isso não é um projeto filosófico, não é uma teoria sociológica, não tem objetivos altruísticos, não é uma *performance* da linguagem, não é a contrapartida literária da erudição ou das crenças de Guimarães Rosa. Mas se for alguma dessas coisas, é só porque sua realização é fruto de um transbordamento, onde apenas o sentir (ou amar), o pensar, ou a dualidade são insuficientes para abranger a afetiva experiência que o favoreceu como narrativa da travessia do humano no homem que contempla cada uma daquelas possibilidades.

No transbordar surgem Diadorim e Riobaldo, Sertão, desde a manifestação e o retraimento que é jogo de todo encontro, ao terem coragem, coração, para dizer sim, entregarem-se à “escuta do tempo-espaço da vida”. No entanto, o que constitui o próprio

---

13. Transcrição de trecho do texto “A fala do amor em Heidegger”, não publicado, a partir de curso com o mesmo nome ministrado por Márcia Sá-Cavalcanti Schuback na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em março de 2006.

transbordamento – motor do movimento – permanece invisível, misterioso. Na correspondência com o tradutor alemão Mayer-Clausen, Rosa afirma que seus “livros são simples tentativas de rodear e devassar um pouquinho o mistério cósmico, esta coisa movente, impossível, perturbante, rebelde a qualquer lógica, que é a chamada “realidade”, que é a gente mesmo, o mundo, a vida” (2003, p.301) – algo próximo, portanto, à “Luz obscura de Eros”.

O encontro Diadorim e Riobaldo é princípio de realização da “realidade” – Sertão – que brilha a partir dessa estranha luminescência. Nessa consumação amorosa não existe individuação. Na repercussão de cada coisa, vibra o todo que acolhe, a evidência que esconde; e tudo que frutifica desta realidade, traz o sinal da originariedade, sendo exposição e retração: tanto mais se mostra e se deixa reconhecer, mais se oculta confuso. Assim, como um exemplo muito bom, desse balanço de aparição e retração, a partir do amor, se apresenta o que se encena no Guararavacã do Guacuí – e não por acaso, esse lugar mostra a Riobaldo o supra-sumo de realidade. Lá não é reprodução do Éden nem do Jardim das Delícias, nem de nenhum Paraíso Perdido, é só a “realidade”, aludida por Rosa, que repentina e enfaticamente se mostra em plenitude a Riobaldo, que se recolhe para vê-la e se ex(en)tasia<sup>14</sup> – “Ali era bom? Sossegava. Mas, tem horas em que me pergunto: se melhor não seja a gente tivesse de sair nunca do sertão. Ali era bonito, sim senhor.” (GSV, p.402).

Sem possuir nada de maravilhoso que destoasse de tantos outros recantos atravessados no decorrer das jornadas, que revezam períodos turbulentos e períodos calmos quando se aguarda ou descansa, ali, naquele tempo-espaco Guararavacã do Guacuí, antes denominado Nhã Tapera, depois do julgamento de Zé Bebelo, foi determinada uma espera. O nome tupi-guarani diz: nhã = parente, semelhante; ou, ouve... escuta – palavra para chamar atenção; e tapera = aldeia desfeita, que não existe mais<sup>15</sup>. Um lugar antigo, não corriqueiro, não habitual<sup>16</sup> – poderíamos acrescentar: que sinaliza, convida.

---

14. “Quem busca a verdade no esclarecimento, na iluminação, no êxtase, nunca haverá de encontrá-la, pois todo esforço nunca estanca, sempre distancia a verdade da não verdade. Eis porque quem procura nunca encontra. Todo êxtase ou é sempre êntase ou é ilusão” (LEÃO, 2007, p.10).

15. TIBIRIÇÁ, L.C. **Dicionário Tupi-Português**. São Paulo, Traço Editorial, 1984.

16. Riobaldo comenta que mais tarde esse mesmo lugar passa a ser conhecido como Caixerópolis “e passa a dar febres” (GSV, p.406). O que pode ser considerado irônico, lastimável, ou simplesmente só depõe sobre a sucessão e a indeterminação de todas as coisas. Infundamente mundos finitos dão lugar a mundos finitos, num movimento alheio às tentativas de fixação.

“O que, por começo, corria destino para a gente, ali, era: bondosos dias.” (GSV, p.403) Não se define na narrativa o que afinal o bando esperava, era um tempo que fluía e se usufruía.

Para Riobaldo, entretanto, na fluência e no gozo, se resguardava a passagem inesperada do pressentir para o saber do amor. Nele, naquele lugar, indiferenciação de tempo e espaço, a mesma potência erótica que realizava realidade, alcança um saber amoroso a partir do amor, que se não é capaz de apreendê-lo, pelo menos o rodeia, o devassa um pouquinho – conforme expectativa da poética rosiana. Desde a quietude, que é vazio de pessoas e silêncio, repleto na natureza, e da mais remota antiguidade, esse saber se impõe constituído como nonada – “Me lembrei do não-saber” (*idem*) – cujo enfrentamento requer muita coragem, porque mostra nossa pobreza, nosso desvalimento. “Eu tinha culpa de tudo, na minha vida, e não sabia como não ter. (...) E eu nem sabia mais o montante que queria, nem aonde eu extenso ia”. (GSV, p.404)

Mas porque esperava, e esperando se recolheu; porque buscava e escutava, Riobaldo pode mirar e ver; o segredo se entreabriu. O zelo de Diadorim o abrigava. O favorecimento do saber se compôs como a beleza e a limpidez do destinar que não é explicável, é vida para ser vivida. Daí, na harmonia que já o situava numa realidade renovada, Riobaldo se dispôs ao amor que é primeiro saber – o que vem a partir do nome.

E escutei o barulho, vindo do dentro do mato, de um macuco – sempre solerte. Era mês de macuco ainda passear solitário – macho e fêmea desemparelhados, cada um por si. E o macuco vinha andando, sarandando, **macucando**<sup>17</sup>: aquilo ele ciscava no chão, feito galinha de casa. Eu ri – “Vigia este, Diadorim!” – eu disse; pensei que Diadorim estivesse em voz de alcance. Ele não estava. O macuco me olhou, de cabecinha alta. Ele tinha vindo quase endireito em mim, por pouco entrou no rancho. Me olhou, rolou os olhos. Aquele pássaro procurava o quê? Vinha me pôr quebrantos. Eu podia dar nele um tiro certo. Mas retardei. Não dei. Peguei só num pé de espora, joguei no lado donde ele. Ele deu um susto, trazendo as asas para diante, feito quisesse esconder a cabeça, cambalhota fosse virar. Daí, caminhou primeiro até de costas, fugiu-se, entrou outra vez no mato, vero, foi caçar poleiro para o bom adormecer.

O nome de Diadorim, que eu tinha falado, permaneceu em mim. Me abracei com ele. Mel se sente é todo lambente – “Diadorim, meu amor...” Como era que eu podia dizer aquilo? Explico ao senhor: como se drede fosse para eu não ter vergonha maior, o pensamento dele que em mim escorreu figurava diferente, um Diadorim assim meio singular, por fantasma, apartado completo do viver comum, desmisturado de todos, de todas as outras pessoas – como quando a chuva entre-onde-os-campos. Um Diadorim só para mim. Tudo tem seus mistérios. Eu não sabia. Mas, com minha mente, eu abraçava com meu corpo aquele Diadorim - que não era de verdade. Não era? (GSV, p.409)

---

17. Grifo nosso.



Do pressentimento que era de verdade sim, que era o próprio Diadorim existente e real que amava, um outro saber se oferecia. Nessa suspensão, Riobaldo pode, então, avançar para o saber mais difícil: descobrir que Diadorim que lhe dera a vida, que lhe ensinara o que sabia e não sabia, a quem devia tudo que era e viria a ser, seu destino clareado; aquele a quem devotava amor pela origem presenteada – não estava à mão, não podia ouvi-lo nem estava ali para vê-lo, sua proximidade era distância e sua presença era feita de ausência – como deus não é entificável, como toda epifania é criptofania, “... como se o obedecer do amor não fosse sempre ao contrário...” (GSV, p.411)

O que dizer do saber que decorre dessas palavras? Inicialmente é necessário reconhecer nelas um sentir. A partir da poética de Guimarães Rosa, se reúne sensibilidade e saber, amor e pensamento. “A sabedoria é saber e prudência que nascem do coração” (DGL, p.57). Não pode ser aprendida, e talvez nem faça sentido, se for de alguma maneira, objetivada. Viver, escutar a vida, já é se lançar num caminho de sabedoria.

Na poesia da matéria vertente de Riobaldo a poética rosiana encontra um modo de ressoar o desdobramento da experiência que é viver como sentir e pensar, na repercussão do verso “o que em mim sente, ‘stá pensando”. No entanto, como sustentar essa coalescência? Ou ainda:

Como é que se pode pensar toda hora nos novíssimos, a gente estando ocupado com estes negócios gerais? Tudo o que já foi, é o começo do que vai vir, toda a hora a gente está num cômputo. Eu penso é assim, na paridade. O demônio na rua... Viver é muito perigoso; e não é não. Nem sei explicar estas coisas. Um sentir é o do sentente, mas outro é o do sentidor. (GSV, p.440)

O que distingue o “sentente” do “sentidor” é coisa que dá a pensar. Associando essa diferenciação a outros versos pessoanos<sup>18</sup>, o relacionamos ao sentir do poeta, enquanto sentir do fingidor que finge tão completamente, que finge sentir a dor que deveras sente. É uma estranha encruzilhada. O “sentente”, para quem a dor seria fingimento, é afinal dor verdadeira, torna-o “sentidor”. O que aparece como oposição se transmuta, e já não há um lado do “se ocupar dos negócios gerais” e do “sentente”, e outro do “pensar nos novíssimos” e do “sentidor”. Por isso não há como evitar o perigoso que é a vida, isto é, fugir do risco a partir do puro sentimento, ou do reto pensamento. Só o que resta é enfrentar o perigo, isto é, a partir do tempero que reúne o perigoso sentir e o perigoso pensar descobrir que desde a própria vida, “viver é muito perigoso; e não é não.”

---

18. “Autopsicografia”, **Mensagem**.

## Capítulo 2. Riobaldo e Diadorim: encontro erótico na contrariedade

*Diadorim – ele ia para uma banda, eu para outra, diferente;  
que nem, dos brejos dos Gerais,  
sai uma vereda para o nascente e outra para o poente,  
riachinhos que se apartam de vez,  
mas correndo, claramente, na sombra de seus buritizais...*

Diadorim ensinou Riobaldo a apreciar as quisquilhas da natureza (GSV, p.33). Quisquilhas são coisas insignificantes, desprezíveis, que passam despercebidas, sem utilidade, sem valia. E quisquilhas da natureza seriam as coisas naturais que de tão gratuitas nem observamos, de tão próximas nem cuidamos. “... à parada pouca coisa”: não os grandes prodígios que a natureza nos maravilha, os fenômenos imensos que nos atemorizam, mas coisas mínimas como uma leve brisa (uma “brisbrisa”), o “chim dos grilos”, um matinho, uma florzinha – que necessariamente devem ser chamadas no diminutivo de modo a não arranhar sua delicadeza, nem corromper sua essência de ninharia. Essas coisas pequenas, como os *fioretti* de São Francisco e seus primeiros companheiros, são um dos presentes de Diadorim a Riobaldo, desde a travessia originária do rio São Francisco, coincidentemente nomeado. Mas assim como os *fioretti*, são originalmente “Atos”, gesta de atos heróicos, conforme lemos em Hermógenes Harada<sup>19</sup>, o nonada em que Riobaldo se inicia através de Diadorim, é partida na sua vida para um desdobrar de feitos, um percurso de experiências. Encantado, olhando pela primeira vez para as muitas quisquilhas, “belezas sem dono” (GSV, p.29) que Diadorim lhe apresentava, no interior da canoinha, de repente Riobaldo é surpreendido com aquela palavra “Atravessa!”, que os joga no centro do turbilhão, no abismo e vertigem de estar no encontro das águas calmas de um rio pequeno com a voracidade das águas de um rio grande.

As florezinhas convocam à travessia e tudo que a partir dela advém, e Riobaldo, meio aterrorizado, meio enlevado, instalado de “pinto em ovo” (GSV, p.139) na canoa aceita o convite e se entrega ao atravessamento – o que faz dele um bem-aventurado; e aí, novamente, recorremos à indicação de Hermógenes Harada para esta expressão: “em vez de entender a

---

<sup>19</sup> “*I fioretti* é tradução do livro *Actus beati Francisci et sociorum eius (Actus)* para a língua italiana vulgar, feita entre 1370 e 1390. O tradutor não é conhecido. *Actus* foi composto em latim, entre 1327 e 1390, por um Frei Ugolino Boniscambi di Monte Santa Maria. Cf. Harada, Hermógenes. **Em Comentando I Fioretti, Reflexões franciscanas intempestivas**, Bragança Paulista, IFAN e Editora Universitária São Francisco, 2006”, *apud*, Mess, Leonardo e Pizzolante, Rômulo. **O presente do filósofo**, Rio de Janeiro, Editora Mauad, 2008, p.23.

qualificação ‘bem-aventurado’ como titulação, é mais interessante interpretá-la como índice de pessoas que se arriscaram bem na aventura do destinar-se da História de sua alma como existência.” (2008, p.28). Diadorim, ao mostrar afetuosamente, as quisquilhas da natureza a Riobaldo – o que implica introdução ao apreciar, lhe inicia na própria vida – enquanto quisquilha, no nada de sentido que nos dá sentido. E vida não como um dado, alguma coisa que está pronta e acabada, mas ao contrário, como algo que se tem que percorrer, o que Diadorim oferece a Riobaldo é a afeição à aventura, à coragem, valentia movida pelo coração, de arriscar-se no caminho. Isso é seu destino. Diadorim oferece a Riobaldo a afeição ao seu destino na trilha das quisquilhas que perfazem sua existência desde a natureza, e neste movimento o que vai sendo oferecido são as coisas todas do sertão, aliás o grande sertão na sua totalidade e nas suas minúsculas e insignificantes partículas, integradas harmonicamente, como caminhos a percorrer, veredas possíveis, travessias.

A bem-aventurança de encontrar-se em travessia é uma graça, um presente com que Diadorim ensina e inicia Riobaldo. Na verdade, nas nuances que se interpõem entre as palavras graça e presente, se situa Diadorim. Dom, dádiva, favor, oferta, mas também beleza, encanto, bondade, virtude bordejando o sublime – mas tudo oriundo da dedicação às quisquilhas, ou seja, não o que ruma para o monumental e esplendoroso, mas o que se funda naquilo que é mais despojado, no pudor, no retraimento.

O presente é tanto mais eficaz como presente, se não deixa transparecer sua natureza, isto é, se com sua presença não se sobrepõe e ofusca o presente. Assim, a gratuidade, ou seja, o ser de graça é a nobreza e a essência mais profunda do presente. O melhor presenteador é aquele que se esconde e não compete com o presente, e não requer reconhecimento nem gratidão, ou melhor, cujo reconhecimento e gratidão se justificam no acolhimento do gesto de receber. E é nesse encontro perfeito de agraciar e receber a graça que estão Riobaldo e Diadorim em bem-aventurança, como mútuo destinar.

Na tese denomino o encontro dos dois de erótico, no sentido cosmogônico do termo, isto é, união engendrando um terceiro que excede um e outro do par, inaugurante de presença original. A obra *Grande Sertão: Veredas* é seu fruto mais aparente, o que está na superfície e colhemos como trama e cena, dramaturgia dos personagens, forma e figuração, espetáculo: aquilo que é oferecido aos que se aproximam e abrem-se à sua grandeza, na demanda de uma leitura que é travessia. Riobaldo e Diadorim, protagonisticamente presentes nesse encontro erótico único, são os presenteadores. A partir de amor tão genuíno, na narrativa de Riobaldo os acontecimentos transcendem sua ordinariedade, as coisas se sutilizam na visão, a

abordagem se diferencia, já não é mais o mesmo sertão nem os mesmos homens que são mostrados, a natureza resplandece.

Mas *Grande sertão: Veredas* não é uma estória de amor, ou pelo menos não é uma estória de amor como usualmente essa classificação é empregada. O encontro erótico que apresenta não é o de dois sujeitos amantes-amados que se enamoram e efetivam ou não sua união. O que é prioritário nesse encontro, concebido como atração e enlace amoroso, não é o sucesso da realização dificultado pelo fato de que a mulher está travestida de homem, inclusive racionalmente compreendidos, os impedimentos intercorrentes à trama nem são suficientes para esclarecer a natureza dessa impossibilidade – em muitos momentos no seu convívio Diadorim poderia ter revelado a Riobaldo os segredos de sua feminilidade.

Ocorre que, ao contrário, a abdicação da compreensão racional subjacente à convencional partição de gêneros é essencial para que o amor aconteça como totalidade poética<sup>20</sup>. Riobaldo e Diadorim necessariamente abdicam de uma realização amorosa ordinária, pois é da retração de cada um, a seu modo, que é gerado o mundo Sertão poeticamente habitado, num ilimitado espaço-tempo de possibilidades.

Riobaldo e Diadorim se entregam à sua mútua destinação como totalidade, no que se denomina “outrar-se”, isto é, difundir-se nas coisas, não por projeção, nem por abrir-se ao outro preservado na sua outridade, mas no deixar-se invadir, no ser tomado e possuído pelas coisas, na distensão dos limites até o evanescer das fronteiras de sua própria dimensão, ou seja, no abolir da relação sujeito-objeto, e fundação do todo em comunhão.

Distintamente, Riobaldo e Diadorim se excedem nesse sentido. Na destinação comum, a travessia é solitária, e daí se dimensiona a singularidade de cada um que se afirma na tensão com a contrária diferença. Enquanto Riobaldo, em ascese, se dirige comprometido com a lucidez no jogo claro-escuro da linguagem, nas metamorfoses e metáforas da narrativa poética, Diadorim contrariamente ruma ao obscurecimento, aprofundando o mistério, guiado pelo silêncio, pela invisibilidade, promovendo uma claridade insondável.<sup>21</sup> Da travessia inaugural do rio São Francisco à batalha do Paredão é cumprido esse percurso – ambos

---

20. Não cabendo igualmente a Diadorim a classificação andrógina. Como se verá adiante, por mais estranho que seja, Diadorim não é simultaneamente do sexo masculino e feminino, nem uma mistura equilibrada de ambos, nem é assexuado.

21. No movimento de anábase – ascensional – e de catábase – descida aos Infernos, não há ponto de chegada, mas sim prepondera a força mobilizadora como essência do trajeto. Desse modo pode-se dizer que ambos coincidem e se assemelham como possibilidades constitutivas da experiência humana.

compartilham a experiência de êxtase e destituição do estatuto da subjetividade, essa é a medida do encontro erótico.

Nesse sentido, a experiência de Diadorim realiza plenamente a doação, pois ao mesmo tempo em que compartilha do encontro agraciador com Riobaldo, ao participar intensificando na sua singularidade um caminho de absoluta renúncia, isto é ao se essencializar outrando-se amor e obscuridade, Diadorim encarna o próprio Eros da distância.<sup>22</sup>

Por ser verdadeiramente geração amorosa e não apenas uma *performance* literária, uma invenção artificial armada de recursos; por ser e se oferecer como fruto doado do encontro erótico, *Grande sertão: Veredas* se constitui como tal. Não tematiza o amor, mas é fundado no amor; não fala sobre o amor, mas fala a partir do amor, onde a força amorosa não se destaca do encontro. Também Diadorim e Riobaldo são a partir do amor. Quem era Diadorim antes do encontro amoroso com Riobaldo? Qual seria o destino de Riobaldo se não encontrasse Diadorim? São perguntas equivocadas. Quem é o jagunço Riobaldo, quem é Diadorim, são questões sempre em vias de desvelamento. Algo que não se obtém, não se realiza como dado, mas está sempre em processo vital de realização. Também não é o sertão que se transforma. O sertão não deixa de ser aquilo que é – suas características físicas, sociológicas, geográficas, antropológicas mantêm-se intactas.

O que na obra aparece como geração amorosa é um sertão impensado originário, radicalmente novo, porque contém todas as vivências e o que excede a elas – essa é a radicalidade do novo. Não são as vivências que mudam: a jagunçagem continua, a violência da guerra, a dureza da vida dos catrumanos, a aparência dos passarinhos, como a delicadeza do manuelzinho-da-croa, a situação enigmática de Diadorim, a situação duvidosa de Riobaldo. O que se transforma é o sentido que cada uma dessas circunstâncias assume. Jagunçagem se transforma num movimento de vida, uma força de envolvimento. A violência

---

<sup>22</sup> “Eros semeia, cultiva e frutifica na ausência. Só a partir do que a distância propicia se abre o espaço de ligação ao possível, onde vigora o incriado que eroticamente vem à tona. Na distância, conhece-se o apenas presumido. Eros atua, não nas partes em separado, mas na presumível união que vem informada na ausência, do que foi indistinta união. Eros irrompe na memória da juntura que permanece no cindido. A originariedade indivisa em reminiscência antecipa a religação só operável pela potência de Eros. Símbolo máximo porque o mais gerador – tanto não é identificado com qualquer um dos termos da paridade separados que une, como não pode ser confundido com a mera conjunção destas partes. Eros só subsiste na mútua e completa integração, ou seja, na geração de um “todo” – um “terceiro” discernível e na eliminação das parcialidades. Portanto, traz a indistinção, por um lado, e o acréscimo, por outro. Quando um casal se une para gerar um filho, o fruto da conjunção não é a adição de dois separados que se uniram. Eros não se coaduna à busca e manutenção das individualidades, e dele o que é gerado em comunhão é Ser em existência própria e única. Eros é potência que confere presença. “Eroticamente ligados, dois entes vivem na unidade que lhes não consente falarem de “ti” e de “mim””<sup>22</sup> (SOUSA, 1980, p.48).” (ALBERNAZ, 2004, p. 148)

da guerra se assume tanto na sua brutalidade, como na urgência de vida que requisita. E cada uma dessas coisas assoma e reverbera na narrativa, seja nas experiências singulares, ou no estatuto inaugurador do encontro, gerador de um todo a cada vez renovado.

Riobaldo e Diadorim se harmonizam com tudo o que os cerca, não como um arredor exclusivo, mas como princípios que irradiam sentido a ser interpretado. Na passagem por eles, as coisas readquirem sua própria essência de ser e, ao mesmo tempo, nesse movimento de ser tomado pelas coisas, Riobaldo e Diadorim se constituem.

Não há um Riobaldo pretérito, um Diadorim presente, um Riobaldo-Diadorim futuro – poeticamente vem à tona uma duração, uma temporalidade que abarca todas as possibilidades como possíveis. Não há decisão e escolha de uma vida, mas obediência à vida que se oferece. A travessia não é o abandono de uma margem para chegar à margem adiante. A travessia é ela mesma o sentido. Atravessar é o sentido. Descobrir-se sertão é alguma coisa que aos poucos vai aparecendo para Riobaldo, porque já esteja presente desde sempre na narrativa. Essa disposição torna-se seu fundamento.

Jagunço é aquele que habita sertão; sua subjetividade se extravia para entrega ao todo. É um processo de idas e vindas, errâncias, des-viar-se e enviar-se no sentido de enredamento no desconhecido que podemos acompanhar, dada a intimidade que move eu-narrado e eu-narrante em um dizer impregnado da vertência temporal que não distingue o já ter sido do por vir. Riobaldo pode descobrir ter nascido para ser jagunço, re-conhecendo-se jagunço conforme vai sendo. Esse reconhecimento diz que ser jagunço não é alguma coisa excepcional que incide na existência, e que a partir de um determinado momento caracteriza um homem.

Ser jagunço é caminho de vir a ser homem. É abdicar o projeto de afirmação de um “eu” fechado em si, para jogar-se nas múltiplas possibilidades do sendo, a partir de um envio no totalizar-se operado no amor que se abre ao sertão. Riobaldo se constitui, assim, no movimento de perseguição daquele que é, onde o humano se conquista e se desvela no desempenho que provém da permanente destituição.

Também Diadorim predispõe-se à destituição, que nele se manifesta como destino de renúncia, retraimento no que “através” – *diá* – dele se doa. Outrado amor, o que amorosamente se dá, é Diadorim propriamente quem oferece<sup>23</sup>. Diadorim é a própria originariedade do amor, é a partir dele que o encontro se eterniza como doação. Diadorim é aquele que convida e chama ao encontro, que se opera a partir da beleza e do amor. Desde

---

23.

Diadorim o que na obra se desdobra é a vida do sertão como beleza e afeto enquanto fundadores inaugurais e propiciadores.

“...amor é a gente querendo achar o que é da gente.” (GSV, p.510)

No primeiro item do capítulo, procuramos perceber Diadorim, na sua proveniência fundada na ocultação, alcançável somente através de indícios, sinais dispersos, afetuosamente recolhidos por Riobaldo. O que gera o retraimento de Diadorim, isto que lhe é mais próprio, é a renúncia convertida em doação, presença presentificada e recebida, por Riobaldo.

A força do encontro se harmoniza de modo que a travessia aparece, em condomínio, como revelação e libertação. Gerando-se a obra como convite à travessia na exposição da experiência não “de” Riobaldo e Diadorim, mas na própria experiência de ser, *Grande sertão: Veredas* não lança o homem no encontro do amor nem de sua humanidade, mas na alegria e na dor que suporta o caminho – é do que trata o segundo item.

Inicia o capítulo uma leitura da travessia originária do São Francisco, desde o porto do rio de Janeiro, onde o destino do dom de amor se abre; e finaliza, com o episódio da batalha do Paredão, onde a morte de Diadorim se cumpre radicalmente como destinação de transcendência e nadificação que só àquele que se outra como o próprio amor é concedido.

## GRANDE SERTÃO: ABERTURA

Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a **matéria vertente**<sup>24</sup>. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para más ações estranhas, é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe! (...) Antes conto as coisas que formaram passado para mim com mais pertença. Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas – e só essas poucas veredas, veredazinhas. (GSV, p.134).

Duas intuições antecedem o que chamamos “abertura”. A primeira, da “matéria vertente”; a segunda, das “veredazinhas”. “A gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe.” O que é que a gente não sabe? Riobaldo diz: “Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Ninguém ainda não sabe.” A gente não sabe do que nos pertence por direito, a gente não sabe do mundo, a gente não sabe do homem-mundo que somos. Da gente mesmo no mundo – não o mundo separado – mas da gente no meio do

---

<sup>24</sup> Grifo nosso.

mundo, da gente-mundo. O sertanejo faz aparecer o sertão, o sertão são sertanejos – como homem que é sempre aparecer de mundo e mundo que é aparecer de homens. As características que descrevem seu viver não são decorrência, nem condição para a vida que surge.

“Matéria vertente” é isso: homem-mundo, homem jorrado no mundo: “do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder”. Tanto o medo como a coragem nos conduz, a “gã” não depende de uma decisão. Como “matéria vertente” somos de um modo radical que prescinde o saber, que é pertença de direito. Riobaldo diz que vai contar essa pertença. Vai contar que mundo é esse que aparece. “Veredazinha” de cada um, nosso caminho, clarividência que nos coloca no intercurso originante de nós mesmos. Não se trata de interioridade, de subjetividade, de ensimesmamento. Trata-se sempre de experiência de homem-mundo, essa que nos cabe por direito, essa que somos. A todos, e a cada um solitariamente, como “veredazinha”. Anteceder a abertura com esses dois anúncios confere mais sentido ao que virá, o que vai ser contado.

A “matéria vertente” e a “veredazinha” sendo apossadas, Riobaldo se apossa do que é seu. “Antes conto as coisas que formaram passado para mim com mais pertença”. A gente só pode se apossar do que é nosso, por direito. A pertença antecede e define qualquer pertencimento. Pertencemos ao que nos pertence. A “matéria vertente” e a “veredazinha” pertencem a Riobaldo, e Riobaldo é pertença de ambas, “(...) más ações estranhas” são aquelas que nos afastam do que somos e nos encaminham ao que não nos pertence. Na passagem que se segue abrem-se, por força do misterioso medo e coragem, as “veredazinhas” por onde brota a “matéria vertente”.

“Foi um fato que se deu, um dia, se abriu. O primeiro.” Essa afirmação designa o originário que projeta o arranque e mantém a força de radicalidade e de advento. O acontecimento que se abre nesta passagem aparece não no início, mas no decorrer da narração, não é um recurso de *flash-back*, é a manifestação do princípio de existência do que vinha sendo e do que sempre será narrado, diretamente pertinente à “matéria vertente” e à “veredazinha”, ou seja, o que atravessa e perfaz a narração.

O que é o princípio de existência desse homem-mundo, de Riobaldo, dessa travessia, dessa narração? Alguma coisa dela já se apresentou, já decorreu, mas no que se mostra muito mais se esconde. Dentre tantos fatos e dias, um fato que se dá, supera o eventual, um dia que se abre, é aquele que suplanta tudo que é dia-a-dia.



O primeiro fato e o primeiro dia não precedem cronologicamente; são possibilidades de todos os fatos que sucedem ou não, e de todos os dias e noites. Nele – o primeiro – está Riobaldo, e o Menino. Na sua aproximação e conjunção, e somente entre os dois, dá-se o essencial do acontecimento, mundo se mostra – alguma coisa aparece e se manifesta. Homem-mundo desconhecido, não sabido, mas que apossa e é apossado e por isso se apresenta como primeiro. No anúncio se encontra a revelação do sentido que é preciso, porque toda a revelação é breve, mas se propaga, não se esgota em entendimento. É na extensão da narração que se dá a conhecer, renova os constituintes da razão, mostra sua relevância.

Riobaldo quase menino, no que se chama porto, apesar de ser quase só um barranco, próximo ao entroncamento do rio de Janeiro com o São Francisco, observando o movimento, as canoas, os homens carregando e negociando, recém curado de uma doença, esmolando no cumprimento da promessa feita pela mãe de rezar missa e encher uma cumbuca de dinheiro para ser lançada rio abaixo. Nesse lugar e nessa contemplação de tudo, Riobaldo se encontra à espera. O ato de esmolar de Riobaldo, de estar com a sacola na mão, é disposição plena de espera, sem esperança nem expectativa, perpetuada no dinheiro arrecadado, que dividido, se destina a envio, a perspectiva, metade para missa, metade para difundir-se no rio. “E esperava por lá, naquele parado, raro que alguém vinha. Mas eu gostava, queria novidade quieta para meus olhos.” (GSV, p.136).

Geralmente a novidade é recebida com excitação e não com quietude, sua espera costuma ser sobressaltada, cheia de expectativas. A novidade que Riobaldo testemunha parece muito mais a reinstalação perene de um novo que não assusta, que recupera o estranho no familiar, com brandura e leveza. Riobaldo se encontra tranqüilo nessa espera. Ao “parado” e ao “raro” responde com uma espera afetuosa. Acredita e insiste na espera; sem estar esperançoso, sem estar desesperado. Convalescente, espera o regresso de sua força, faz da sua fraqueza uma espera. A renúncia a desafios maiores de aventura no lugar – “De descer o barranco, me dava receio” (*idem*) – , é compensada pelo cuidado, pela afeição, por um modo de se ater e se entregar às coisas pela contemplação, como uma simpatia e uma fragilidade que se associam.

Isso é disposição de espera. Esperar é prescindir de alcançar algo, é alcançar mesmo sem que se saiba o que se está alcançando, é pequeno e gratuito como uma “veredazinha”. É então que algo aparece: “No terceiro ou quarto dia (. . .) Dois ou três homens de fora . . .” (*idem*). Uma possível novidade, alguma coisa que se destaca, mais pessoas e um

estremecimento no “parado”: o carregamento, um movimento se realizando. Se Riobaldo não estivesse à espera não distinguiria essa pequena nova. Mas é com a afeição aludida que observa e repara em tudo, com atenção nota as sutilezas e a propriedade de cada detalhe da vida que se desenrola serena dentro da paisagem, com zelo percebe as minúcias de tudo que é mundo, natureza e homens em seus fazeres.

Riobaldo mede a importância de cada coisa, descobre e aponta cada relevância, sem hierarquizar um fato de outro, sem desmerecimento de coisa alguma. Assim já é Riobaldo, antes de na narração mesmo narrar-se? Riobaldo existe anterior à narração? A narração e o acontecimento narrado são distinguíveis? Riobaldo existe desde a narração, a partir dela se constitui como perspectiva no tempo que é interior ao narrado. Então, é possível afirmar mais uma vez que Riobaldo, menino, no porto, esmolando, encontra-se à espera. Vai recolhendo a si mesmo, vai recolhendo vida, “matéria vertente”.

Nesse meio é que se dá o fato, abre-se o dia, o primeiro já anunciado. Riobaldo vê e imediatamente se aproxima do Menino. E é de se perguntar: que olhos, que corpo é esse tão poderoso e capaz de dar sucessão ao fato, ao dia? Seria a situação propícia, ou é o destinado que nunca se saberá? Nessa entrada primeira, a surpresa e a impressão marcante se equivalem, como se do tudo recolhido, o todo esperado aparecesse de rompante.

Para o menino não apenas olha, mas também se encaminha; e se transforma inteiramente em escuta e apreensão do Menino que viria: “Não se mexeu. Antes fui eu que vim para perto dele. Então ele foi me dizendo, com voz muito natural, que....Aquilo ia dizendo, e era um menino bonito, claro, com a testa alta e os olhos aos-grandes, verdes” (GSV, p.137). A fala, a aparência, o que diz, se mostra coeso, claramente distinguível e único. A visão de Riobaldo já antes tão atenta, tão minuciosa, se detém no menino, como se aquela aparição pudesse elucidar sua presença, como se justificasse também ele mesmo, Riobaldo, que antes acompanhávamos.

O menino vai surgindo pelas palavras de Riobaldo no que é sua feição, nos seus gestos, nas coisas que conta de si, do seu mundo. A narração gera o menino e nele se enreda, admirada da criação. O que é se mostra concomitante ao que não é, assim o Menino fala intimamente do “lugar chamado Os-Porcos, meio-mundo diverso, onde não tinha nascido”; e segundo Riobaldo, “parecesse que tinha vergonha, de estarem comprando aquele arroz..” (*idem*) Por que seria? – mais adiante na narração, Riobaldo também vai ter vergonha de estar esmolando.

A vergonha assinala não o que é, mas o que não é. Tudo é a preparação do encontro, mas não é a decisão de compra do arroz, naquele porto, feita pelo tio do menino, a partir da morte de sua tia; nem a promessa do esmolar feita pela mãe de Riobaldo, como agradecimento pela cura da doença, nesse mesmo porto, lugar de pedir esmola, que os destinarão. Nesses atos está só o fortuito, não o fato que se deu, o dia que se abriu, o primeiro. Onde atua o destino? Como reconhecer o destino no casual? Como compreender o destino, não distinto e concebido a partir de forças alheias à realidade, mas jogando com ela, ambos compactuados e mutuamente constituídos? Realidade, acaso e destinação nem sempre parecerão se opor. Um poderá participar no obscurecimento do outro.

O modo misterioso da aparição do menino se reforça na necessidade da afirmação presente do Riobaldo narrador que diz que o tal lugar, da não-nascença, mas da possível e comprovável moradia, existe mesmo. Morar e nascer não são o mesmo, talvez aqui morar seja menos que nascer, quer dizer, talvez o mínimo acessível. Sabemos que Riobaldo ainda irá até Os-Porcos à procura de rastros de Diadorim e lá achará alguma coisa – algo entre o nascer e o morar?

Cresce, então, desmesurado, o afeto e toda a circunstância anterior se converte em coração receptor. Não mais surpresa, mas encantamento, não mais impressão, mas fascínio levam Riobaldo a uma distinção completamente original. O que Riobaldo encontra no menino se diferencia de tudo que ele conhecia, mas a diferença não é uma coisa que se separa destoante ao contrário, vem da “voz natural” (*idem*), “(...) sem mudança, nem intenção, sem sobejo de esforço (...)” (GSV, p.138). Natural como o plenamente próprio, sem nada que exceda ou minimize, sem nada que discorde “fazia de conversar uma conversinha adulta e antiga” (*idem*), fruto do ruminar mais primitivo das palavras humanas, como a instauração primordial de nomes e falas que fundam as primeiras conversas que só podem se fazer com vigor e maturidade, “jeito de siso” (*idem*) Simultâneo à “novidade quieta para seus olhos” (GSV, p.136) que dizia gostar (absorção do levemente estranho no familiar), a intuição desse verdadeiro novo – “como nunca por ninguém eu tinha sentido (...) muito diferente” (GSV, p.138) o preenche por inteiro. “Fui recebendo em mim um desejo de que ele não fosse mais embora, mas ficasse, sobre as horas, e assim como estava sendo, sem parolagem miúda, sem brincadeira – só meu companheiro amigo desconhecido.”. (*idem*) Abrir e receber como disposição do afeto é aceitar e recolher o desconhecido, cegamente franquear a entrada e abrigar, confiar sendo um modo de não precisar de ver e saber, de não ver e ignorar, o modo

mais completo de acatar. Afeição é sentimento, simpatia em coincidência de modos. “Senti, modo meu de menino, que ele também se simpatizava a já comigo.” (*idem*).

Riobaldo se deixa, então, conduzir pelo menino. Aceita o convite para o passeio de canoa, a mão para descer o barranco. A simpatia e a confiança se convertem em deixar-se conduzir, o que não é governo e obrigação de obediência, mas favorecimento de um caminho, como na condução do guia de um cego. À condução, Riobaldo “só podia responder que sim” (*idem*). É a partir de uma possível cegueira que Riobaldo é capaz de distinguir a verdade que domina a “voz natural, o realce da simplicidade” (*idem*), propriedade que marca cada gesto do menino, assim como a compra da merenda com dinheiro seu, o passear sem pedir licença ao tio.

Não há nisso nenhum arroubo, nenhuma representação, é só a conformidade das atitudes condizentes da vontade e da ação clara e justa. Nesse ponto é que se estabelece uma espécie de correspondência entre o menino e Riobaldo: seu reconhecimento e plena recepção àquele movimento do menino correspondem à limpidez da verdade deste, sua cegueira está a altura da naturalidade e da simplicidade daquele. A cegueira é nesse caso o mais possante recurso de receber a verdade da simplicidade e naturalidade. O menino não pede nem declara nada a Riobaldo – só se manifesta como é – e o seu oferecimento. Por outro lado, não vem acompanhado de nenhuma promessa, é quase indiscernível: primeiro pergunta se Riobaldo vinha com ele no passeio, depois lhe estende a mão para ajudar a descer o barranco, ou seja, nada que Riobaldo mesmo já não dispunha – a possibilidade de sair a passeio de canoa, de descer o barranco – que recusava por nem vê-las. É um convite muito sutil e requer algo muito especial, a aceitação mesmo por isso que estamos chamando de cegueira. A partir dela Riobaldo repara e aprecia também que no menino tudo desmentia pressa. Intui que na velocidade apressada as coisas perdem seu sentido, invalidam sua verdade. Assim, também sem pressa Riobaldo aceita o convite para o passeio de canoa, vai sem calcular, sem medir, vai cego.

A entrega é de corpo inteiro, ou seja, nela até a fissura é constituinte, o receio de Riobaldo, sua sensação de insegurança, sua perturbação, não abalam a integridade. Riobaldo é então estrangeiro, sua compreensão das canoas é comparável à difícil introdução numa língua conhecida insuficientemente. Sabe das canoas muito pouco, que havia umas carregadas, outras não, que umas eram limpas e sem água, outras não, um conhecimento ingênuo e incipiente. Entretanto, a despeito disso e característico à disposição da entrega, Riobaldo se instala naquela escolhida, “de pinto em ovo” (GSV, p.139), frente à frente ao menino. Tão

pouco que ele havia recolhido para esta inteireza de gesto, apenas a mão e o esboço de convite do menino, que disse que ia, e perguntou se ele também iria.

É certo que a mão que lhe era estendida era “bonita, macia e quente” (*idem*), mas mesmo por se curvar a isso, Riobaldo se sentia confuso. O que o retinha e sustentava? “(...) aqueles esmerados esmertes olhos, botados verdes, de folhudas pestanas, [que] luziam um efeito de calma (...)”? (*idem*) Uns olhos podem muito? Talvez sim, principalmente para quem é, e se sabe, cego. A segurança, sua mãe e suas certezas, sua vida até então é posta à parte para que pudesse estar inteiro junto ao menino. O ato de esmolar transforma seu sentido para estar a esmo – palavra ambígua, que sozinha significa avaliação, mas precedida pela preposição “a”, vira acaso, ausência de rumo. Qual seria a natureza do esmo de Riobaldo?

Advém, então, algo inteiramente novo, um acontecimento dentro do acontecimento que já se desenvolvia: Riobaldo vê pela primeira vez o que já tinha visto muitas vezes. Vê de um jeito diferenciado e singular o mundo que a partir dele se irradia, e com ele se confunde; e com a mesma carga de dessemelhança que vinha atribuindo a sua visão do menino, como se ele contaminasse tudo com a sua originalidade, Riobaldo “subitamente” vê flores e animais e as águas, em uma oferta de visão única que fica com ele para sempre. “Não me esqueci de nada, o senhor vê. Aquele menino, como eu ia poder deslembrar”? (GSV, p.140). Riobaldo parece ir se desligando aos poucos de uma situação que se encontrava anteriormente relacionada ao surgimento do menino, e que se referia ao mês de maio, a compra de arroz, a circunstância de plantar ou não plantar, para adentrar numa realidade outra, oculta dentro daquela, de sua aparição e do que gratuitamente se mostra como deslumbrante descoberta.

A força daquela aparição não cessa de surtir espanto e admiração, e desde sua dessemelhança mesmo, começa a revelar uma unicidade apreensível – “Comparável um suave de ser, mas asseado e forte” (*idem*) se junta ao natural e à simplicidade próprios do menino, liga-se à harmonia da vontade e da ação medidas e orientadas pela justeza e claridade. Sem aspereza, e densamente, o ser do menino flui ao lugar que é seu, e no qual se encontra inteiro. Riobaldo observa e se encanta com o menino nessa completude, sem intervalo e sem ruptura, com uma coesão que sua aparência bem retratava: “As roupas mesmas não tinham nódoa, nem amarrotado nenhum, não fuxicavam.” (*idem*). Junta a isso a pouca fala do menino e o modo como “via que estava apreciando o ar do tempo ...” (*idem*). Ter “nódoa e amarrotado” é o freqüente, assim como o “fuxicar”, esse incômodo de ser quem se é, de se incompatibilizar consigo mesmo.

Sem necessidade de palavras esclarecedoras, o Menino “aprecia o ar do tempo”, ou seja, não busca passado, nem presente, nem futuro, mas se encontra no domínio da atualidade, da incidência perfeita no momento. Riobaldo vê muito bem como esse menino é incomum: “(...) um cheiro bom sem cheiro nenhum sensível”. (*idem*), totalmente único, porque tudo que tem um cheiro bom, geralmente cheira bem, a ausência de cheiro é a presença de um cheiro ainda nunca cheirado, inalcançável à sensibilidade habitual. “Eu queria que ele gostasse de mim”. (*idem*). Ao fazer essa afirmação Riobaldo tanto mostra a decorrência de um princípio de aprendizagem, isto é, a afiliação e a aderência ao que desvenda como o ser do menino, quanto, por outro lado, demonstra o processo que principia, um caminho todo por fazer, rumo ao seu próprio ser.

Ir ao encontro do outro, sempre acaba por nos enviar no sentido de nós mesmos. Será consigo próprio que estará frente à frente, ao se ver ante a imensidão do rio São Francisco – “de repente, aquela terrível água de largura: imensidade.” (*idem*). Não há nada mais assustador e enorme do que se encontrar ante si mesmo: de tudo, o mais contraditoriamente conhecido e estranho, seguro e incerto. “Medo maior que se tem, é de vir canoando num ribeirãozinho, e dar, sem espera, no corpo dum rio grande. Até pelo mudar.” (*idem*).

Da novidade quieta à inovação radical, Riobaldo dá um salto de adesão à vida, à existência, porque ante a radicalidade do verdadeiramente novo não é possível manter-se alheio ou distante, o originário exige uma participação. O encontro “no corpo dum rio grande” só se dá para quem vinha “canoando num ribeirãozinho”, aí se acha a fraqueza de Riobaldo, todo a espera. Depois da experiência do encontro, Riobaldo torna-se similar ao de Janeiro, “um rego verde só”, (*idem*), vertente por onde jorra o menino, se pensarmos sua força com a força do São Francisco.

Mas o natural, simples e sem pressa, suave que Riobaldo via no menino trás dentro de si o que lhe contraria: “feióra que puxa, se moendo todo barrento vermelho.” (*idem*). O ser do menino é, para Riobaldo, uma simplicidade, uma naturalidade, uma suavidade que transcende o meramente simples, natural e suave, mas convoca o complexo, estranho e áspero segundo a variante de orientação, de interpretação, de perspectiva da circunstância. A segurança que afirmava o fascínio exercido pelo menino, abruptamente escapa, e Riobaldo é invadido por uma vertigem. Perde-se entre o reconhecimento e o não-reconhecimento, a companhia e a solidão, a dúvida e o medo, e deixa-se arrastar: o rio e as margens já não apresentam mais a beleza inesperada que alcançaram, sua visão só enxerga o inóspito, o repulsivo: “Beiras sem praia, tristes, tudo parecendo meio podre, a deixa, lameada ainda da cheia derradeira (...)”

(GSV, p.141); a figura do canoeiro aparece como alguém que traz a vida mais ordinária, sem novidade nem graça nenhuma, só se destacando enquanto ameaça.

Levantando para pegar o galho, quase faz virar a canoa. Mas o menino também se levantara, e essa imprevista aproximação nas atitudes do menino e do canoeiro faz Riobaldo ainda mais perdido. “Eu disse um grito.” – Tem nada não. . .” – ele falou, até meigo muito. – “Mas então vocês fiquem sentados. . .” – eu me queixei. Ele se sentou” (GSV, p.141-142). Nesta altura, embora transtornado, talvez Riobaldo ainda considerasse a possibilidade da interrupção de todo o acontecimento. O menino afinal o obedecera. Mas então veio seu impensado abrupto tenebroso gesto. Sem arrebatamento mas resoluto, “naquela sua formosa simpatia, deu ordem ao canoeiro, com uma palavra só, firme mas sem vexame: – “Atravessa!” (GSV, p.142).

Na narrativa o que é a travessia pode ser considerado como a indagação a partir da qual todas as demais se multiplicam, desde essa experiência do atravessar inaugural. Até aqui se observa a preparação: anúncio, disposição, encontro, afeto, condução, entrega, descoberta, angústia, nomes possíveis, passíveis de substituição. A perspectiva de ruptura ao invés de ameaçar, reitera a possibilidade do acontecimento que se destina e anuncia algo. A anunciação é a própria declaração do que é devir; a disposição é o conjunto de circunstâncias propícias que se reúnem em Riobaldo. Embora fruto de uma situação especial, não há nada de extraordinário nelas, pelo contrário, são imagináveis em qualquer existência. O encontro se dá no ritmo da disposição, porque nesta se instala uma espera. O afeto aparece na intuição da verdade do encontro, no que ele transparece de único e impressionante. A condução decorre da plenitude no domínio da recepção que desconhece cálculo, que pode ser chamada de cega. A entrega é natural à condução.

Na descoberta dá-se a justificativa de todo o caminho progressivo. A angústia é como a ressaca de um arrebatamento e o temor pelo novo. Não há um encadeamento em fases, ou uma escala ascendente de experiência, há algo como um caminho doado que intercepta Riobaldo, que nele se encaminha sem certeza nenhuma, a não ser o menino, e a condução por ele oferecida, consignada em culminância na sua palavra dita “firme mas sem vexame: – “Atravessa!”(idem). Desde então, atravessar torna-se a empreitada de Riobaldo, sendo que para ele não se mostra nem um pouco claro, quando e como a travessia se dá.

Naquele momento, a travessia era necessária e obrigatória, porque era a travessia que fundava o próprio atravessar. Então, não havia como titubear nem falsificar, nem fugir.

E aí a dor é inevitável, a dor é o medo que toma tudo. Medo por não saber nadar, medo imaginário, que nem sequer teve oportunidade de aparecer: “Não me lembrei do Caboclo-d’Água, não me lembrei do perigo que é a “onça-d’água” (*idem*). Mas há ainda um medo inominado, impensado: “Não pensei em nada. Eu tinha o medo imediato. E tanta claridade do dia.” (*idem*) Que o medo impossibilita o pensar é compreensível, mas o que seria o medo imediato?

O medo que não tem mediação, que é primitivo e inquestionável, esse medo primeiro, raiz de medo que é também raiz do medonho. Não é um medo comum, não é meramente medo da força do rio, medo por não saber nadar. É medo de uma outra ordem, medo de atravessar? Medo de adentrar na experiência de travessia? Medo do novo? O medo que a gente, talvez, sinta quando nasce? Em alguma dimensão de resposta afirmativa para essas perguntas, se entende um pouco o que se segue ao “medo imediato”. “Alto rio, fechei os olhos” (*idem*). O excesso de luz produz uma ofuscação que dá medo, obriga o fechar os olhos. Seria para ver mais e melhor? Ver o que não pode ser visto com a visão comum dos olhos abertos?

O que Riobaldo vê no meio da travessia, e que lhe dá tanto medo, nunca vai ser sabido, explicado, entendido. Talvez o se expor na travessia permita tocar um pouco no sentido que pode alcançar isso que é só entrevisto. O amedrontador não é apenas o que mais ou menos aparece na travessia. Mas também, simplesmente, o não saber, o não poder saber, ou seja, se encontrar numa experiência desconhecida, que não pode ser contida, que não admite domínio. Daí se entende a raiva de Riobaldo diante das “canoas feitas de madeira burra que afundam inteiras”. (GSV, p.143). De sua insuficiência, incapacidade de controle, lhe vem uma “tontura” (GSV, p.142). Como pode a gente se encontrar numa situação assim, tão abandonado, tão a mercê do que não se conhece?

Para Riobaldo, naquele momento, isso se assemelhava a um crime: “A mentira fosse – mas eu devo ter arregalado doidos olhos” (GSV, p.143). Dos olhos fechados – que se harmonizam com o não ver que é saber, aos olhos arregalados – que lutam com o não ver que é justo, é verdadeiro, é claro – Riobaldo chega a um beco-sem-saída.

Então, retorna ao menino. Vê a si mesmo pelo menino que o via, vê o rio, vê a luz que permite toda visão.

– “Carece de ter coragem. . .” – ele me disse. Visse que vinham minhas lágrimas? Dói de responder: – “Eu não sei nadar. . .” O menino sorriu bonito. Afiançou: – “Eu também não sei.” Sereno, sereno. Eu vi o rio. Via os olhos dele, produziam uma luz. (*idem*).



Ter coragem corresponde à serenidade de não saber nada. Mais um modo de dizer natural, simples, suave de ser. As lágrimas de Riobaldo, talvez nem vistas pelo menino, podem ter favorecido o embaçado, a escuridão propícia à renovada visão, porque a dor pode ser um bem, pode abrir uma passagem. Na manifestação daquela coragem única, tão afirmativa, tão cega, tão estranha ao medo assolador de Riobaldo, o menino se revela, compartilha o que lhe pertence, o pai e a impossibilidade do medo, do recuo; entreabre assim o que é seu destino, dele, de ambos. Não importa que isso não pudesse ser compreendido naquele momento, que cronologicamente os fatos narrados antecedem à trajetória da jagunçagem que os reuniria.

O tempo imemorial, o tempo que funda o memorável que é de onde vem toda essa narração, ultrapassa o que é presente, passado, futuro. A alusão a figura do pai do menino, seu assentamento da maior valentia, projeta e remonta à atualidade da matéria vertente que constitui, confere densidade e ritmo à vida que pela potência e fluxo do rio se orienta. “Aí o bambalango das águas, a avançada enorme roda-a-roda – o que até hoje, minha vida, avistei, de maior, foi aquele rio. Aquele, daquele dia.” (*idem*).

Não se trata de tomar o rio como metáfora, representação da vida, ou seja, codificação do que poderia ser dito diretamente, e que, por uma questão de estilo, se representa numa fantasia expressiva. Ao contrário, porque não é possível ser dito diretamente, e as palavras são insuficientes, na sua instrumentalização discursiva para alcançar uma dimensão mais profunda e densa da existência, certas imagens se sobrepõem pois assumem a grandiosidade que o palavreado não dá conta. As imagens não se adicionam ao homem e ao mundo, sendo um recurso que a linguagem dispõe. As imagens se impõem como linguagem em manifestação, porque só a partir delas homem e mundo se realizam.

O rio entrecorta e intercorre as existências que nele se revelam. Divulga o que gera o homem e seu mundo, abstrações irrealizáveis em separado, e efetiva a concepção agregadora homem-mundo. O rio é insondável, imenso, inalcançável, é de onde tudo vem, e para onde tudo virá, todo o sentido, a partir dele, sendo resgatável, e todo incompreensível nele se mostrando. Porque gesta o que somos, o rio é preconizado em dor e alegria, em morte e vida, em impossibilidade e possibilidade, em infinitude e finitude. O mesmo rio que se oferece amorosamente, corre indiferente. A generosidade e a beleza que Riobaldo encontra na primeira abordagem é a crueldade e o terror que encontra adiante. O homem pertence à contrariedade que no rio se mostra como travessia. Atravessar é descobrir a plenitude que reúne os contrários, em tensão e harmonia.

Isso se oferece tanto ao menino, como a Riobaldo e ao rapaz canoeiro, cada um vai encontrar um modo próprio de atravessar. Quanto ao menino, se sabe muito pouco, aqui como em toda a narração. O que transparece é que o domínio de sua existência e o domínio da travessia são tão estreitamente relacionados que se tornaram um só. A intimidade e a alegria com as coisas do rio e das margens, a firmeza de sua disposição, a ausência de medo, tudo demonstra essa integridade. Quanto a Riobaldo, é pelo que vê, vendo o menino, que sua travessia parece poder acontecer – do espanto, ao medo; do medo ao enfrentamento. Para o canoeiro, diferentemente, o rio é elemento constituinte, a travessia se encontra totalmente convertida em fluir – as remadas são como as batidas do seu coração, os movimentos da sua respiração, seu corpo e sua vida está toda contida nelas. Não existe questão, a coesão com o mundo não tem nenhuma fissura.

O menino contemplava e apreciava. Riobaldo contemplava e apreciava – mas talvez contemplassem e apreciassem coisas diferentes. Riobaldo parece contemplar e apreciar a contemplação e apreciação do menino – o olhar que escurece e esclarece, que é duro e se torna bom, que atemoriza e retoma o brilho, que retira e resgata coragem. E o que também é assim: o rio em travessia. “(...) o menino pôs a mão na minha. Encostava e ficava fazendo parte melhor da minha pele, no profundo, desse a minhas carnes alguma coisa. (...) –“Você também é animoso. . . “ – me disse” (*idem*).

Depois da travessia, depois do menino, Riobaldo é, entranhadamente, mais alguma coisa. O que é essa alguma coisa, tão nova, que Riobaldo se torna? “Amanheci minha aurora” (*idem*): algo que nasce. “Mas a vergonha que eu sentia agora era de outra qualidade” (*idem*). Tão distintas as duas vergonhas: a primeira, a vergonha que se associa ao medo, à humilhação pelo pavor da travessia; a segunda, a vergonha que se associa ao “animoso”, que depõe a favor do brio, da virtude de quem atravessa. Como é a passagem de uma vergonha à outra? Nessa passagem, é que acontece a travessia? “Aí o desejado, arribamos na outra beira, a de lá” (GSV, p.144).

Na outra margem, no entanto, a efetividade da travessia estanca. E bruscamente, num movimento diferenciado que indica cálculo e dúvida, Riobaldo se entrega à desconfiança. Mesmo sendo guiado pelo menino, não é mais por ele conduzido, segue mas com alguma suspeita: “Aonde o menino queria ir? Sofismeí mas fui andando”. (*idem*). Não contempla mais a singularidade do comando exercido com delicadeza, mas observa o que chama de sua autoridade que impõe um caminho, já estranho, incômodo.

Afastado, Riobaldo não podia mais se entregar ao que o menino oferecia. A ordinariiedade o dominava: “os mosquitinhos arrelivavam” (*idem*), o comer da rapadura e do queijo – que o menino “só tocou em miga” (*idem*), a “vontade de urinar” (*idem*). Tudo que é natural para o menino, cujos gestos são da mesma simplicidade, suavidade e ausência de pressa de sempre, para Riobaldo é difícil, desconfortável; e assim, cada vez se sente mais distanciado. “Mais não conversasse; e eu reparei, me acanhava, comparando como eram pobres as minhas roupas, junto das dele.” (*idem*). As atitudes de Riobaldo são de retração, de recusa, de indisponibilidade – e nesse sentido é como se nessa margem oposta tudo fosse contraditório ao que havia se dado na margem inicial.

Assim, é a aparição desse homem que espreita, e em sobressalto, lança o veneno, busca corromper, instaura a possibilidade total de desmoroamento, com a insinuação indecente. O homem, que na margem de lá poderia ser, talvez, um dos negociantes ou carregador de carga, indiferentes e pacatos, do lado de cá, se mostra como o homem terrífico, ameaçador, que traz o conflito, a confusão, o inferno. E a distância que já se abria, aumenta ainda mais.

Ante seu surgimento abrupto, as reações de Riobaldo e do menino são novamente distintas e até opostas. O que é assustador para Riobaldo, para o menino não é nada. “Esse não semelhava ter tomado nenhum espanto, surdo sentado ficou, social com seu prático sorriso” (GSV, p.145). Riobaldo aceita a ameaça, e com algum esforço, tenta um protesto viril, imposta a voz, e também procura explicar o que estavam fazendo, apresentar sua inocência, ou seja, tem uma reação bastante previsível, faz uma representação, e ao mesmo tempo, dá suas justificativas. O menino, ao contrário, que demonstra uma inusitada aquiescência ao mulato, com o jeito imitado de mulher, surpreende e confunde: “Mas, o que eu menos esperava (...) Então, era aquilo?” (*idem*).

A perplexidade e a hesitação que se apossam de Riobaldo, mostram sua fragilidade, o quanto sua travessia ainda haveria de transcorrer. Como ele podia tornar-se subitamente alheio à diferença grandiosa que já vira no menino? Riobaldo ainda se encontrava despreparado para apreender aquela reação violenta e suave, rápida e sem pressa, estranha e acertada. “O menino abana a faquinha nua na mão, e nem se ria. (...) não se aluía do lugar. E limpou a faca no capim, com todo capricho. – Quicé que corta...” – foi só que disse, a si dizendo” (GSV, p.146).

Sua reação de coragem não era para Riobaldo, nem muito menos para o mulato. Sua reação não era para ninguém, não objetivava nada. Era só um estiramento dele mesmo, de sua

pessoa, do modo como era. – “Carece de ter coragem. Carece de ter muita coragem. . .” (*idem*). E, aí já não parecia que essa coragem agora aludida se relacionava apenas à figura do seu pai e ao abrir-se do destino como antes apontávamos. Claramente sua coragem não era apenas a obediência a seu pai. “Não, medo do mulato, nem de ninguém, ele não conhecia.” (*idem*). A ausência de medo do Menino é tão significativa e evidente quanto o medo de Riobaldo, no entanto, mesmo assim, Riobaldo pode alcançar um pouco da coragem que o menino tem.

**Ter** é sempre mais fácil de sofrer do que o **não ter**. O medo, que Riobaldo tem muito, é fácil de ver e compreender. A coragem que o Menino tem muito e Riobaldo tem um pouco, também são perceptíveis. Mas, medo, o Menino não tem absolutamente; e o **não ter** é muito difícil, ou mesmo impossível, de explicar e esclarecer. Talvez o único modo de aproximação do **não ter medo de nada** do Menino, seja sua conversão no semelhante, **ter nada de medo**, e assim, encontrar o que, para ele, é próprio e mesmo: o **ter** e o **não ter**, o **nada** e o **tudo**.

O medo que o menino definitivamente não conhece é o “medo imediato” (GSV, p.142) que toma Riobaldo no meio da travessia. No que é o seu contrário está a coincidência de **ter nada de medo e não ter medo de nada** do menino – tão enigmático este quanto aquele. Mas o medo imediato, se o vemos perturbador, aflitivo, inexplicável, pra quem o sente – Riobaldo – o seu contrário, e que é próprio do Menino, é inteiramente inacessível. Essa impossibilidade de alcançar o Menino – que é de Riobaldo, que é da narração, que é nossa – é o que tentamos enfatizar. E de seu interior, a própria impossibilidade de alcançar, a impossibilidade ela mesma, ou seja, a incerteza, a obscuridade.

Eu vi o rio. Via os olhos dele, produziam uma luz. – “Que é que a gente sente, quando se tem medo?” – ele indagou, mas não estava remoqueando; não pude ter raiva. – “Você nunca teve medo?” – foi o que me veio, de dizer. Ele respondeu: – “Costumo não...” (GSV, p.143)

Palavras que parecem se coadunar com o silêncio que faz naquele momento. Ante a pergunta concretizadora de Riobaldo, sobre sua vida, seus modos lentos, sua vaguidão, seu não olhar para trás, mostram o quanto é inalcançável a Riobaldo, a inacessibilidade sendo dele constituinte, ele mesmo de si desconhecido. Obscuridade e incerteza que não figuram, nem como agonia, nem como raiva, nem como tristeza, sentimentos de Riobaldo, mas que repercutem a serenidade do menino, a imensidão indefinida do rio, uma luz que seus olhos produziam.

Depois da experiência da travessia, na volta, Riobaldo então reconsidera o canoairinho, o menino, a si mesmo. O primeiro, vê o quanto é engraçado, miúdo na sua vivência que não comporta maiores desdobramentos, entregue satisfeito ao sol, às suas moscas, ao sono pesado. Alegre com as coisas pequenas – o lanche que mata a fome, as cantigas que nem precisam ser bonitas – para ele, o rio é só o que é para ser atravessado com as suas remadas. “Dessa volta, não lhe dou desenho – tudo igual, igual.” (GSV, p.147) De modo apressado, Riobaldo fala assim do retorno à outra margem, no entanto, seria muito mais certo, se se referisse só ao canoairinho, porque ele mesmo já era outro – como vai refletir depois. E quanto ao menino, sua mesma diferença repontava;. para ele, a travessia é constatação e reafirmação da diferença, o sentido renovado da sua coragem tão singular. A natureza dessa diferença é difícil distinguir: carece de ter coragem, carece de ser diferente.

Para Riobaldo a travessia é primeiro que tudo compreender que podia não ter mais medo. E essa diferença é tão grande que ele mesmo se põe em dúvida: “Eu? (...) O sério pontual é isto, da estória toda” (*idem*). A experiência como aparece e se mostra transcende o que cabe em palavras, o dito e audível, a estória que se conta que só pode ser narrada e ouvida por quem se encontra desarmado, ou seja, quem não visa nem objetiva nada. O “sério pontual” da narração sendo a efetivação da experiência de Riobaldo. Assim, é que diz: “– por isto foi que a estória eu lhe contei: – eu não sentia nada.” (*idem*). Então, para Riobaldo, assim como atravessar, é poder não ter medo; narrar é poder sentir. Nada sentido que haveria de transmutar-se em palavra nova para dar conta da travessia existencial que a travessia do rio propiciara. “Só uma transformação, pesável. Muita coisa importante falta nome” (*idem*).

Na estória que conta, de fato, persegue avidamente as palavras que nomeiam, e nessa busca o que a enseja é uma compreensão. Assim, pergunta, medita, ensaia, inventa, se esmera na criação de uma linguagem participante, viva, densa. Mas acima de tudo, por sobre todas as palavras, o norteia a atenção e repercussão do nada originário desta experiência primordial, isso para o qual faltou e sempre e a cada vez faltará nome, aí a narração é essencialmente poética. Nela, o menino se transforma em Menino – renovação que a mudança do símbolo gráfico minúsculo para o maiúsculo corresponde apenas minimamente.

O nome não sabido, afinal, não fazia falta. Menino já estava estabelecido como palavra nomeadora, forte o suficiente para nunca ser esquecida. Menino é o que fertilizará a memória, sempre renovável. Tudo que aconteceu antes e depois que essa estória se conta, não é acontecimento memorável, senão porque algo mais – o que falta nome – uma primeira vez ocorreu, de determinação temporal imprecisa, que se instala e se aloja num acontecimento

originário. Invadido e tomado pela originariedade esse acontecimento nunca mais será só a seqüência de situações que todo acontecimento meramente nunca deixa de ser, passa a pedra fundante do que somos, do que vemos, do que vivemos. Então não só o acontecimento é memorável, mas também tudo o que a partir dele faz sentido, e assim a renovação é múltipla e contínua.

A estória do encontro com o menino se torna originária ao se tornar a estória do encontro com o Menino. A situação de atravessar o rio São Francisco se torna originária ao se tornar a travessia da existência de Riobaldo – sua singularidade vem daí. Mas quando e como isso efetivamente ocorre? Toda tentativa de demarcar um momento espacial e temporalmente, e de explicar o processo é uma impostura e uma impropriedade, contestável a partir da própria estória, pois nela todo e cada momento é este ponto liminar de transformação. Ler a estória minuciosamente mostra que não há uma única passagem que destoe de um sentido pleno que aponta para o todo do acontecimento, e para a completa narração. Cada detalhe remonta à originariedade, e pode então ser lembrado, cada detalhe está possuído pela estória.

Toda indagação de Riobaldo parte dessa estória. “Agora, que o senhor ouviu, perguntas faço” (*idem*). Todas as questões que sustentam a narração se irradiam desse acontecimento, não apenas a interrogação recorrente que diz respeito ao seu encontro com o Menino, mas também aquelas que a partir desta derivam. Isto porque neste acontecimento se engendra a própria figura perguntadora: Riobaldo, o homem que pergunta, que se deixa acometer pelas questões, que é tomado por elas. As indagações de Riobaldo trazem o homem inteiro, nas suas questões o mundo aparece transfigurado como a pergunta que não pode deixar de ser formulada, na pergunta que questiona o próprio perguntar, e que nunca se esgota em resposta. “(...) onde a bobice a qualquer resposta, é aí que a pergunta se pergunta” (GSV, p.148).

Indagando o homem-mundo que é, Riobaldo questiona a existência e o viver, a morte e o destino, a dor e o amor, a experiência que constitui a vida como vontade e poder. Pergunta pela possibilidade de permanência das coisas como lembrança, pelo que move a saudade, pelo esmorecer no esquecimento. Pergunta de onde vem o medo e o ódio, a coragem e a alegria, a tristeza e a solidão, o bem e o mal; pergunta o porquê da natureza e do lugar. Pergunta por Deus e pelo diabo, o pacto com o primeiro e a aliança com o segundo, modos opostos de figurar o traço-de-ligação que une homem e mundo. Um, efetivamente unificador o outro, em oposição, desagregador.

Tudo transparece no seu encontro com o Menino e na travessia que empreende nesse encontro. Tudo se reúne concentrado nas indagações que se sucedem e finalizam a narração desse acontecimento principal, e na sua ausência de resposta, na infinidade que desfia, no silêncio que suscita: “(...) pelo jeito de ficar calado alto, eu vejo que o senhor me divulga” (GSV, p.149). Tudo se resume na pergunta que insiste: “por que foi que eu precisei de encontrar aquele Menino? (...) por que foi que eu conheci aquele Menino? (...) para que foi que eu tive de atravessar o rio, defronte com o Menino? (...) Mas, para que? por que?” (GSV, p.148).

O encontro com o Menino e a travessia são destino de Riobaldo. E o destino não se deixa descobrir em pergunta formulável, não se demonstra nem se explica nas perguntas elaboradas pelas definições iniciadas com: por que, para que, quando, onde, etc. Isso talvez seja o que Riobaldo diz saber, sua pergunta não é para receber resposta. “Toleima, eu sei. Dou, de. O senhor não me responda. (...) isto que eu vivo pergunta de saber (...)” (GSV, p.147). Se essa pergunta não existisse, se não fosse acolhida e concebida como a pergunta que é, grandiosa e sem resposta, sua vida cessaria. Da pergunta, de poder tê-la imaginado e realizado, é gerado o homem e o mundo que é, o Sertão, os Gerais, o São Francisco, o Chapadão – não-geográficos, mas estes que desvelam seu horizonte.

Riobaldo desvenda não o seu destino, que como o destino de todos e qualquer um, é intrinsecamente indesvendável, mas ao receber e considerar a pergunta que o indaga, dela se apropria, nela se empenha, e se inteira. Toda a narração de Riobaldo se destaca por essa lucidez, que é de se enviar no destino reconhecido. A lucidez de Riobaldo é acatar no seu destino a obscuridade que lhe é própria, distinta de toda a clarividência que percebe, por exemplo, em Zé Bebelo, Medeiro Vaz, Joca Ramiro, e no compadre Quelemém. Todos estes sabiam “(...) que o viver da gente não é tão cerzidinho assim” (GSV, p.149), mas assumir essa indefinição no interior do que a gente se investe como nosso destino é uma ameaça e uma fragilidade difícil de sustentar. “Mais hoje, mais amanhã, quer ver que o senhor põe uma resposta” (*idem*).

Por isso, ao propor uma possibilidade de interpretação, aventa-a como “sonhação” – tão indeterminada e aberta como o próprio destino: “(...) aprender a estar alegre e triste juntamente, depois, nas vezes em que no Menino pensava (...) (GSV, p.148)” – aprendizagem da própria vida.

Mas uma pergunta Riobaldo não faz, aquela que questiona a estória que se conta, a própria narração que a partir desse acontecimento se abre. A estória é sempre afirmada e

reafirmada. E talvez esteja mesmo aí a única resposta possível à repetida pergunta de Riobaldo acerca do porquê de seu encontro com o Menino, do para quê da travessia. Contar a estória seria o motor do seu destino: a estória contada por Riobaldo, contaria então o Riobaldo que conta a estória.

Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para más ações estranhas, é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe! (...) Antes conto as coisas que formaram passado para mim com mais pertença. Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas – e só essas poucas veredas, veredazinhas. (GSV, p.134).

## 2.1. Amor em retraimento e manifestação

– *“Morrer, morrer a gente sem luxo se cede...”*

Quem é Diadorim? Esta indagação primeira depara imediatamente com um problema de decifração que se apresenta não pela dificuldade em encontrar uma resposta, mas pela própria impossibilidade de formulação da pergunta. Perguntar pelo oculto pode ser o equívoco inicial de uma desorientação, pois da ocultação o que primordialmente se manifesta é a indeterminação e a inquestionabilidade do ocultado. Diadorim é a maior demonstração da impropriedade da enunciação dessa pergunta. Todo esforço em esclarecer sua natureza é frustrado por um obscurecer que se alastra em direções diversas. Diadorim não se explica. Por que se veste de homem? Por que se tornou jagunço? O que é a sua vida, antes da morte de Joca Ramiro, antes de encontrar-se com Riobaldo? Não há vestígio, não há indício, nada que permita de algum modo penetrar no que é Diadorim. Não há nenhum sinal de elucidação dessas perguntas.

Assim, quando em conversa com Riobaldo sobre a sua mãe, este o indaga acerca da sua, só adentra na absoluta obscuridade que o encobre: “ – “... Pois a minha eu não conheci...” – Diadorim prosseguiu no dizer. E disse com curteza simples, igual quisesse falar: barra – beiras – cabeceiras... Fosse cego, de nascença.” (GSV, p.51). Sua estranha indeterminação de resposta não reflete um mero desconhecimento. As três palavras propostas por Riobaldo,



todas apontando para um limite, uma extremidade, descrevem o vislumbre liminar de um além horizonte impenetrável. Diadorim não é biografável, sua existência não se mede por fatos. O que é isso – uma vida que não se alcança? De onde vem essa “neblina” (GSV, p.27) que impede o acesso a Diadorim?

O que se sabe de Diadorim, afora as poucas falas diretamente relatadas por Riobaldo, se origina da poética do seu encontro, da narrativa como condutora cuidadosa de uma verdade e de um mistério insondável. E assim não insiste nas tentativas de resposta objetiva às perguntas acerca de sua essência-existência, mas assente e se une a Diadorim, renunciando em penetrar na sua suposta interioridade. Por isso não investiga suas razões nem busca sua entificação; portanto, não o vê como homem-mulher de biografia indiscernível, mas simplesmente se satisfaz em vê-lo como amor. Na verdade, só se colocando nesse mesmo âmbito de apreensão de desvelamento da visão, como se dá com Riobaldo, é possível uma aproximação da barra, barreira, cabeceira que é Diadorim.

No entanto, ainda há quem interprete Diadorim como o modelo da guerreira-donzela que se transverte de homem para participar da batalha, quando apenas observando atentamente a narrativa, não se encontra nenhum elemento para a verossimilhança desta hipótese, Diadorim está muito longe de qualquer “tipo” classificável. Além disso, como sabemos desde a leitura inaugural de Antonio Cândido (1978), Guimarães Rosa não cria a partir de modelos prototípicos, basta olhar para o próprio sertão e os jagunços rosianos. Em primeiro lugar, é preciso afastar definitivamente a hipótese de que Diadorim é uma fraude masculina, uma falsificação de homem. Diadorim mesmo sendo bravo e valente em nenhum momento da obra indicia virilidade, nem tem sua natureza feminina diminuída. Sua aparência é feminina? É máscula? É assexuada ou ambígua?

Nenhuma dessas definições alcança a natureza de Diadorim. E, nessa acepção, é importante notar que na única vez em que sua suposta ambigüidade de gênero é colocada, (“Diadorim sendo tão galante moço, as feições finas caprichadas. Um ou dois, dos homens, não achavam nele jeito de macheza” (GSV, pp.218-219)), mais se demonstra a perturbação daqueles que, entre os jagunços, apresentam certa inferioridade de caráter, numa questão sexual que precede e extrapola Diadorim, os jagunços Fulorêncio e o Fancho-Bode, além de grosseiros e covardes, é que parecem conviver mal com sua sexualidade.

Contrapõe-se sexo e Eros, Diadorim, “belo feroz” (GSV, p.108), está na originalidade da força geratriz que ignora toda questão de gênero. Sua presença irradia uma cintilação que faz irromper todas as coisas ao seu redor. Surge o sertão em refulgência: os

homens, os animais, a natureza – em harmônica comunhão. Cada árvore e cada espécie de flor, as montanhas e os rios, as matas e os descampados, a claridade do dia, os cavalos, bois, borboletas, todos os pássaros, e os homens, vertência de sentido, revelam-se princípio de efervescência de ser, numa unicidade que inclui todo singular, irrupção brusca de tudo, simultaneamente, e em movimento, como abertura. Da proximidade a Diadorim brota como consciência na narrativa de Riobaldo, a realização plena das coisas da natureza, inclusive humana.

Se caçava, cada um esquecia o que queria, de de-comer não faltava, pescar peixe nas veredas... O senhor vá lá, verá. Os lugares sempre estão aí em si, para confirmar. Muito deletável. Claráguas, fontes, sombreado e sol. Fazenda Boi-Preto, dum Eleutério Lopes – mais antes do Campo-Azulado, rumo a rumo com o Queimadão. Aí foi em fevereiro ou janeiro, no tempo do pendão do milho. Tresmente: que com o capitão-do-campo de prateadas pontas, viçoso no cerrado; o anis enfeitando suas moitas; e com florzinhas as dejaniras. Aquele capim-marmelada é muito restível, redobra logo na brotação, tão verde-mar, filho do menor chuvisco. De qualquer pano de mato, de de-entre quase cada encostar de duas folhas, saíam em giro as todas as cores de borboletas. Como não se viu, aqui se vê. Porque, nos gerais, a mesma raça de borboletas, que em outras partes é trivial regular – cá cresce, vira muito maior, e com mais brilho, se sabe; acho que é do seco do ar, do limpo, desta luz enorme. Beiras nascentes do Urucuia, ali o povi canta altinho. E tinha o xenxém, que tintipiava de manhã no revoredo, o saci-dobrejo, a doidinha, a gangorrinha, o tempo quente, a rola-vaqueira... e o bem-te-vi que dizia, e araras enrouquecidas. Bom era ouvir o mom das vacas devendo seu leite. Mas, passarinho de bilo no desvéu da madrugada, para toda tristeza que o pensamento da gente quer, ele repergunta e finge resposta. Tal, de tarde, o bento-vieira tresvoava, em vai sobre vem sob, rebicando de vôo todo bichinhozinho de finas asas; pássaro esperto. Ia dechover mais em mais. Tardinha que enche as árvores de cigarras – então, não chove. Assovios que fechavam o dia: o papa-banana, o azulejo, a garricha-do-brejo, o suiriri, o sabiá-ponga, o grunhatá-do-coqueiro... Eu estava todo o tempo quase com Diadorim. Diadorim e eu, nós dois. A gente dava passeios. (GSV, pp.31-33)

É uma luz inaugural que, clareando o conhecido, derrama no clarão o reconhecimento mais completo. Sem Diadorim não haveria para Riobaldo a perspectiva desse olhar tão minucioso e repercussivo, fruto do amor.

Por que vem de Diadorim tanta luz não se sabe, o certo é que na sua contigüidade o que Riobaldo recebe é essa surpreendente, porque renovada, nitidez. Nada que foge do sentido comum, já tão familiar, mas simplesmente apreensão de tudo que é nas suas próprias cores, como diz Riobaldo acerca da luminosidade provinda de Diadorim: “Doçura do olhar dele me transformou para os olhos de velhice da minha mãe. Então, eu vi as cores do mundo. Como no tempo em que tudo era falante, ai, sei. De manhã, o rio alto branco, de neblim; e o ouricuri retorce as palmas. Só um bom tocado de viola é que podia remir a vivez de tudo

aquilo” (GSV, p.203), sendo que a poética narrativa de Riobaldo é a perseguição musical dessas vivas cores primordiais.

Contudo toda essa luz provinda de Diadorim, tão sustentada, é nublada por um incidente ensombramento. E isso também é único e clarividente porque essa escuridão que propaga penetra transparente desde a claridade. Assim é que, ao acompanharmos suas aparições, invariavelmente, encontraremos uma luz e uma sombra. Diadorim está sempre nas alvoradas e nos crepúsculos, na aurora até a cega luz do meio-dia, no entardecer até o negror da noite. Sempre nele, e a partir dele, algo escapa, foge sem rastro, desaparece.

Num exemplo lembramos a estranha ocorrência da cabaça portada por Diadorim que escondia um Riobaldo, o segredo que a cabaça ocultava transmite-se para a fundura de um poço que de translúcido azul transforma-se em incompreensível roxo. Daí:

A vai, coração meu foi forte. Sofisimei: se Diadorim segurasse em mim com os olhos, me declarasse as todas as palavras? Reajo que repelia. Eu? Asco! Diadorim parava normal, estacado, observando tudo sem importância. Nem provia segredo. E eu tive decepção de logro, por conta desse sensato silêncio? Debrucei, ia catar água. Mas, qual, se viu um bicho – rã brusca, feiosa: botando bolhas, que à lisa cacheavam. Resumo que nós dois, sob num tempo, demos para trás, discordes. Diadorim desconversou, e se sumiu, por lá, por aí, consoante a esquisitice dele, de sempre às vezes desaparecer e tornar a aparecer, sem menos. Ah, quem faz isso não é por ser e se saber pessoa culpada? (GSV, p.80)

Obviamente, assim como Riobaldo, não sabemos como lidar com o que se oculta. Como compreender que o que se esconde, desde Diadorim, é o amor – o que deve se calar? Porque o amor assusta e se assemelha a um bicho asqueroso?

O que vem de Diadorim traz esses mistérios. A escuridão que concomitantemente recai nas suas aparições incide sobretudo na emergência de si mesmo; portanto, junto com Riobaldo, nunca captamos sua figura nebulosa como se fosse realmente interdita a sua completa aparição. Diadorim se inclina para a ocultação, se retrai. Mas o que é para Diadorim a experiência da ocultação? Certamente não é perecimento. Parece significar mais o abrigo e o resguardo na obscuridade do que deve manter-se protegido por ser o mais precioso. Nele, o preservado e o disposto pertencem ao mesmo âmbito – o que quer dizer que na propagação do clarificado o que não aparece e é desconhecido é aceito. O que se oculta, no que é manifestação de ocultamento a partir de Diadorim, não pode nunca ser alcançado. Não pode sequer ser tratado, pois se refere ao que no silêncio silencia, algo que só nos deparamos como o absoluto mistério ao qual pertence morte e vida. “Diadorim – em que era que ele devia de

estar pensando?; é o que eu não soube, não sei, à minha morte esta pergunta faço...” (GSV, p.830).

Antes de investigar a possível apreensão de Diadorim, a partir da morte incidente na vida, voltemos ao sentido inicial de sua conexão ao clareamento-obscuridade tão próprio à *physis*, conforme os gregos a conceberam, assim como a *alethea* – verdade que traz na sua formulação a encobridora partícula *alpha* primordial. Daí, o associamos à deusa Ártemis conforme a percebe Heidegger, observando o nexos de proximidade desta divindade ao abrir-se do pensamento de Heráclito, de quem era acompanhante protetora (2000, p.39). Ártemis, no que a constitui, do mesmo modo que Diadorim, sustenta a tensão harmônica dos contrários.

Vida e morte, luz e noite correspondem-se justamente ao se “contradizerem”. (...) Ela é o aparecimento do contrário, que nunca e em parte alguma pretende resolver o contrário ou favorecer um dos lados a fim de superar o contrário. (...). Ártemis é uma portadora da luta vigorosa e essencial, da *éris*. Essa luta não é somente insuperável, mas pertence à sua essência lutar contra a superação e toda tentativa de superação (2000, p.40).

Na verdade, ao pesquisarmos os atributos da deusa, encontraremos muitas possibilidades de cotejo com Diadorim: ambos pertencem à natureza, sendo extremamente ligados às plantas e aos animais, são ambos afáveis protetores dos pequenos animais, das crianças, e de tudo que é fraco e indefeso, embora íntimos do que é mais perigoso. Ambos são puros, belos e virginais, mas estranhos e selvagens, perdem-se na lonjura e na ocultação. Ambos possuem uma maestria na arte e no jogo da guerra que traz a morte para quem os enfrenta corajosamente; e ambos, tanto Ártemis quanto Diadorim, vivem solitariamente, levando nos seus epítetos a mesma interdição ao amor – Ártemis não pode amar, Diadorim “nasceu (...) para muito amar, sem gozo de amor...” (GSV, p.870).<sup>25</sup>

Assim como Ártemis é a “portadora da luz”, essência da *physis*, de onde parte o pensamento de Heráclito, o obscuro; Diadorim invoca as coisas da natureza na geratividade – como dom do desencoberto desde o encobrimento, e daí procede a narrativa do *Grande Sertão: Veredas*. Coincidem Ártemis e Diadorim, na concorrência de luz e sombra, ambiente

---

25. Na descrição da deusa Ártemis pelo mitólogo Walter Otto encontramos vestígios significativos de Diadorim: “... ser cristalino que através de negras raízes se entrelaça com toda a natureza animal; o singular-infantil, imprevisível, da mais doce amabilidade e da mais diamantina rudez, tímido, esquivo, inapreensível, e súbito, bruscamente adverso, brincando, jogando e, quando menos se espera, pleno da mais implacável gravidade; ternamente solícito e diligente com doçura, com o feitiço que alivia qualquer danação e, todavia, feroz até o cúmulo do pavoroso e do cruel. Todos esses traços são característicos da natureza livre e oculta a que Ártemis pertence, e nela o espírito do conhecedor piedoso aprendeu a contemplar a imagem eterna da feminilidade em forma divina.” (2005, p.80).

da doação amorosa, contudo, para além das semelhanças que reúnem a deusa e o personagem, é na aproximação assinalada por Heidegger, que percebe a afinidade da luminescência produzida pela deusa, à emergência do pensamento de Heráclito proveniente da obscuridade, que completa o que a figura de Diadorim oferece.

Nesse sentido, Riobaldo freqüentemente aborda, um tanto surpreso, a disposição e o prazer de Diadorim no combate, sua dedicação à guerra, sua habilidade na luta – sobretudo com a faca, desde o ocorrido no encontro originário.

O senhor viu onça: boca de lado e lado, raivável, pelos filhos? Viu rusgo de touro no alto do campo, brabejando; cobra jararacuçu emendando sete botes estalados; bando doido de queixadas se passantes, dando febre no mato? E o senhor não viu o Reinaldo guerrear!...(GSV, p.218)

Uma ferocidade selvagem é patente em Diadorim que a exercita bravamente nas batalhas jagunças, pois nele não se incompatibiliza graça, pureza, e mesmo docilidade, com a violência extrema que deve assumir a vida e a morte no sertão. Diadorim é capaz de suportar a sangue-frio a crueldade que é exigida na guerra – “Você acha que a gente corta carne é com quicê, ou é com colher-de-pau?” (GSV, p.236), conforme responde ao sentimento de repulsa crescido em Riobaldo quando percebe o mal essencializado no Hermógenes, ainda antes da traição. Somente depois, na luta de vingança, quando neste se afirma a vontade de sobreposição e soberania, e a obscura origem de sua presença é violada, impiedosamente, que a selvageria e o amor que lhe pertencem se transformarão em ira. Aí, a guerra no sertão, excepcionalmente, não será mais o cumprimento da tensa coalescência de possibilidades contrárias – onde a essência mesma do embate é preservado – mas se reverterá na disputa de polos antagônicos.

O “verter da presença” (GSV, p.826) de Diadorim na narrativa, ao oferecer a abrangência do que se descobre e se esconde, harmonicamente, aponta para a plenitude de mundo e faz de sua própria corporeidade caminho de transpassamento. Desde a experiência de proximidade ao corpo-alma de Diadorim, não há mais divisão entre corpo e alma, mas composição de uma dobra de fronteiras indiscerníveis. Não é um sentimento sublime que os reúne, sua corporeidade nunca é apagada, dando lugar à afeição apenas anímica. Nem a impossibilidade do simples amor corporal se interpõe como um entrave. Não há interior que exclua o exterior, nem o oposto, não há dentro e fora, mas passagem perfazendo totalidade aparente que revela beleza, emergência súbita de sua integral perfeição, prosseguidamente

surpreendendo e encantando Riobaldo. Como possibilidade que se difunde, corpo e alma participam conjuntamente.

Deixei meu corpo querer Diadorim; minha alma? Eu tinha recordação do cheiro dele. Mesmo no escuro, assim, eu tinha aquele fino das feições, que eu não podia divulgar, mas lembrava, referido, na fantasia da idéia. Diadorim – mesmo o bravo guerreiro – ele era para tanto carinho: minha repentina vontade era beijar aquele perfume no pescoço: a lá, aonde se acabava e remansava a dureza do queixo, do rosto... Beleza – o que é? E o senhor me jure! Beleza, o formato do rosto de um: e que para outro pode ser decreto, é, para destino destinar... E eu tinha de gostar tramadamente assim, de Diadorim, e calar qualquer palavra. (GSV, p.828)

Mais do que o sexo feminino que na morte se revela, que “outras coisas” (GSV, p.217)<sup>26</sup> se escondem na corporeidade de Diadorim? “O corpo não traslada, mas muito sabe, adivinha se não entende.” (GSV, p.34), diz Riobaldo esquecido de tudo, revogado da culpa proveniente das “doces coisas que são feias” (*idem*), alcançando no diáfano corpo de Diadorim a plenitude que não distingue essência e aparência. No todo harmônico que é o corpo de Diadorim, compõem na mesma proporção a simplicidade e a elegante leveza antevista desde a primeira visão do Menino no porto do rio de Janeiro.

Nele está sua voz, seu ofegar, seu semblante, sua pele, seu suspiro, seu porte, sua postura, suas roupas, seu cheiro, seus passos, seus gestos, sua visão e sua voz, o como procede, o que fala, o que silencia e, ainda, excedendo suas fronteiras: o para onde se dirige, àquilo que olha, o que inspira. E no entanto, o mais enigmático é que esse mesmo conjunto figurante de presença, que se afirma tão completo na narrativa de Riobaldo, tem como definição mais própria, mais conforme, justamente a neblina, ou seja, o que é por natureza vago, encoberto, impreciso.

É que no belo corpo de mulher de Diadorim, a clareza que se apresenta pela primeira vez, se expõe em condomínio com sua morte. Não que o mistério aí se dissolva. Na verdade, fundidas beleza e morte corporal, a iluminação acrescentada lhe provê mais complexidade. A morte como fim – ausência absoluta de sinal – fixando limite à ocultação, é a própria essência da vida.<sup>27</sup> Isto pode parecer completamente absurdo e mórbido, se tomarmos o morrer da morte como antítese do viver da vida, percebida biológica ou biograficamente – ou seja, o que

26. “Diadorim-dirá o senhor: então, eu não notei viciice no modo dele me falar, me olhar, me querer-bem? Não, que não – fio e digo. Há-de-o, outras coisas...”. (GSV, p.217)

27. “... limite (...) não é término de algo, mas a origem de alguma coisa, precisamente por originar um ente “formado” neste ou naquele caminho, isto é, um ente ao qual é permitido permanecer de uma forma e como tal vir à presença. Onde falta a delimitação, nada pode vir à presença como o que é.” (HEIDEGGER, 2008, p. 122)

se inicia com o nascimento e finda com a morte. Mas não, se tomamos o morrer como contrário ao nascer, de modo que vida e morte se compreendam conjuntas e em consonância. Por ser tão plena fonte de vida, Diadorim plenamente tinha que propiciar a experiência da morte. Isso faz parte da dimensão de ocultação, do que se retrai na contrariedade tensa com o manifesto, para emergir em prazo de oportuna consonância um caminho de possibilidade – na verdade, muito raro entre os homens – afinal, a perspectiva aceita e reconhecida à essência do caminho é a orientação pela luz, rumo à revelação. Sabemos, no entanto, que também comparece como próprio ao envio a surpresa do inesperado, o sombrio desconhecido. Acolhendo essa contrariedade Diadorim assume integralmente a trágica mortalidade humana, exposição explícita de destino, como vem inscrito na sua certidão de batismo: “que nasceu para o dever de guerrear e nunca ter medo, e mais para muito amar, sem gozo de amor...” (GSV, p.870).

O final dessa sentença é o mais intrigante – Diadorim é mesmo muito diferente. Ao orientar-se tão propriamente ao que lhe é próprio, desempenha seu destino humano até a liminaridade e na obediência radical ao desígnio da retração na manifestação alcança uma dimensão de renúncia que é fronteira ao sagrado: toca o destino que é conferido usualmente aos deuses, isto é, doação de fundamento a todas as coisas, e desapareção no ato de doar, pois a plenitude do doar acontece como o absoluto doar-se. Contudo o que para os deuses é cosmofania e teocriptia, para Diadorim é o assumir trágico da destinação mortal e, como tal, manifesta o entre terra e céu que revela homem e sertão em totalidade acenada, mas nunca inteiramente descoberta.

## **2.2. Travessia – revelação e libertação**

*Atravessei aquilo, vida toda...*

Em *Grande Sertão: Veredas*, Diadorim e Riobaldo revelam-se como fundadores do Grande Sertão, plena efervescência de ser, unidade que inclui todo traço de diversidade, irrupção brusca de tudo, simultaneamente, e em movimento, como abertura agraciada pelo acolhimento da retração, do oculto, chave do encontro erótico de Riobaldo e Diadorim, onde a Diadorim cabe, como destinação, a renúncia.

Mas tudo isso que se abre inteiro, enquanto simplicidade de cada existência verdadeira e conferível no todo da unidade, traz na aparência não só a ordinaryidade de mostrar-se o que é, mas a extraordinariedade que concede ser. No exposto da aparência, enquanto tensão do que se desvela e do que permanece velado; o que se retrai, participa em intimidade (e não em oposição), e participa regendo já que o próprio desvelado é favorecido pelo que se vela, vige o extraordinário que outorga e aquiesce a possibilidade de ser. O ordinário, na qualidade de experiência comum que imediatamente se dá, e o extraordinário, como o que propicia a imediação da experiência imediata, desdobram a tensão do desvelado e do velado enquanto revelação, na qual o que se revela mostra sua excessividade. Aquilo mesmo que está para além do ordinário nele se enraíza e só é alcançável a partir dele, porque na revelação o que espanta – pelo excessivo da extraordinariedade – não provém do assombroso, do espetacular, mas da próxima e tão familiar imediaticidade do ordinário.

No *Grande Sertão: Veredas*, as coisas se mostram como são “na verdade” e nesse sentido, mostram também a potência de fazerem-se o que são. Extraordinária é a integral disposição de ser: apropriação do que é radicalmente próprio. Desse modo, o que por fim aparece não é um colossal cenário concluído, mas uma grande obra em realização.

No que diz respeito ao homem, só podemos compreendê-la enquanto comprometimento no caminho, já que as coisas da natureza, ou melhor, a *physis* não demanda nenhum empenho no fazer-se o que é. Só ao homem, embora integrante da *physis*, cabe a exclusividade da travessia; a humanidade que lhe é própria, é necessário alcançá-la, porque quase sempre, como diz Riobaldo, “...a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe!” (GSV, p.134). Nessa frase, a ambigüidade pertinente à tensão de ordinário e extraordinário – graça da revelação – é trazida para a experiência humana.

No enlace de desvelado e velado, ordinário e extraordinário, revelação que no homem requer travessia, trata-se de perguntar pela natureza do próprio enlace. De onde provém essa disposição tão simples, e que se apresenta estranhamente difícil, de atender ao apelo do que por ser tão nosso, se encontra tão próximo? Na proveniência do encontro de Riobaldo e o Menino, oferecido por este, e recebido por aquele, em equivalência, convergem dois caminhos e se inaugura um terceiro. Neste, não está nem Riobaldo nem Diadorim, não obstante nele encontrarem-se os dois, igualmente inaugurados. O caminho, ou, o que é o mesmo, a possibilidade de caminhar é o presente; duplamente doação (ato de doar e coisa doada), simultaneamente doação da totalidade e doação de travessia na totalidade, isto é,



conjunção do que se dá, com o que se faz a partir do que se dá, finalmente, poética, ou ainda mitopoética.

Doando caminho, Diadorim doa visão do caminho a Riobaldo, que dela se apropria na narrativa conforme as palavras repetidas no mote “mire e veja”, dito sempre que na dedicação ao ver, comparável ao pensar, procura alcançar maior dimensão de profundidade e amplitude no ver do visto. A aprendizagem principia no encontro originário no porto do de Janeiro, e o acompanha na originalidade de cada olhar de Diadorim que contempla e guia Riobaldo na apreensão que é abdição a um ponto de vista, vínculo ao olhado, e possibilidade de renovação. A narrativa de Riobaldo provém da visão doada por Diadorim, não como percepção sensorial, nem enquanto atividade de representação do refletido a partir do ato de ver determinado, mas, sim, no que em sua visão é movimento de condução ao que avista, de modo que o ver mesmo se oculta, e assim favorece o desocultamento – como a luz que se retrai ao iluminar doando iluminação.

Também Diadorim ao manifestar o ocultamento, faz recair sobre si próprio a ocultação, também seu ver se encobre no visto. Contudo, nesse ocultamento não se implica uma derrocada do ocultado, ou seja, do ver da visão, mas a sua transfiguração no acontecer do desocultamento, tanto é que o distinguimos transposto e metamorfoseado na fala de Riobaldo. Ver é, então, se dissolver no que é provido pela visão, e desse modo, dedicação ao que, a partir da disposição da visão, se mostra. Ao invés de uma atividade mecânica reflexiva, que privilegia o refletor e o dicotomiza com o refletido, a visão como movimento de encontro e irrupção de um terceiro renascido, que aparece na visão da coisa vista. As coisas aparecem, e assim se dá a verdade, como desocultamento estranhamente familiar. “O riacho cão, lambendo o que viesse. O coqueiro se mesmando.” (GSV, p.343).

Nessa intuição das coisas, Riobaldo não parte de nenhum ponto de vista de apreensão. Apenas ad(mira) sua simplicidade de ser o que estão sendo, e o que vê, provém daí: alegria, horror, pensar e sentir como escuta e diálogo de sintonia de seu próprio ser com as coisas. O que vê e diz na narrativa é mais do que o assistir da percepção natural, mas igualmente não é mágica da literatura, descrição do maravilhoso ou expressão do insólito, é só o entusiasmo de testemunhar o se abrir de realidade: desocultamento.

Pensamos no que significa participar do enlace, propor e responder o convite ao caminho, seguir e aceitar a visão do que nele se oferece, deixar-se levar não de modo passivo, mas na atividade de livremente ser conduzido pelo que vai sendo. É difícil de pensar, porque o que se diz livre e liberdade parecem sempre necessariamente se associar a uma vontade

subjetiva que decide. Será que só cabe falar em liberdade no que se refere ao homem?

Talvez se possa dizer que a liberdade, embora experiência humana, provenha de uma experiência do livre que transcende o humano.

Vento que vem de toda parte. Dando no meu corpo, aquele ar me falou em gritos de liberdade. Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o beco para a liberdade se fazer. (GSV, p.432-433).

A liberdade que tange ao homem – “...alegria de um pobre caminhozinho...” – dimensionada como o valioso pouco, se associa a esta pequena alegria genuína que é familiar e tão próxima, como aquilo que é nosso, e que não sabemos nem vemos: impossibilidade de ver que seria “o ferro de grandes prisões”, o que faz lembrar a alegoria da caverna na República de Platão. Nesse sentido, a liberdade sendo também caminho, travessia, o próprio movimento de ir ao encontro do aberto iluminado para além da caverna – rumo que não se ensina e realiza-se como busca.

Naquele trecho citado Riobaldo, e o grupo pequeno que o acompanhava passavam por uma situação difícil. Depois da notícia da morte de Joca Ramiro, depois de muitas guerras vãs – quando, ao invés de lutarem contra os inimigos reais e empreenderem a vingança da traição, depararam-se com o desvio obrigatório de enfrentar os soldados do governo, os jagunços, isolados e foragidos, encontravam-se à beira do rio Urucúia, sem cavalos, sem recursos, sem segurança, sem certeza. “A gente esperava o que acontecesse” (GSV, p.430) – é o que heracliticamente afirma Riobaldo no início da passagem para adiante, ao sentir o vento, meditar acerca da liberdade.

A circunstância desde onde aparece o pensamento surge a partir de uma medida inusitada para a liberdade – principalmente, se a entendemos como exercício livre da vontade. Daquele outro modo, liberdade se fundamentaria, simplesmente no desembaraço de encontrar-se a espera de qualquer acontecimento inesperado, mais especificamente, em um desprendimento, que é se libertar para o devir, “liberdade para...” e não “liberdade de...”.

No entremeio da passagem, Diadorim lhe pergunta: “Você tem receio, Riobaldo?” De onde ele pensa: “Com ele em qualquer parte eu embarcava, até na prancha de Pirapora! –Vau do mundo é a coragem...” (GSV, p.430). Elemento de realização da liberdade, a oportunidade de atravessamento se dá como coragem – aquela que “se carece de ter...” não ousadia, nem

arroubo de bravura, mas sim, disposição de firmeza fundada no coração. “Que: coragem – é o que o coração bate; se não, bate falso”. (GSV, p.719).

Então, finalmente, vem o trecho citado acima: em meio à florescência da natureza, à beira do Urucuia – o “rio claro, entre escuros” (GSV, p.436), o rio fundador, “rio ázigo” (GSV, p.856), “rio de amor” (GSV, p.94), rio que é sua visão e sua vida (...) “em que tanto boi berra” –, Riobaldo sente no corpo os ares da liberdade que se apresenta conjuntamente relacionada a caminho, a alegria, mas também a confiança e a coragem para a travessia de encontro ao que é próximo e nos pertence – embora não saibamos, ainda que saber requeira aprendizagem do encoberto.

Voltamos, assim, à pergunta inicial: o que é o amor como retração, que viceja a partir do que se recolhe? Talvez algo como o encontro erótico de Diadorim e Riobaldo que (...) “cresce primeiro; brota é depois” (p.190) – mas sem encadeamento, sem que haja um antecedente preparador e um resultado final. “Coração da gente – o escuro, escuros” (p.43). Seu amor desde a obscuridade, subitamente se mostra – dá o salto para a visão – e mostrando-se abre caminho – liberta – para exposição de cada um, para exposição de sertão.

Que fosse como sendo o trivial do viver feito uma água, dentro dela se esteja, e que tudo ajunta e amortece – só rara vez se consegue subir com a cabeça fora dela, feito um milagre: peixinho pediu. Por quê? (GSV, p.190)

O que propicia esse aparecer súbito é que não se sabe, ao certo. A princípio, só carece é coragem para acolher livremente o que é. Receber o doado, o inesperado. “Aquele encontro nosso se deu sem o razoável comum, sobrefalseado (...)” (GSV, p.190), conta Riobaldo, e explica o compadre Quelemém: – “Essas são as horas da gente. As outras, de todo tempo, são as horas de todos” (*idem*). Embora perceba, desde o início, a extraordinariedade do encontro – “suas horas”, Riobaldo se mantém atento a ordinariedade “das horas de todos”. Sem êxtases arrebatados, sem maravilhamento – mas persistente aprendiz da coragem, deixa vir, protege, cuida do que na originariedade se mostrou, e assim não cessa de originar. Por isso a recolhemos intacta como poética narrativa.

Podemos então retornar à revelação que é *Grande Sertão: Veredas* – excessiva iluminação das coisas do sertão, do mundo, dos jagunços, do homem que é Riobaldo, de cada homem em todos os homens. É o “aberto”, como denomina Heidegger – “no sentido em que falamos de “mar aberto”, quando estamos em alto mar e todos os limites de terra desaparecem” (2008, p. 217). O que irrompe no “aberto” sustém sua infinitude desde a

própria finitude da visão que percebe a partir da obscuridade. Mas os limites tornam-se limiares – no acontecimento do que é a claridade da própria abertura, as fronteiras se esvanecem: “Sertão está em toda parte”. (GSV, p.4).

Ao final do item precedente, afirmamos que Diadorim habita a liminaridade do sagrado, uma vez que na destinação que lhe pertence, assume radicalmente tanto o clarear da desocultação, quanto o obscurecer da retração. Nesta medida, se desdobra na efusão de vida que emana e no declínio da morte que culmina, e assim se doa como fundamento de tudo que vive e morre, na retração que é o próprio doar-se. Em termos míticos, essa dinâmica refere-se ao fazer sagrado, porque divino, de desaparecer nas coisas que aparecem. Em termos do mito do homem, essa dinâmica corresponde ao trágico destino de dedicação à finitude. Neste empenho o homem vai até o limite da sua humanidade, isto é, abre-se ao essencial de sua presença infinitiva. Desse modo é capaz de receber a possibilidade de gerar e gerar-se renovadamente. Porque Diadorim se encontra no envio desse caminho é mistério que não se pergunta. E, não perguntando, mas puramente recebendo essa graça e com ela se encantando, é o modo como Riobaldo corresponde a Diadorim – configuração do seu encontro amoroso.

Na mitologia, *Lethe* – o campo ou o rio do esquecimento – é mãe das Graças, que alegoricamente são compreendidas como as provedoras do providencial esquecimento da vida terrena após o ingresso irreversível nos Infernos. Ainda miticamente, sabemos que é a Noite absoluta, a fundadora (doadora) de todas as noites e dias. No pensamento dos primeiros pensadores encontramos que a desocultação (*physis*) se associa ao obscurecimento (*kriptesthai*) pelo favorecimento (*philei*). E ainda, no pensamento de Heidegger que *Lethe*, como ocultação, propicia (agracia) a *Alethea*, onde no “a” privativo se reserva o lugar da primordialidade (2008).

Ao percebermos a existência de Diadorim lançada desde a obscuridade, que o acompanha aprofundadamente, e nesse lançamento a resplandecência que irradia simultânea e equivalente, conforme temos exposto, intuímos conjuntamente sua filiação mítica no pensamento que a propõe. Assim, se demonstra o estatuto de originária extraordinariedade próprio a Diadorim que parece reconhecer e assumir esse lugar, fiel à genealogia de seu pai Joca Ramiro, “...o das próprias cores” (GSV, p.515) –, que também encarna uma singular luminosidade a partir da ocultação: “... tão diverso e reinante, que, mesmo em quando ainda estava vivo, era como se já estivesse constando de falecido” (GSV, p.310).

Na estranha coincidência que harmoniza excessividade da vida e nadificação da morte onde se instala Diadorim, como já afirmamos, não há ameaça de aniquilamento, desde a

tensão. Há uma transfiguração em que o que vive morre e se regenera como o que é vivo e morre; portanto, é infinitamente regenerável. Contudo, conforme também dissemos, a própria força de retraimento que submete a si mesma, como absoluto ocultar-se da ocultação, só é sustentada por um deus. Somente uma força divina é capaz de se transfigurar sacrificialmente, morrendo e regenerando-se. Por oposição se encontra a declarada partida dos deuses, quando não havendo mais contrariedade, o oculto da ocultação submerge na obviedade do clarificado, esvaziando-se na perspectiva de superação do misterioso insabido.

## O PAREDÃO

*O senhor havia de conceber alguém aurorear de todo amor e morrer como só para um.*

O Paredão é a finitude. Na batalha final, o morrer de Diadorim é a culminação de um acontecimento que evidencia vida e morte, como até então ainda não havia se mostrado. Esse reconhecimento do que já se sabia sem saber é um elemento a mais na intensidade da dor, que não é aqui o já tão difícil sofrimento por uma perda, ou a emoção pertinente ao amor que se no enfrentamento do limite, onde vida é morte, morte é vida; de como tudo é nada, e o nada é tudo – “trespassei de horror, precipício branco” (GSV, p.855). E o mais doloroso é que nessa equação tautológica não se sabe, ou pelo menos não se sabe que se sabe, onde está a vida e onde está a morte.

A observação de que “viver é muito perigoso...” tantas vezes repetida por Riobaldo parece se relacionar a essa indiscernibilidade, assim como sua afirmação de que se assusta mais o nascimento do que a morte. A dor e o perigo pertencem à vida, assim como todos nós humanos também pertencemos. Contudo, vida e morte pertencem-se mutuamente. Por isso pertencemos também à morte. Na guerra do Paredão, onde Riobaldo participa ativamente embora permaneça inativo quase todo o tempo, seu retiro no Sobradão dá a medida da sua pujança, tanto quanto de sua indigência; do tudo-nada que lhe é dado atuar, do tudo-nada que possui. Ao lado somente do menino Guirigó e do cego Borromeu, a ambos equiparado, Riobaldo atravessa a amplitude das possibilidades do homem. Em um e outro se antecipa a riqueza e a penúria do que lhe é oferecido.

A questão da morte de Diadorim – acontecimento essencial do Paredão – manifesta tanto a culminância de vida, quanto a culminância de morte, tal como justificado ao longo deste trabalho. O modo como essa morte se dá e o que lhe prossegue, ou seja, a luta à faca, corpo-a-corpo com o Hermógenes, assim como a descoberta de seu corpo de mulher, explicitam algo já mencionado anteriormente: a corporeidade integral de Diadorim – sua natureza ambígua – **Di** – não dual, mas dobrada; e intermediária, não média – **Diá** – entre o humano e o sagrado. No velado desvelado corpo de Diadorim se encontra algo do corpo humano e algo do corpo divino. Diadorim é tão estranho que vive para abordar a mortalidade e morre para abordar a imortalidade. Na morte, destitui Riobaldo de tudo que havia lhe dado – todo amor – para lhe doar o impossível um. Entrega Riobaldo a si-mesmo – o todo possível.

O episódio do Paredão principia no dia anterior à guerra, na configuração da véspera, inicia com a quietude e os atentos preparativos para a batalha e finaliza com a fundura da noite na qual Riobaldo conta que dormiu mortalmente. Na segunda passagem, quando detonam os primeiros tiros, tudo irrompe brutalmente, quer dizer, inesperado, no “poder do meio-dia” (p.843). É incendiado o fogo da guerra, e a prontidão de vida dos jagunços se comprova nas mortes que sofrem e infligem. A subida de Riobaldo para o sobrado é a terceira passagem – lá encontra o seu lugar e permanece. O ápice desse encontro dá-se com a cita do Sertão. Assim, adentra no transe, onde perde voz e movimentos, mas não a visão. Desde a paralisia ativa que o acomete, testemunha o acontecimento essencial da luta de Hermógenes e Diadorim. Enfim vem a quarta e última passagem, domínio de dor e espanto: simultâneos, misturados. Cada uma dessas passagens se decompõe em outros importantes acessos, de maneira que os caminhos se multiplicam. Nossa intenção é seguir seus sinais.

### 1. Preparação: véspera

“Como esvoaça mosca gorda, de donde se matou boi. Tudo estava perfeito tranqüilo” (GSV, p.822). Na atmosfera de calma que era prévia à guerra dominavam as vozes e os movimentos dos jagunços destacados no habitual silêncio e contenção de gestos de Diadorim e da consideração pensante de Riobaldo. O que esta quietude preliminar ao tão arriscadamente decisivo já revela alguma coisa da disposição comum entre os jagunços para o que viria a acontecer, sua inteireza no ato, seu estar à vontade entregues ao que lhes era próprio. No cuidado, na familiaridade que se ocupavam dos preparos necessários à batalha, os jagunços manifestam seu entusiasmo e sua alegria, pela preponderância de seu modo de ser.

No concerto da guerra a feição do mundo é jagunça. “Tudo se media munição, e era fuzil e rifle. A guerra era, de todos” (GSV, p.823). Na demonstração de sua desenvoltura, na acomodação livre ao que lhes era solicitado, os jagunços deixavam aparecer uma alegria que surpreendia e comprazia Riobaldo. Como entender sua concomitante gaiatice e bravura? “Cada, cada-um, dali a pouco, ia ser perigoso de nele se encostar, feito um sapo que espirra” (GSV, p.826). Para Riobaldo, o que a guerra requeria era a raiva: “Eu questionava, comigo, que eles deviam de trabalhar maior raiva. Raiva tampa o espaço do medo” (GSV, p.823) – no entanto, o que nutria a coragem que testemunhava era simplesmente a confiança em ser quem eram – veros jagunços.

Mas Riobaldo, o permanente principiante sempre na observação meditativa, e em constante disposição de aprendizagem, percebe na simultaneidade de fraqueza e força dos homens-jagunços, a arrojada obediência que conquista e domina o que a todos é oferecido e que nem todos alcançam. Jagunço e sertão se co-pertencem. Assim como ninguém nunca foi jagunço obrigado, ninguém é jagunço porque deseja ser. E aos sertanejos, embora o sertão lhes seja próprio e esteja à mão, não é de fácil alcance – “A gente está pertinho do que é nosso, e não sabe, não sabe...” (GSV, p.134). Todo sertanejo, como o Nhô Augusto Matraga<sup>28</sup> deve esperar sua hora e sua vez. Os jagunços conheciam e se dedicavam aos preparativos, porque neles desde sempre vinham se preparando.

Na hora da guerra, propriamente nos momentos fatais, liminares de vida e de morte, o jagunço é chamado como jagunço, assim como o homem é chamado como homem. Pode-se evitar esses momentos, pode-se fugir deles, pode-se minimizá-los, depreciá-los, degradá-los, banalizá-los... tudo isso são possibilidades humanas. Agora, para o homem que espera sua hora e sua vez, a espera é enorme. E pode nunca chegar. “Sertanejos, mire veja: o sertão é uma espera enorme” (GSV, p.827). Espera é incubação, paciência, escuta, amor à hora. Ser jagunço = ser sertão (homem-mundo, ser-no-mundo): decisão, não da subjetividade, mas estar aberto e à espera. Por isso continuamente cresce a admiração de Riobaldo. Na narração da batalha do Paredão a experiência da bravura dos jagunços, a dor pela morte de alguns, bem demonstra essa afeição admirativa. Dimensionando os jagunços, descobre sua própria dimensão.

A partir dos jagunços que chefia, Riobaldo discerne um modo de medir-se chefe. E por aí encontra não somente a valoração que lhe dá confiança, mas também a solidão. Aquele

---

28. “A hora e a vez de Augusto Matraga”, in ROSA, J.G. *Sagarana*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1973. pp.324-370.

despojamento dos jagunços de alguma maneira é avesso ao pensamento cultivado e constitutivo de Riobaldo. O que é ser movido pelo pensamento? Por que o ser movido pelo pensamento importa numa solidão? São questões que perpassam a travessia. Observando os jagunços, Riobaldo se entrega à meditação de seu caminho na jagunçagem e, desde a determinada necessidade de exterminar o Hermógenes, aparece o ódio germinador, prolífico que o acompanha desde menino – “a coisa mais alonjada de minha primeira meninice, que eu acho na memória, foi o ódio, que eu tive de um homem chamado Gramacedo...” (GSV, p.52).

Esse desgramado Gramacedo, de quem significativamente só falará novamente no decurso do assédio diabólico quando ameaça o viajante Constâncio Alves, inicia Riobaldo na capacidade de odiar não objetiva. Quando o ódio assume essa inobjetividade figura como contramargem à terceira margem que é o amor. Destituído de feição, “preto possuindo a cara nenhuma” (GSV, p.824), Riobaldo visualiza no Hermógenes a negação absoluta de vida. Só o ódio originário, requisitado pelo amor, é capaz de extinguir o extintivo, se assumir o mal reparador.

Ser pactário pode ser também um modo de angariar ódios dentro de si – se odeia sem que haja necessários motivos para odiar. Sempre tem que haver um Hermógenes para a guerra principiar? Um malvado solto para se perseguir? E como se origina o mal que o Hermógenes naquela guerra era a manifestação? Exterminando o Hermógenes, o mal se extingue? Há um mal sempre a se perseguir e matar? O próprio Riobaldo, ao contestar sua exclusividade como pactário, questiona a identificação do Hermógenes com o mal. Hermógenes conduz o homem na senda do mal, para livrá-lo do mal que o constitui. Essa é a vitória, superar o mal que ameaça todo homem, pelo menos, provisoriamente. Porque no homem nada é definitivo.

A partir do mal, se agenciam os tantos desvios que põem em xeque a realidade da travessia. Invenção, “artezinha” (GSV, p.82), como a fuga que o retirou da frente de batalha – “em tão precipitados surtos” (GSV, p.825), atrás de uma fantasiosa Otacília perdida no sertão. E, no retorno, quando apela para a razoabilidade que deprecia seu próprio destino, ao desmerecer a chefia, reduzindo-a ao gatilho do revólver, comparando-a enquanto mera força da violência à certeza e ao determinismo dos ponteiros do relógio, tão avessa à essência da jagunçagem. Riobaldo intenta escapar do sertão, escapar do mundo, escapar do real, escapar do que lhe dá destino. É como o seu rio Urucuia, sobre o qual pensa logo a seguir – “sempre querendo fugir, às voltas, do sertão, quando e quando” (*idem*). No entanto, assim como o rio, que “vira e recai claro no São Francisco” (*idem*), também Riobaldo regressa e mais uma vez retoma a travessia. “O sertão é uma espera enorme” (GSV, p.827). O originário rio Urucuia



abriga tanto a inclinação para a fuga, o desvio, quanto a aquiescência a Diadorim, ao São Francisco – ao destino que partiu sua vida ao meio.

Na associação homem-mundo que conduz o pensamento de Riobaldo, a pergunta pelo sertão acompanha o questionamento acerca de sua própria natureza: “Sei o grande sertão? quem sabe dele é urubu, gavião, gaivota, esses pássaros: eles estão sempre no alto, apalpando ares com pendurado pé” (GSV, p.825). Imenso, desconhecido, inesperado, que homem seria capaz de sabê-lo? Sertão, mundo, real, para ser sabido é preciso que se alce o impensado vôo, experiência de concomitância, de encontrar-se **entre**, ao mesmo tempo no dentro e no fora. Conforme lemos em Márcia Schuback (2004), só “voamos” quando, contraditoriamente, “caímos na real”, e “cair na real” é perceber que a realidade se realiza em nós independente de nós; que o que dá sentido às nossas vidas não tem explicação, não tem porquê; que a realidade da vida e a realidade da morte, que não faz nenhum sentido, se realizam em nós ao mesmo tempo, na mesma medida e proporção.<sup>29</sup>

Finaliza o que chamamos “Preparação”, neste episódio do Paredão, o descuido-cuidado com a realidade que reúne Diadorim e Riobaldo, no acontecimento em que Diadorim precisamente conduz Riobaldo a “cair na real”. Esse poder próprio a Diadorim se manifesta desde o que Riobaldo observa acerca do amigo com quem se une ao conceber (sentir-pensar) o verter de sua presença.

E Diadorim parava calado, próximo de mim, e eu concebia o verter da presença dele, quando os nossos dois pensamentos se encontravam. Que nem um amor no ao-escuro, um carinho que se ameaçava. (GSV, p.826).

Seu encontro erótico é o verter presença, próprio a Diadorim, e o recolher a matéria vertente, próprio a Riobaldo, na disposição mútua de clareamento desde a obscuridade. Como âmbitos dobrados do pensamento, Diadorim pode conduzir Riobaldo a “cair na real”: mostrar que perceber a realidade amorosa em realização não significa alcançar, dominar, realizar a consumação, ou seja, forçar o realizar-se. Mais uma vez: “O sertão é uma espera enorme”

---

<sup>29</sup> “Tornar a existência real (cair na real) significa descobrir que tudo o que dá sentido às nossas vidas não tem sentido algum. Essa descoberta não é o mesmo que a posição cética que nega realidade à realidade, só admitindo nos conceitos de realidade a realidade do conceito. Descobrir que o que dá sentido às nossas vidas não tem sentido algum também não diz que o “eu” não possui nenhum solo e fundamento transcendente para sustentar-se, sendo absoluta imanência. Descobrir que o que dá sentido às nossas vidas não têm sentido algum significa aprender a ver em dupla perspectiva, aprender a ver no modo da escuta de uma fuga. Significa perceber que, sob a perspectiva de nossas vidas, o que dá sentido às nossas vidas é cheio de sentido, mas que, sob a perspectiva de nossa morte, o que dá sentido às nossas vidas não tem sentido algum”. (“Filosofia e Religião” in *Revista Scintilla*, Curitiba, vol. 2, n. 2, p. 207-364, jul./dez. 2005, p.14)

(GSV, p.827). “Cair na real” é se manter no caminho, cuidar do que é “destino destinar” (GSV, p.828).

Do que foi um afrouxamento, um “gosto concedido” (*idem*) da própria segurança advinda da impossibilidade –, “ao que alforriado me achei. Deixei meu corpo querer Diadorim; minha alma?” (*idem*); na inseparabilidade de alma puxando corpo e corpo puxando alma, Riobaldo se entrega ao desejo pleno que coliga amor e beleza. E esquecido de seu destino de “gostar tramadamente assim, de Diadorim, e calar qualquer palavra” (*idem*), comete o descuido de dizê-lo, ainda que no modo vago de um verso ou de um pensamento: “– ... Meu bem, estivesse dia claro, e eu pudesse espiar a cor de seus olhos... –;” (GSV, p.829).

Que verso é esse? O que ele diz? Na inclinação para o ocultado talvez Riobaldo tenha se arvorado de modo muito afoito ao desmascaramento, à exposição não protetora, à desobediência. De qualquer maneira, independentemente de sua verdade, essas palavras tão explicitamente claras quanto o dia suposto, quanto os olhos de Diadorim, poderiam representar com sua luz ofuscante, uma mácula, uma desonra que comprometeria a pureza de um final que era tão próximo. A recusa de Diadorim, sua rejeição ao verso, aparece então como a imprescindível abdicação, o cuidado, a atenção capaz de encaminhar Riobaldo à realidade “rei-real” (*idem*) que – por desvario – havia se afastado. O susto, a negação, o comportamento estranho de Diadorim que é capaz de nesse momento distanciar-se tanto de Riobaldo que o trata por “senhor” e ainda “ri mamente” (*idem*) – delineiam o arco de sua figura misteriosa. Pela narração de Riobaldo conhecemos que seu modo de reagir não foi mera encenação, nem traduziu uma atitude planejada.

Só “a noite de toda fundura” (*idem*) e o silêncio podem absorver esse mistério que é Diadorim. Assim, nem mesmo quando para Riobaldo se define o sentido de seu encontro – “amizade rei-real, exata de forte, mesmo mais do que amizade. (...) simpatia que em mim, me aumentava (...) bem-querer, constância da minha estimação” (*idem*) – isso poderia ser dito. A verdade como desvelamento, como dizer extraordinário (indizível dizer?) tem sua hora oportuna. Mas como distinguir a hora oportuna? Parece que só quando ela já passou. Ao associar o desvelamento de Diadorim à pergunta que só poderá ser feita à hora da morte dele mesmo, Riobaldo reconhece o mistério da indizibilidade que refere a vida de Diadorim; do mesmo modo como não será sua natureza feminina – revelada na morte – que o esclarecerá.

Àquela “noite de toda fundura” (*idem*), noite de vésperas, Riobaldo conta que dormiu mortalmente. Como “mesmo dizer” (GSV, p.830), propriamente, nela se conjugam o chefe Urutu-Branco e o jagunço Riobaldo, integralizados na obscura experiência de vida e morte.

## 2. Facticidade da guerra – vivo em vida

Intensificada a contrariedade que já dominava a véspera, o dia marcado para a guerra se inicia mantida a mesma atmosfera apaziguada. A tranqüilidade era tão estranha que tinha que se manifestar como uma “paz gritável” (GSV, p.831). No entanto, conforme geralmente ocorre na iminência das horas fatais, mesmo a partir da contraditória aparência, os acontecimentos porvir mais se confirmavam do que se negavam. Do alto de toda a disposição e de todos os preparativos, a guerra tão esperada teria de tombar inesperadamente. Como se as surpresas fossem necessárias e obrigatórias. Como se certa ausência fosse indispensável para que o mundo pudesse operar à revelia. “Choques que levei – foi feito um trovão. Começou a se bradar” (GSV, p.832). Capturado abruptamente de sua suspensiva iniciativa do banho matutino, Riobaldo é içado para a guerra desprevenidamente, e desde o início nela se estabelece situado no lugar terceiro entre a participação e a expectativa, a ação e a inação, a atividade e a passividade. “Estarreci. Que, na prema da minha ausência, o muito mundo se acabava” (*idem*).

O “estupor” sabido logo naquele primeiro momento imediatamente deflagra toda sua precariedade em apossar-se na pertença do “mundo fantasma” (*idem*) que sob seus olhos se detonava. Sem poder instantaneamente alcançar que ser-estar no mundo não é protagonizar o acontecimento, mas estar dentro e fora dele ao mesmo tempo – Riobaldo tem sua vontade diminuída, repentino desejo de desistir. “– Não chego em tempo... Não adianta... Não chego em tempo nenhum...” (GSV, p.833). Quase sucumbe à sedução da “doçura nojenta da voz” (*idem*) diabólica que o incita a rejeitar o que não é particular autoria, e a negar o que se mostra incontrolável, livre: “Não vai, e deixa que eles mesmos uns e outros resolvam, porque agora eles começaram tudo errado e diferente, sem perfeição nenhuma, e tu não tem mais nada com isso, por causa que eles estragaram a guerra...”(*idem*).

No entanto, estar exposto a esta força de modo tão explícito e consciente, como se dá com Riobaldo, é pronto lançamento à força contrária, que o joga no lugar inverso aos argumentos daquele subterfúgio. Por ele, seu corpo ganha envergadura, seus pêlos crescem, seu impulso é todo de envolvimento. “Desconheci temor nenhum. Vivo em vida, me ajuntei com os companheiros. Meus homens!” (GSV, p.834) Aquela vicejante nova ação irrompe tão vital precisamente da observação do modo humano do homem, do siderado Sidurino que passa por ele, correndo, colado ao calor da hora.

Evidencia-se claramente em Riobaldo o combate de duas forças equivalentes referidas a posições díspares que se antepõem: uma inclinada a recuar, outra determinada em permanecer – situação muito familiar ao homem. O que se oferece inaugural na travessia riobaldiana é como, ao pensar e sentir essa ambigüidade, Riobaldo não a percebe dualmente, ou seja, não compreende a oposição pela exclusão de lugares contrapostos, mas a recebe pelo comparecimento de dois lugares distintos, que em mútua solicitação, requisitam um inusitado terceiro, que não sendo um, nem outro, não é também o lugar médio.

No decorrer da passagem, a vitalidade pertinente à confiante participação prepondera. Riobaldo se entusiasma com a vitalidade dos jagunços que “sabiam a guerra” (*idem*). Mais uma vez, é a partir de sua medida que é capaz de dimensionar o seu próprio valor como chefe, o que está no comando. Não simplesmente como o exercício de autoridade pré-outorgada pela chefia, mas por reconhecer e aglutinar o poder que é de cada um. Comando que não se antecipa, mas que se verifica é na prontidão dos acontecimentos acontecendo. “Um comanda é com hoje não é com ontem” (GSV, p.835). Enquanto o comando do chefe Urutu-Branco na batalha do Tamanduá-tão se assume cerimonial, atento às artes da guerra, nesta passagem de início da batalha no Paredão, o comando pertencente ao Urutu-Branco, que é o jagunço Riobaldo, nela submergirá agônico. Como última batalha, o Paredão encerra sua vida e sua morte enquanto jagunço. Por isso, embora todas as guerras se assemelhem como exposição de vida e morte, no equilíbrio perfeito oferecido por aquela, a morte se mostrava de forma muito mais aguda. “Um homem morre mais que vive” (...) – porque a morte quando se apresenta – a “cara pura da morte” (GSV, p.836) – é experiência inteira, plena e absoluta, enquanto a vida se fragmenta nas múltiplas “vertentes do viver” (GSV, p.722).

O destino de Riobaldo, a genuína culminância de vida e de morte que o esperava no Paredão, no entanto, não estava na frente de batalha. A questão é que seu destino se integraliza não nele mesmo, mas “outrado” em Diadorim, eroticamente inaugurado como destituição de si, e encontro de si fora de si, presença essencial daquela guerra, quando assume todos os traços de intrepidez, beleza e salvaguarda protetora, próprios da deusa Diana – Ártemis – de quem possui a mesma natureza: “veada-mãe que vem aparecer e refugir, de propósito, em chamariz de finta, para a gente não dar com o veadinho filhote que está amoitado...” (GSV, p.838).

Caberá a Diadorim a condução de subida de Riobaldo ao lugar de destinação, o “sobrado, Sobradão, sobre sereno (...) tudo comandando” (*idem*). Lugar sobretudo de custódia: lá se mantêm guardados a Mulher do Hermógenes, o menino Guirigó e o cego

Borromeu – aqueles que, a princípio, se conservam da guerra, portanto, lugar livre de perigo. Mas também o Sobradão é dito domínio, centro – “marcava o meio quase da rua” (GSV, p.822) e comandante da guerra – o Sobradão é soberano, “assumido superior nas alturas” (GSV, p.838).

Na configuração do Paredão, o Sobradão é o lugar de um tempo-espço extraordinário na ordinariedade da guerra que se trava na rua. Sua habitante principal, sua razão de ser original, é a Mulher do Hermógenes com toda a estranheza que emana. Ela parece ter sido a única capaz de reconhecer o segredo de Diadorim, com quem estabelece imediatamente um misterioso laço. Inominada, ressequida, silenciosa – o que dela provirá parece destoar do que dela se mostra a princípio, como inesperado desconhecido “(...) discordava de todo destino” (GSV, p.739). Os outros habitantes do Sobradão, o cego Borromeu e o menino Guirigó, cada um a seu modo, são os guias direito e esquerdo do jagunço Riobaldo transformado chefe Urutu-Branco.

Na sua pobreza tão cheia de graça, Guirigó e Borromeu surpreendem aqueles que esperam satisfazer neles o previsível apelo da comiseração. Embora seu ser desprovido seja suprema abertura para todo recolhimento, o que se aproxima deles, buscando satisfação, só encontra a extrema necessidade, como se a inocência, a cegueira, seu não saber, não ter, não ver manifestassem, em reverso, a míngua do que é supostamente farto. De modo inverso, no compartilhar de sua pobreza, considerar o esmo que apontam, o nada para o qual se voltam, é rumo de impensada abundância. Foi o que Riobaldo diz ter “aprendi[do] com os antigos”(GSV, p.553), daí tê-los tomado como guias.

Borromeu, Guirigó e a Mulher do Hermógenes parecem participar de um sentido espinhoso que não se dá a conhecer, não se sabendo o que lhes cabe, de como são o que são. São esses os estranhos personagens que estarão ao lado de Riobaldo no Sobradão, para onde o envia Diadorim.

Rezo. O que é, o que é: existível como fundo d'água. Agora eu cismo que o cego Borromeu também só do que já sabia era que indagava. Se não, se não, o senhor verse, como bula santa; a cita não é revelável:?

Macambira das estrelas,  
xiquexique resolveu:  
– Quixabeira, bem me queira,  
quem te ama, Bem, sou eu...

Soletrei tudo. Assim ele cantava. Atrás, o menino Guirigó, se envelhecendo, sobre outro cavalo. E a mulher do Hermógenes, montada também, magra malvaz, como podia estar indo em cima duma nuvem. (...) A mulher, o menino e o cego – aqueles saíram, tocaram. (GSV, pp.802-803)

Quando Riobaldo decide conceder ao desígnio de subir ao Sobradão e se despede de Diadorim “feito um riso e soluço, nesse meio de vida” (GSV, p.838) que é a guerra, parte confraternizando afeiçoado com os jagunços, na sua alegria e na sua dor. Desse entremeio de vida e de morte – coração batendo, latejo de pulso –, vem a pergunta que encerra esta passagem: “o senhor crê minha narração?” (GSV, p.840).

Nessa pergunta é solicitada a escuta como referência tanto de viver como de narrar, na verdade, é colocada na escuta a questão da dobra de viver e narrar, pois é desde a escuta que é conferida vida ao narrar. Se narrar é viver, escutar é participar da vida do narrar que é vida. Daí o que se questiona é o fundamento de uma mesma experiência que de um modo ou de outro deve necessariamente aparecer – porque o narrável e o vivível são necessariamente da mesma natureza, provêm do mesmo, compartilham da originariedade que é só uma – conforme se verá adiante; ou então, não vale nem o vivido nem o narrado. Isso que é a experiência originária tanto do narrar como do viver, é assumir de tempo. “O senhor avista meus cabelos brancos ... Viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender-a-viver é que é o viver, mesmo” (*idem*). Na narração – *logos*, poética – a finitude que nos é própria se doa como limite a partir do qual vida ganha forma e se difunde, o que significa que pela narração, que é dizer poético, *poiesis*, vida recebe, encontra ou reencontra o tempo que lhe sendo próprio a perfaz. Como movimento de apropriação do próprio, narrar é dedicar-se à aprendizagem da vida, é entregar-se à vida como percurso, travessia que só se doa como tempo.

“O sertão me produz, depois me enguliu, depois me cuspiu do quente da boca” (*idem*).

Na primeira parte da sentença, Riobaldo alude ao homem-mundo que é, ao fundamento de presença, onde o tempo verbal presente refere ao fluxo ininterrupto da vida. Na segunda parte, é trazida à baila a aspereza cerne do viver, o encontrar-se dentro do risco, cegado, invadido; então, o tempo verbal pretérito aborda a própria submissão temporal. Por fim, na terceira parte, é relatada a experiência de realização a partir da narração realizada. A estória que se conta.

### 3. Sobrado

Dentro do Sobradão, Riobaldo encontra uma suspensão da guerra. Não que neste se verificasse um amortecimento da experiência; pelo contrário, no Sobradão, o que suspendia

também intensificava. Vista do alto, na relativa segurança da distância, a guerra mostrava sua extensão, promovia a apreensão aguda do que simultaneamente se pode participar e observar. Lá o “ar que dava era como de ser antigo dia-de-domingo” (GSV, p.841), como se em seu interior já se antecipasse o obrigatório desfecho.

No Sobradão, Riobaldo encontra o seu lugar de imersão e distanciamento e, agonicamente, se abre para a solidão nos termos em que aparece na fala do compadre Quelemém quando diz que “... a colheita é comum, mas o capinar é sozinho...” (GSV, p.74) e do próprio Rosa, quando no “Diálogo à Günther Lorenz” afirma que: “Apenas na solidão pode-se descobrir que o diabo não existe” (DGL, p.37). Em ambas as frases, a solidão comparece como requisito da travessia que se mostra tanto como capinar, ou seja, esforço e dedicação cuidadosa ao lavrar a vida, quanto como percurso de autoconhecimento na superação do diabólico.

Guirigó e o cego Borromeu comparecem como distensões nessa sua luta consigo próprio. A fraqueza daqueles, sua precariedade, seu susto e testemunho ante o poderoso arranque de mundo – “poder do meio-dia” (GSV, p.843) – revertem para Riobaldo, que assim enfrenta a ambígua dimensão de força e debilidade que perpassando homem e mundo, o perpassa e encontra um limite. “Toada tinha que ter um prazo” (*idem*). Concomitante ao atirar e matar, “vivença” (*idem*) ativa da batalha, Riobaldo suporta na distância a força do tempo que tudo absorvia, como se na experiência mesma do acontecimento da guerra se inscrevesse a impossível, mas obrigatória, tarefa de sua narração. Não era apenas o cenário da guerra que o Sobradão oferecia, mas na movimentação dos homens, na luta de vida e morte, a vertência do viver se arremessava. Somente no Sobradão lhe seria dada a amplitude dessa visão. Descoberto em meio à guerra, dentro e fora dela, Riobaldo se atém à espera de um desenlace, porque conjunto ao viver da vida, viceja o morrer da morte. “Tempo que me mediu” (*idem*). “O tempo [que] é a “vida da morte” (*idem*) que Riobaldo chama imperfeito.

É difícil atentar para o sentido desta imperfeição. Inversa à vida da morte está a morte da vida que é também significação de tempo, e em ambas as alternativas parece encontrar-se a perspectiva de Riobaldo daquele momento em que vigora “o puro tempo vindo de baixo, quieto mole, como a enchente de uma água” (*idem*). Contudo, ao pensarmos o tempo como resultante de uma conexão causal adentramos na compreensão de morte e vida como dualidade, oposta à dimensão virtualmente infinita de um tempo que sustenta sua irreduzibilidade. O perigo que na guerra se manifesta é da preponderância de um tempo que impede a possibilidade de vida ser vida e morte ser morte, ou seja, um tempo que põe em

risco a possibilidade de júbilo e de dor – algo semelhante com o que se manifesta na loucura, conforme procede a meditação associativa de Riobaldo, em pergunta imaginariamente feita a Diadorim:

– “Tu não acha que todo o mundo é doido? Que um só deixa de doido ser é em horas de sentir a completa coragem ou o amor? Ou em horas em que consegue rezar?” Não indaguei. Mas eu sabia que Diadorim havia de me dar resposta: – “Joca Ramiro não era doido nenhum, Riobaldo; e ele, mataram...” (*idem*)

Também na loucura a vida da vida e a morte da morte são ameaçadas. Por outro lado, na plenitude da coragem, no amor ou no ato ordinário de dedicação ao extraordinário – como é o ato de rezar – o tempo é doação da vida-morte que se mantém como tensão, afirmação da dobra de forças contrárias que sempre se solicitam, mas nunca se anulam. Inteiramente afastado dos riscos da loucura que na guerra também se insinua, como remonta Diadorim, Joca Ramiro vive a vida e morre a morte igualmente com a mesma intensidade – ele, que quando vivo “levantava, puxava as coisas consigo, parecia – as pessoas, o chão, as árvores desencontradas” (GSV, p.281). Quando morre “... aquilo era como fosse um touro preto, sozinho surdo, urrando o meio da tempestade” (GSV, p.296), tem na sua morte “como um decreto de uma lei nova” (GSV, p.298). Portanto, tanto a vida da vida, como a morte da morte, como a vida-morte da morte-vida nele se manifestam presentes – herança de Diadorim.

Como diz a epígrafe desse texto, Riobaldo que recebera comovido tanto dom de amor advindo da vida de Diadorim, “aurorear de todo amor” (GSV, p.852), no Sobradão se prepara para receber a dádiva de sua morte. “Podia ser? Impossivelmente. Véspera. As horas é que formam o longe” (GSV, p.845) – essa doação é árdua de acolher. As muitas mortes que assolam aquelas horas, provinham da requisição de vida de todos, e também de Riobaldo, mas só para ele se resguardava a morte de Diadorim. Sem saber como recebê-la, Riobaldo só sabia que seu dever era de espera. “Sobrestive. Surgindo o fim, eu restava desandado ao para trás, sozinho só, com os dois” (GSV, p.848): o menino Guirigó e o cego Borromeu, extravagantes companheiros, que mais compõem do que desfazem a solidão.

Ambos se distinguem como existências singulares que expõem o extraordinário velado na ordinariedade de toda existência, assim como a reza, que suspende o perigo de guerra e loucura; Guirigó e Borromeu são o incógnito porvir que circunscreve toda a espera, como debilidade assumida, surpreendentemente alegre e grata. O que esperam não é a vitória, não é nada que se possa arrebatá-la, mas a gratuidade da vida que desde sempre já possuíam na graça de serem possuídos. Por isso quando Riobaldo lhes diz: “– “Vocês tem paciência, meus filhos.



O mundo é meu, mas é demorado...” (*idem*), sua fala fielmente reproduzida na narração, destaca-se como locução voltada para si mesmo. Ao presenciar o que visava na afortunada reviravolta nos rumos da batalha, adentra no entusiasmo de exceder-se realidade afora; no entanto, repentinamente, o que a princípio se anunciara demorado aparece decisivo e definitivo, como uma grande oferta de felicidade:

Nasci para ser. Esbarrando naquele momento, era eu, sobre vez, por todos, eu enorme, que era, o que mais alto se realçava (...) tudo se desmanchava delicado para distante de mim, pelo meu vencer: ilha em águas claras... Conheci. Enchi minha **história**<sup>30</sup>. (GSV, p.849).

Mas essa vertigem de asseguramento é a senha para ingresso na queda, onde “o riso [que se ouve] escondido, tão exato em mim, como o meu mesmo, atabafado” (GSV, p.850), provém da ambigüidade que o constitui ao perpassar o diabólico homem-mundo (jagunço-Sertão) que assustadoramente pode ser “... eu ia denunciar nome, dar a cita: ... Satanão! Sujo!... e dele disse somente – S... – Sertão... Sertão...” (*idem*).

O diabo que o assedia é o Sertão que demanda travessia, não enquanto história que enche, mas como estória que esvazia. Embora a caminho, Riobaldo, na sua humanidade, é insistentemente assediado pelo desvio e retorna ao envio – em “meia-detença” (*idem*), onde os movimentos disparatados do cego Borromeu – “feito negro que embala clavinote” (*idem*) – são a execução dessa dança-música bizarra que dramatiza o humano. Da obscuridade, que é originário fundamento, o Sertão avança em difícil discernimento. “– Você é o Sertão?! – Ossenhora perfeitamém, ossenhora perfeitamém... Que sou é o cego Borromeu... (...) – Vixe, uai! Não entendo...” (*idem*).

A enfermidade que acomete Riobaldo a partir daquele momento, deixando-o semiparalisado, semiconsciente, entre o passivo e o ativo, ao mesmo tempo, “copiando” (GSV, p.851) [e] “esperançando [seu] destino” (GSV, p.852), revela a experiência que desafia toda vivência. No seu rumo, todo homem encontra sua destinação, mas constantemente a repele. Nela estão, conjuntas e indiscerníveis, a alegria e a dor de ser humano, como uma só. Nela se abre possibilidade de trânsito, no sentido de uma existência renovadamente real, mas a custo de tortuosa aprendizagem.

Percebemos sua semelhança com a experiência religiosa exposta por Márcia Schuback, seguindo a tradição mística cristã de Mestre Eckart (2005), que se afirma como

---

30. Grifo nosso.

negação, ao tornar o homem uma pergunta real para si mesmo, e que implica não apenas abandono da subjetividade do eu, ou seja, abdicção ao esquema sujeito-objeto na compreensão do mundo, mas no abandono de deus, abandono da necessidade de fundamento, e “descoberta do nada de si mesmo”, (p.12) “começo do nada de si mesmo”, (p.14) “crescimento do deserto de si mesmo” (*idem*).<sup>31</sup> Nessa experiência não está o niilismo, a ausência de fundamento, mas a nadificação, como fundamento da ausência, pois a questão não é não haver fundamento, mas é que o fundamento é nada – e não havendo nada (“nonada”), o que irrompe e se evidencia é a realidade, em auto-realização; não como absoluta imanência, mas desde o rompimento do esquema imanência-transcendência, como dobra que se realiza no homem na percepção de que a realidade se realiza em nós, sem nós. No cerne dessa experiência, vida e morte são simultaneamente indiferença e diferença – o nada da morte expõe sua coalescência ao tudo da vida – e nela, como exposto anteriormente, “caímos na real”.

O Sertão que se realiza e transborda em Riobaldo é culminância dessa experiência de vida e morte que no Sobradão se presentifica. Não é a contemplação dolorosa da morte de tantos homens, nem é também a participação exultante no furor da guerra, mas o que, desde a indiscernibilidade dessas duas dimensões, se realiza como experiência de inteirada diferença. Naquilo que foi o decorrer de sua enfermidade, se manifestava o raro momento de trânsito em direção ao real, que ainda haveria de alcançar um clímax.

Ah, o senhor pensa que morte é choro e sofisma - terra funda e ossos quietos... O senhor havia de conceber alguém aurorear de todo amor e morrer como só para um. O senhor devia de ver homens à mão-tente se matando a crer, com babas raivas! Ou a arte de um: tá-tá, tiro – e o outro vir na fumaça, de à-faca, de repelo: quando o que já defunto era quem mais matava... (GSV, p.852)

No Sobradão, ao perceber em si mesmo a radical não oposição de vida e morte, Riobaldo alcança também dentro de si a profunda diferença que as distingue. “O começo do nada de si mesmo consiste, em última instância, na experiência da não dualidade de vida e morte” (SCHUBACK, 2005, p.15). Nessa experiência, tanto morte quanto vida se realizam integralmente. A não dualidade de vida e morte não é, porém, o mesmo que aceitação e

---

31. “A experiência religiosa de que deus cria tudo do nada diz que só no nada encontra-se deus. Esse nada, do qual não se consegue escapar mas no qual não é possível sobreviver é, para a experiência religiosa, o nada de deus.”. (“Filosofia e Religião” in *Revista Scintilla*, Curitiba, vol. 2, n. 2, p. 207-364, jul./dez. 2005, p.14)

resignação da morte, mas a compreensão de que a realidade aparece tanto como vida quanto como morte” (idem). Algo como o que descrevemos acerca de Joca Ramiro – e Diadorim.

Em transe, Riobaldo se compreende tomado pela realidade, de modo que a guerra não está mais lá fora, na rua, mas dentro de si, ou melhor, nessa experiência não há nem dentro nem fora, há uma realização única que é ele mesmo, que é Sertão. O que é isso, um castigo? Ou um prêmio? Mais uma vez, nem uma coisa nem outra, isso é só a vida, a vida-morte, o real se manifestando, pode-se dizer, doando-se. Talvez o de-comer que o cego Borromeu agradece “cantando um louvado...” (GSV, p.853).

#### 4. Visão

Mais importante do que propriamente o trânsito é a disposição de atravessar, e nela Riobaldo já se inteirara. Por isso, embora inerte na sua paralisia, incapaz de interceder no acontecimento da guerra, naquele momento contudo, era quem mais intensamente compreendia seu enredo e questão central, em contraponto, o “Homem que se desata” (idem). Suspensos os tiros, na batalha, se colocava de um lado o catrumano Teofrácio, de outro, o Hermógenes – e se enfrentava no homem a comovente ambigüidade de sua natureza, pois se o Hermógenes aponta para o diabólico, no nome Teofrácio se distingue o parentesco divino: “(...) que os dele e os meus tinham cruzado grande e doido desafio, conforme para cumprir se arrumavam, uns e outros, nas duas pontas da rua, debaixo de forma” (idem). Contudo, o que Riobaldo bem sabia é que esta não era a verdadeira luta que se guardava naquela guerra. Armava-se ali uma espécie de espetáculo, um ensejo para que a morte-vida que a ele se oferecia, e nele se antecipava, enfim, se integralizasse em envio ao “começo do nada de si mesmo” – “precipício branco” que trespassava (GSV, p.854).

Não poder impedir o embate de Diadorim e Hermógenes, não poder lançar mão de sua destreza de atirador, não poder sequer gritar conselho, nem mesmo cochichar consigo, e ao mesmo tempo estar condenado à visão, é o destino de Riobaldo, é por onde o Homem se desata, pode-se dizer, se desfaz, se esclarece, se define, mas também se liberta, porque é na visão que possibilita tanto o **poder** como o **não poder** que o homem se liberta de sua imperiosa vontade – “desmim de mim-mesmo (...) Tiraram minha voz” (GSV, p.853).

“Quem era que me desbraçava e me peava, supilando minhas forças? – “Tua honra... Minha honra de homem valente!” ... – eu me, em mim, gemi: alma que perdeu o corpo”

(GSV, p.854). Na luta diabólica que se trava no homem, a primeira separação que se dá é essa: alma para um lado, corpo para o outro. Mas, na dramaturgia do transe de Riobaldo, o que aparta é o que une, assim desde a paralisia que, minando a autonomia da vontade, lhe retira toda a pujança do poder potente, lhe é doado em contrapartida a experiência inaugural do **não poder**. Parece desdenhável? Mas é fundamental. É o que, aliado ao **poder poder** agraciado no vigor da vida, permite dimensionar o próprio sentido do possível que se abre como **poder não poder, não poder poder, e não poder não poder**, perfazendo a integridade de ser como possibilidade.<sup>32</sup> É porque se inicia no **poder** que Riobaldo enceta a experiência transformadora de atravessar o rio São Francisco, torna-se jagunço, chefe jagunço, lançado no mundo; iniciando-se no **não poder**, Riobaldo reencontra a força transformadora que o arremessará em outra direção.

Assim como reconhecemos em cada entretrecho da travessia, na experiência de descoberta do **poder** realizado como vida pelo amor de Diadorim, o iniciante jagunço Riobaldo, o bravo Tatarana, o paciente Professor, o rapaz, filho da Bigri, o noivo de Otacília, o chefe Urutu-Branco; na experiência de descoberta do **não poder** realizado como morte pelo amor de Diadorim, se oferece nova transformação que não entrará em choque com as anteriores, pois em cada uma delas, esta também já estava.

O elucidado porvir dessa experiência é o que se insinua na narração, interceptando-o a cada passagem. “Entendi. O senhor me socorre.” (GSV, p.853) Na perplexidade de encontrar-se narrando uma estória, em cada pergunta que se faz acerca da possibilidade vital da narração, Riobaldo ingressa na própria possibilidade narrativa da vida que se realiza. “Como vou contar, e o senhor sentir em meu estado? O senhor sobrenasceu lá? O senhor mordeu aquilo? O senhor conheceu Diadorim, meu senhor ...” (GSV, p.852).

No Sobradão, Riobaldo é presenteado com o dom da morte, como antes dissemos, mas não em separado da vida que lhe era agraciada. Apenas naquele momento tudo se explicitava em desdobrada revelação. “... o Diabo na rua, no meio do redemunho ...”. Ao apropriar-se do que diz essa frase, o homem é capaz de desatar-se, desfazer-se dos encobrimentos e lançar os olhos em seu “destino-do-ser” (HEIDEGGER,1973, p.459). Reconhecendo o diabo que dele se apossa, percebendo-o enviesado no seu modo de ser, pode dele se apropriar em travessia. O que significa se apropriar do diabo como próprio, apropriar-se do impróprio como próprio?

---

32. Vide nota 12.

Não se trata de suprimir o mal que o ameaça, mas de superá-lo na dimensão conciliadora do **amor**.

**Mal** e **amor** se harmonizam mutuamente, se nutrindo e cerceando, em requisição recíproca. Sob a regência unívoca do primeiro princípio, o homem se dedica pura e absolutamente ao aniquilamento, produz-se um homem desequilibradamente dedicado à destruição, propagador de sofrimento, dor, crueldade por uma espécie de afecção implacável, condensação de **mal puro** que no homem assume forma monstruosa (já que é inumano) e, portanto, tem que ser destruída.

Diversamente, na incorporação deste **mal** em associação amorosa, isto é, criadora, é projetado o homem em plenitude. A experiência de acolher a ambigüidade constitutiva mobiliza e efetiva as realizações humanas. No enfrentamento de Diadorim e do Hermógenes, não se dá a luta como bem contra o mal, nem mesmo como luta do que é bom no homem, contra o que nele é mau. Aí se dá a luta que é a própria vida. Não da vida contra a morte, mas da vida e morte que permanentemente se tensionam. Vida não se associa a Diadorim e morte ao Hermógenes, nem o oposto. Não se sabe nesse caso onde se encontram nem o que significam vida e morte. No entanto, bem diante do mistério que as circunscrevem está o homem, Riobaldo, e a frase que o designa. “O diabo na rua, no meio do redemunho...” (GSV, p.855).

Não nos esqueçamos que este é o subtítulo da obra. É a travessia do homem que designa essa frase, não aquela luta específica. O que Riobaldo podia ver dela, o que nela era aparência – “encarniçados (...) com braços e pernas rodejando (...) cortavam toucinho debaixo de couro humano, esfaqueavam carnes (...) como corpo de porco sapecado e rapado (...) as facas vermelhas, no embrulhável” (*idem*) – corresponde ao diabólico que nos ameaça presidindo a frase que institui e define nossa travessia. Mas naquela luta morrer era viver, e assim Riobaldo não poderia, como realmente não pode, intervir. A partir dela, Diadorim favorece a Riobaldo a travessia da morte, que não é superação, mas dignificação, propiciação do sentido mais alto.

O que Riobaldo alcança a partir do recebimento da oferta de Diadorim é que o homem pode mais do que aquela frase comporta. Por isso, ao final Riobaldo é capaz de dizer “- Subi os abismos... (...) de profundas profundezas. Trespassei” (GSV, p.856). Ao trespassar, transpassar, atravessar a morte que constitui essa experiência, aborda a vida que lhe é própria, na renovação diferida da visão, desde um Riobaldo que somente vê, rumo a um novo Riobaldo predisposto ao mirar e ver. “Eu estou depois das tempestades.” (*idem*). Na dor que

funda essa passagem, a vida e a morte de Diadorim e Riobaldo tornam-se indiscerníveis - perfazem acontecimento único e incompartilhável, como o “Urucuia é ázigo” (*idem*). A dor é constitutiva de destino, porque oferece a aprendizagem do “começo do nada de si mesmo”, é ingresso no em si para fora e para além de si. O senhor nonada conhece de mim; sabe o muito ou o pouco? (*idem*) – pergunta Riobaldo desde o que nele é “crescimento do deserto de si mesmo”.

A diferença entre o muito e o pouco já não se estabelece sobre as mesmas bases, depende de cada um na sua travessia; em diálogo consigo mesmo. “O senhor enche uma caderneta... O senhor vê onde é o sertão? (...) Tudo sai é mesmo de escuros buracos (...)” (*idem*). Riobaldo questiona as famosas cadernetinhas de Rosa, da sua ansiedade em recolher nelas o mundo, da extensão que separa a investigação e o acúmulo de observações e a própria experiência.

[Entreato]

Ao pesquisar as ocorrências da palavra “nonada” deparo com um trecho, onde parece que toda a obra se encontra sintetizada (GSV, pp.435-441). Não é um fato incomum. Cada intérprete ao enfrentar o Grande Sertão reporta as surpresas inesgotáveis, sempre singulares, provindas de sua leitura. Nesta passagem, está presente além do “nonada” procurado, também o início da frase três vezes repetida quando Riobaldo via a luta de Diadorim e o Hermógenes: “O demônio na rua...” (GSV, p.439) – no entanto, com essa significativa incompletude. E mais o mote – “viver é muito perigoso”; – mas complementado com um final diferente: “... e não é não.” (*idem*).

Nessas variações ligeiras, se escondem as sutilezas do pensamento depositário da admiração permanente. Na passagem recolhida Riobaldo pergunta “coisas aos buritis; e o que ele responde é: a coragem [sua] (GSV, p.436). Aí, no acatamento da sugestão, remonta todo o passado, que o traz à instância do presente – “era se tudo se esbarrasse, por uma vez” (GSV, p.439) –, e então percebe o modo como as lembranças atropeladas, sem se apagarem, estabelecem informe emaranhado amoroso, fundamento de existência interdito à compreensão, que persiste como nutriente de um estranho mas profundo pertencimento de ser.

Descobre assim, desde o São Francisco – que partiu sua “vida em duas partes” (GSV, p.436) – como o entranhamento no destino – “O diabo na rua no meio do redemoinho” – é arrojado por amor, não amor particular por ninguém, nem mesmo Diadorim, mas amor inobjetivável pelo homem-mundo que somos. Parece pieguice, sentimentalismo, mas

certamente não é. Assemelha ao viver que é e não é perigoso; porque “se tudo é pacto: todo caminho é resvaloso” (GSV, p.440) – e portanto estamos sempre na liminaridade da queda – qualquer amor igualmente nos constitui e sustenta enquanto “descanso na loucura” (GSV, p.439) – basta que se tenha coragem: “a gente levanta, a gente sobe, a gente volta!” (*idem*); no entremeio da vida, “Mas, então, todos são maus. Mas, mais então, todos não serão bons?” (GSV, p.440) E o fato de que haja sempre quem rejeite essa premissa, não mais a confirma? “Que culpa tem a onça, e que culpa tem o homem?” (*idem*).

## 5. Dor e assombro

Entre a percepção do informe emaranhado amoroso historial, não historiográfico, exposto acima, e o “nonada” inaugurado, Riobaldo se instala corajosamente, e por encontrar-se nesse lugar é possibilitada a narrativa, a obra enquanto amor, vida, morte – inseparados. Ao final da guerra do Paredão, a triplicidade se manifesta, evidente e efetiva em Diadorim, sendo plenamente acolhida por Riobaldo, que desfalece perdendo a consciência só quando a morte do amigo se oferece inteira à sua visão – então sucumbe conjuntamente. Assim como retirando-se, Riobaldo inicia-se em outra possibilidade de adentramento; enfraquecendo, se inicia em outra modalidade de força. A partir da negação, abre-se à presença. Atravessar o retiro, a fraqueza, a negação não se dá sem dor; e não se trata meramente de um portal que se cruza para, então, o sofrimento se dissipar. A intensidade da vida pauta a magnitude da dor. Na travessia, tanto a dor quanto a alegria são conquistadas por serem próprias e constitutivas – o fundo de abismo que traga, também promove a altura.

Principiando um caminho de claridade, após enfrentar o pino da escuridão, conduzido pela Mulher do Hermógenes, Riobaldo reencontra Diadorim. Envoltos na dor, reconhece a vida na sua morte, a beleza na sua beleza –; e re-conhece porque já vinha conhecendo, desde a travessia originária do rio de Janeiro, de tantas veredas que juntos percorreram. “Diadorim, Diadorim, oh, ah, meus buritizais levados de verdes... Buriti, do ouro da flor” (GSV, p.860). Invocando os buritis – como vida – e as garças que voavam – como morte – no corpo de Diadorim: sujo, ensanguentado da batalha, pálido e seco, Riobaldo reencontra o Sertão. “E a beleza dele permanecia, só permanecia, mais impossivelmente.” (*idem*).

O corpo de Diadorim, na rigidez e sublime delicadeza próprios de sua natureza desde a originariedade irradia uma força atrativa, proveniente principalmente dos olhos, que guiam Riobaldo; mas a partir da morte, seu corpo adquire uma inteireza de presença, junta-se a esta

força uma luz misteriosa que aponta não apenas para o que ilumina mas também para o que obscurece. O que deveria ser domínio esclarecedor mais confunde o entendimento. Tudo que vem a seguir é assombro: não se pode distinguir onde recai a luz clarificadora e a luz que encobre.

“Que Diadorim era o corpo de uma mulher, moça perfeita... “ (GSV, p.861) – é revelação que esclarece ou obscurece o conhecimento? Facilita ou dificulta sua interpretação? Uma ou outra alternativa, ambas, ou ainda, nenhuma das duas é suficiente. Daí a afirmação de Riobaldo – “Estarreci. A dor não pode mais do que a surpresa.” (*idem*), – seu primeiro movimento reativo, parece plenamente compreensível, no mínimo, humano.

Muitos críticos e leitores pretendem pacificar essa manifesta contrariedade com as mais diversas explicações. A mais singela sustenta a afirmação (supostamente mítica) da androginia de Diadorim, uma outra (filosoficamente platônica) frisa sua natureza espiritual ou predominantemente anímica, contraposta à “puta e bela” (GSV, p.437) Nhorinhá e à sedutora mas convencional Otacília; um outro ponto de vista (literário) é aquele que se apóia na tradição da donzela-guerreira, e finalmente, como a mais indigente das opções, há quem veja na definição feminina de Diadorim a posição conservadora de Guimarães Rosa, que não podia conceber um herói homossexual. Difícil e estranho é penetrar pelo inusitado caminho do possível impossível; do quanto mais claro, mais escuro; da proximidade na distância, até alcançar a desconfortante culminância simultânea de morte e vida que se dá em Diadorim.

“Ela era. Tal que assim se desencantava, num encanto tão terrível; (...) Diadorim era uma mulher.” (GSV, p.861). Enquanto desencanto, a morte de Diadorim revela o encantamento de sua feminilidade. No entanto, esse qualificativo não parece abarcar Diadorim – a partir dele só se visualiza gêneros contrapostos que se objetivam entre si, do mesmo modo que, no conceito de mortalidade, a morte é objetivada com relação à vida. O encanto proposto no acontecimento de Diadorim ser mulher não se traduz na informação de uma identidade sexual; (nenhuma dualidade alcança o sentido de Diadorim). Uma possibilidade de abordagem está no permanente encantamento que provoca. Algo como a extraordinariedade que se resguarda na ordinariedade sempre pronta a irromper, encantando. Mas que não se procure preservar, dominar, explicar, reprimir o que encanta, pois com a mesma graça que se manifesta e concede, se retrai e recusa, abandona.

“Diadorim era mulher como o sol não acende a água do rio Urucuia, como eu soluicei meu desespero.” (*idem*).



Para além da mera explicação técnica que avalia toda verificação empírica, o simples princípio de negação invocado por Riobaldo relata a medida de incontestabilidade que necessariamente pauta toda a nossa experiência com o encantado. Do mesmo modo que existe algo, entre o frio líquido da água e o calor dos raios do sol que, em sua natureza, contraria o acendimento, existe o que distancia Riobaldo e Diadorim, na contrariedade de sua aproximação. No entanto, assim como na vida-morte de Diadorim, ele e Riobaldo se encontram eroticamente unidos: o sol, embora incapaz de acender o Urucuia, torna-o mais flamejante.

Na experiência de proximidade dos contrários, calor do sol e frio da água, a máxima tensão produzida origina o vapor. A experiência erótica do homem enquanto contrariedade é aprendizagem trágica da graça. Na tensão erótica de contrários – clímax tanto de vida quanto de morte – o que se origina é a realização do homem no que lhe é próprio. O humano está no “entre” ou no “terceiro”, nesse encontro de vida e morte.

No pavor de ocupar esse lugar, ou seja, de receber a dádiva de vida-morte que nos habituamos a aceitar só como dualidade, muitas vezes preferimos não viver para não sofrer a dor de morrer, para não enfrentar a impossibilidade, a finitude. Mas no acatamento de vida e morte, eroticamente vinculadas, assim como se dispõem Riobaldo e Diadorim, é a própria vida-morte que se oferece no seu vigor, como afirmação tanto de vida como de morte. Riobaldo e Diadorim experienciam a originalidade do amor, por isso lhes é requerido o mais radical acolhimento.

Harmonicamente o Sertão abriga e protege essa coalescência. Enterrando o corpo de Diadorim, Riobaldo defronta a paridade do seu amor; encontrando aí a sua verdade, dá princípio à narração. “E aquela era a hora do mais tarde” (GSV, p.863). Decorrido o tempo dos fatos, se abre o tempo de realização da experiência, como ruminar permanente irrompe o tempo do acontecimento. No jogo temporal das frases abaixo, Riobaldo se debate com a força torrencial do tempo na plasticidade sempre insuficiente dos verbos que o perseguem.

Aqui a estória se acabou.  
Aqui, a estória acabada.  
Aqui a estória acaba. (*idem*).

Contar a estória, poética narrativa empreendida por Riobaldo é o modo como o homem aceita e dialoga com a harmonia oferecida pela terra.

### Capítulo 3. Sertão-Jagunço: Homem humano

*Um homem é escuro, no meio do luar da lua – lasca de breu.*

Riobaldo é um homem que sofre porque é homem, que ama porque é homem, que vive e morre porque é homem. A humanidade nele é tão impetuosa que o envia à mais profunda radicalidade, no grande desafio que ele, só ele, no clímax de pensar e sentir que lhe é próprio é capaz de padecer e transformar, e porque intenta superar, deixa de ser o “demasiado humano” de Nietzsche, na disposição de êxtase e metamorfose, entranhando-se no mundo, sendo mundo. “Fui o chefe Urutu-Branco – depois de ser Tatarana e de ter sido o jagunço Riobaldo. (...) Só não entendo quem se praz com nada ou pouco; eu, não me serve cheirar a poeira do cogulo – mais quero mexer com minhas mãos e ir ver recrescer a massa...” (GSV, p.544)

*Grande Sertão: Veredas* advém de Riobaldo ser homem e nessa condição experienciar – poeticamente, como só o homem é capaz – a limitação, a incompletude, a ambigüidade e a possibilidade de transcendência que significa a própria consumação, na amplitude que essencializa o homem na sua humanidade. “... aquilo em que somos lançados e a estamos ligados; aquilo que, em nossa presença, domamos ou que sucumbimos; aquilo que nos traz júbilo ou vergonha”. (HEIDEGGER, 2008. p.45). Ser homem já se está dentro, já não se escapa, já é sempre “sendo”, no entanto, a partir mesmo da observação do configurar dessa experiência em Riobaldo, percebemos que é próprio da essência doada, enquanto unidade reunidora dos aspectos mencionados no essencializar-se, a irrupção de uma tensão no acolhimento, onde o que simplesmente nos pertence, porque é nossa natureza e nossa condição, no ser recolhido enfrenta um percurso composto de envios e desvios, abrigo e rejeição, dor e alegria – que na verdade, só descobrimos em Riobaldo por se encobrir em nós esse mesmo percurso.

A tensão não se deve à conjunção de aspectos diferenciados que compõem a essência (por exemplo, limitação x ambigüidade, incompletude x poder de transcendência), pois a distinção traduz-se paradoxalmente como indistingüibilidade – o que se apresenta como um ou outro aspecto da nossa natureza, pode ser indício do que o contraria, sendo impossível delimitar onde um se inicia e outro finda – a essência é sempre una e plena, e assim é doada. A tensão irrompe, porque o essencializar-se da essência humana se dá no essencializar-se de um mundo no qual provém. Um homem é sempre um homem **no** mundo, e do mesmo modo

mundo se essencializa, se torna mundo, **no** homem. É deste **no** – mais que **dentro**, mais que **junto** – que se expõe a presença de homem e mundo, mutuamente se possibilitando e sustentando, ora resistência, ora precariedade, ameaçando romper-se. Em *Grande Sertão: Veredas*, essa dinâmica é muito evidente na fusão de Riobaldo e Sertão, jagunço e Sertão.

Mais uma vez, nas palavras de Heidegger, encontramos o que constitui a essência de mundo: “... aquilo que nos pressiona a presença no todo de sua profundidade e envergadura; aquilo que nos arrasta para fora de nós ou nos eleva à grandeza de nosso destino” (*idem*). A partir dos verbos “pressionar”, “arrastar”, “elevar”, ao abordarem o ser da presença como movimento de ser, expansão, disseminação, esvaziamento, transbordar, percebemos a proveniência da tensão que advém na essência. No mundo, o homem se alastra como presença, mas o mundo o contém, isto é, o baliza e confina. No mundo, o homem se reúne às coisas, harmoniosamente, mas no mundo o homem deve descobrir e ocupar seu lugar próprio destinado, entre as coisas.

O mundo é medida do homem, ou ainda, sertão é medida do jagunço. E, como diz Riobaldo, é temerário “Rebulir com o sertão, como dono ... o sertão era para, aos poucos e poucos, se ir obedecendo a ele; não era para à força se compor. Todos que malmontam no sertão só alcançam de reger em rédea por uns trechos; que sorrateiro o sertão vai virando tigre debaixo da sela”. (GSV, p.532).

Essa noção de obediência parece estranha, porque ela, ao invés do sentido de submissão passiva, corrente em seu significado, é algo que exige uma aprendizagem e uma conquista. E como busca vai ao encontro precisamente da essência, nossa natureza no mundo, no sertão, natureza da gente e natureza na gente. Algo que ao mesmo tempo somos e precisamos vir a ser para já sermos: limitação, incompletude, ambigüidade e possibilidade de transcendência – consumação.

Como limitação o homem é finito – suportamos nossa morte, o que contraposto à vida, representa uma terrível iniquidade. Por um lado, circunstância natural e auto-evidente que conscientemente aceitamos; por outro, maldição, terror que não podemos evitar. No entanto, enquanto essência de nossa natureza, morrer é constitutivo de vida, sentido que repercute em alguma dimensão da nossa existência, e transpassa assim, ainda que de modo árduo, esta tensão reunidora do que se apresenta inconciliável. Atravessar a tragicidade própria à nossa natureza requer uma iniciação no que a gente mesmo é – experiência de viver-morrer, aparecer-desaparecendo.

No capítulo anterior procuramos perceber a culminância dessa contrariedade a partir da leitura da passagem da batalha do Paredão e enfatizar sua coalescência desde o episódio da morte de Diadorim. Neste presente, esperamos reencontrá-la com o mesmo vigor na observação da múltipla vida no Sertão se realizando indiferenciada e plena, desde a tensão de homem e mundo, conforme abordado.

Nos distintos modos de acontecimento do real, a tensão, ou dobra, é sempre a mesma manifestação da incidência de duas dimensões contrariantes que não se destituem, mas sim, reciprocamente, se confirmam. A totalidade e a continuidade da vida e do mundo, são experienciadas como unicidade e descontinuidade da morte e do homem. Mas a experiência do viver também se oferece desdobrável em duas possibilidades: *bíos* e *dzoé*.<sup>33</sup> A partir de cada uma delas, a morte será uma questão distinta. Assim como também mundo é tanto experiência cósmica quanto mundana – ambas humanas, mas projetando diferentemente o homem. Na originariedade que lhe é própria, o viver humano é *dzoé* – “irremediável extenso da vida” (GSV, p.33), jorro eterno de existir que confere vigor a cada instante mínimo de vida, e o mundo é arranjo cósmico proveniente da *physis* na sua ininterrupta brotação, mas no decurso do viver a vida humana é *bíos* – “o escriturado da vida” (GSV, p.377), onde historicidade e trama de uma vivência circunstanciada tem tempo e lugar demarcados. Riobaldo e *Grande Sertão*, por pertencerem à primeira possibilidade, se encontram também na segunda, e são ambas; por partirem do sem forma da vida – nonada – mostram o curso da sua formação – travessia – e podem sempre retornar para a experiência essencial de principiar existência, “porque aprender a viver é que é viver mesmo” (GSV, p.840).

No primeiro item deste capítulo, pretendemos mostrar como na obra *Grande Sertão: Veredas* se revela o atravessar das vertentes, a vida toda se abrindo à presença, na composição das paisagens se fazendo, dos jagunços se constituindo, tudo vindo à superfície deslumbrantemente. E como nesse mesmo movimento de abertura, em toda sua intensidade, não por alternância mas, ao mesmo tempo, o que aparece claro obscurece a visão, e o significado instituidor que havia, a compreensão que nos apegávamos com segurança, desaparece. Esse é o sertão, onde “tudo é e não é” (GSV, p.47), “tudo é incerto, tudo é certo” (GSV, p.215), o sentido do que se expõe se esconde na profundidade, e a verdade muda de

---

<sup>33</sup> *Bíos* como vida finita suspende a morte, pois se fixa na linearidade de um passado, um presente e um futuro – e a morte só aparece como extinção e final da linha. Sentido inteiramente diverso corresponde a *zoé*, a partir dele o viver se oferece na sua experiência mais radical. À *dzoé* pertence a contrariedade da morte, pois no ápice da vida a morte está sempre colocada também na máxima voltagem da sua potência. (KERÉNYI, 2002, p.XVII e segs.).

lado, não por relativismo, mas porque no sertão é “Possível o que é – possível o que foi.

(...) E – mesmo – possível o que não foi”. (GSV, p.748)

É que a indeterminação vigente no sertão aponta menos para a impossibilidade de determinar e mais para as infinitas possibilidades de término, no entanto, sempre ignorado. Nessa medida, engendrando jagunço, a infinidade de fins possíveis indica não apenas sua limitação, sua essência finita, mortal, mas desde a mortalidade se manifesta também, em contrária vinculação, a natureza humana sempre em andamento, a permanente incompletude; mas em conexão com o fim, pois somente na morte a vida sempre por fazer se apresenta em integridade e desvela seu sentido perfeito. “... o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam” (GSV, p.24).

No enfrentamento da incompletude que essencializa, desde a indiferenciação dos aspectos que propiciam jagunço, e nossa natureza humana, decorre a ambigüidade que nos constitui. Para descrever o que estamos chamando de ambigüidade, tomamos como ponto de partida o episódio do Julgamento de Zé Bebelo. Desenha-se aí um privilegiado painel humano em que a fala assume o lugar principal de afirmação de todos os homens; no rumor e silêncio da jagunçada como massa amorfa e coesa, nos discursos singulares dos chefes, assumindo cada um o seu modo de ser, no duelo verbal de Joca Ramiro e Zé Bebelo, nas vozes solitárias dos jagunços que se expõem, e, enfim, na longa fala de Riobaldo, em demonstração de uma retórica irretocável, comprovando que não era à toa que Zé Bebelo o chamava de Professor – o Julgamento é o espaço-tempo de observação da humanidade exercitada na palavra, como fazer pronto a precipitar-se no domínio da razão.

Encenação do humano, no Julgamento aparecem rivalidades, ira, ressentimento, vaidade, medo, dúvida, mas também fidelidade, confiança, simpatia, amizade. Manifestação da *hybris* que busca, por diversos métodos, saciar sua demanda de asseguramento e também celebração de comunhão entre os homens. No Julgamento, se explicita com a exposição da figura de Zé Bebelo, o que depreendemos do conceito de ambigüidade<sup>34</sup>: proceder que, pressionado pela incerteza no transcurso de realização da realidade, acredita que pode adiantar-se à arrancada dos acontecimentos, garantindo seus resultados.. Não é uma singularidade no modo de ser nem de agir, como um traço de personalidade ou uma tentativa

---

<sup>34</sup> A partir do conceito de ambigüidade em Heidegger. *Ser e Tempo*. Vol.2, Petrópolis, Editora Vozes, 2000. p.346.

de manipulação; mas, a partir da ambigüidade, o homem projeta no devir uma amarração que o alivia do obrigatório enfrentamento tanto da limitação quanto da incompletude constitutivas.

Em Riobaldo, esse sentido se distingue na repetição de um processo de recepção negativa da realidade que se manifesta pelo medo, dúvida, culpa, raiva, tédio, nojo – em diversas combinações. Através dessas respostas, se desenha um emaranhado de desvios como reiterada contestação de sua sorte e resolução de fuga. A indignação contra as guerras e o convívio com a jagunçada rude são propulsores da construção de um arrazoado relutante que discute continuamente com seu próprio destinar.

Todavia, pertence a esse processo um movimento de imergir mais e mais no sertão e na própria humanidade, engendrando a possibilidade de uma terceira margem, que se forma na libertação. Nela, germina uma renovada escuta e visão da natureza, os jagunços ressurgem também renovados, as guerras descobrem seu vigor, a vertência do viver transborda e o que se configurava como desvio vai aparecendo como errância instauradora de destino acolhido. Compartilhando alegria e sofrimento, vida e morte, Riobaldo vai se abrindo ao transbordamento, escutando a convocação do Sertão. Na verdade, recebe a própria vida que lhe está sendo doada.

Mas ainda permanece com a indagação: quem é o doador – Deus ou o diabo? – como os reconhecidos poderosos, assim geralmente se definem os possíveis doadores. Nessa disputa que se estabelece como uma dicotomia sem possibilidade de composição – *Deus é definitivamente. O demo é o contrário Dele....* (GSV, p.52) – e que também figura como luta do bem divino contra o mal diabólico, se adia o pensamento de Riobaldo: “*Deus ou o demo?*” ... *velho pensar* (GSV, p.599).

Desde a dualidade, a questão não avança muito – se até as mandiocas bravas, venenosas, de uma colheita para outra sem explicação alguma, transformam-se em doces comestíveis, o que dizer dos homens que se mostram nas mais surpreendentes incongruências? Talvez se possa dizer que Deus e o diabo são morada humana; a diferença está onde eles se demoram. “... tudo meu, tudo o mais – alma e palma, e desalma... Deus e o Demo!” (GSV, p.600).

Observando os modos distintos de confrontação entre um e outro, é oferecida alguma entrada para reiniciar a questão. Na discussão é desencadeado um pensamento que, relacionando deus e o diabo nas suas respectivas não existência existente e existência não

existente, se questiona, afinal, o próprio sentido do existir humano, no qual deus e o diabo figuram não mais como promitentes doadores, mas também como doação.

É que a doação é grande e complexa – um sertão – e para ser recebida necessariamente demanda travessia, tanto de deus como do diabo: “*O diabo na rua no meio do redemoinho*” e “*Travessia. Deus no meio*” (GSV, p.453). Pensamos o acontecimento do pacto como clímax do processo de recepção, consentimento, acolhida, que em contrapartida também suporta o maior perigo da ambigüidade. Portanto, é com a leitura minuciosa desta passagem, entremeada ao capítulo, que se abre a Travessia – possibilidade de transcendência

Metamorfoseado em Urutu-Branco, Riobaldo avança em direção a ele mesmo, na exposição e êxtase que vai realizando destino, consumando Sertão. A pergunta pela doação se adia no deleite com o presente doado – “Tinham me dado em mão o brinquedo do mundo.” (GSV, p.672). Encorpado de si, Riobaldo adentra no teatral da vida, mas na dramatização de si mesmo e, assim sendo, no desvelamento do homem também a humanidade aparece – provindo do arcaico Urucuia, errâncias no Chapadão, vêm a batalha gloriosa no Tamanduá-Tão e a guerra final do Paredão.

Trouxe tanto este dinheiro  
o quanto, no meu surrão,  
p’ra comprar o fim do mundo  
no meio do Chapadão.  
Urucuia – rio bravo  
cantando à minha feição:  
é o dizer das claras águas  
que turvam na perdição.  
Vida é sorte perigosa  
passada na obrigação:  
toda noite é rio-abaixo,  
todo dia é escuridão...

Como a travessia é infinita na finitude, sendo Urutu Branco, paradoxalmente Riobaldo se inicia na realização de poesia, por suposição, totalmente estranha ao estereótipo do jagunço. No entanto, porque tudo é vivível, tudo é contável e cantável. Na travessia, a irrupção do canto é possibilidade de narrativa.<sup>35</sup>

---

35. Ou: Na irrupção do canto, sua narrativa é possibilidade de travessia.

### 3.1. Sertão mundo: manifestação e participação

*Meu sertão, meu regozijo!*

No *Grande Sertão: Veredas* é revelado jagunço e sertão a partir do que se abre na narrativa com estas designações, a cada vez que são mencionadas. No modo próprio de se apresentarem homem e mundo, o sertão e o jagunço são originários, inaugurados na obra e o vigor da sua originariedade predispõe a brotação de uma procedência, a visão de sertão e jagunço renovados que aparecem constituindo-se, surgidos na ação de se produzirem. O que é o sertão e o jagunço na obra de Guimarães Rosa não se define em conceito. No entanto, no adentramento suscitado pela leitura, aceitando o convite do princípio de travessia, testemunhamos o desencobrimento de suas essências: natureza da gente e natureza na gente. “Sertão é o sozinho” (GSV, p.654) – a aventura de buscá-lo é solitária.

Deparamos com a irrupção de vida que provoca: da aurora à claridade do dia, do crepúsculo ao breu da noite, é um mundo que surte em tantas coisas diferentes, vertendo-se uníssono em tantos nomes diversos. Das paisagens, veredas, rios, estradas; dos animais e plantas, árvores, passarinhos; dos homens em conversa, tão animados, cavalgando, guerreando. Tudo se revela por inteiro e de uma vez. De onde tudo isso vem? O que traz os jagunços e sertão do *Grande Sertão: Veredas*? Só podemos avançar nessa indagação perseguindo como se oferecem na narrativa.

“Lugar sertão se divulga; é onde os pastos carecem de fechos” (GSV, p.3) “... por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais do Urucuia” (*idem*). O que mais propriamente o constitui é sua capacidade de alargar-se, propagar, estender todo limite, como um mar que não se extingue. Sertão e mar sendo imagens que se aproximam e se confundem, “...este mar de territórios...” (GSV, p.12), “...mares de calor...” (GSV, p.86), “...mar sem fim...” (GSV, p.365). “Esses gerais são sem tamanho” (GSV, p.3). E por mais que se queira restringir, tudo é potencialmente infinito: “O sertão está em toda a parte” (GSV, p. 4). “O sertão é do tamanho do mundo” (GSV, p.15). “O sertão aceita todos os nomes: aqui é o Gerais, lá é o Chapadão, lá acolá é a caatinga” (GSV, p.654), como indeterminação que produz ao mesmo tempo um abrigo, quando dele se sente parte, ou um pavor, quando parece algo incompreensível e ameaçador, sempre pronto para uma anexação, um avanço por sobre o homem. “... sertão vem e volta. Não adianta se dar as costas... (GSV, p.777). “Sertão – se diz – , o senhor querendo procurar, nunca não encontra. De repente, por si, quando a gente não espera, o sertão vem.” (GSV, p.462). Sertão é o inesperado e ao



mesmo tempo o inexorável. Lugar de abrigo e de estranhamento, nem inferno, nem paraíso – “Sertão: estes seus vazios”. (GSV, p.36).

Nessa imensidão que se abre uma proliferação de vida harmoniosa se reproduz. A primeira vez que surge para Riobaldo é no atravessamento do São Francisco, a partir da visão do Menino – daí, se multiplica no “rastros dele para sempre em todas essas quisquilhas da natureza” (GSV, p.33).

... os altos claros das Almas: rio despenha de lá, num afã, espuma próspero, gruge; cada cachoeira, só tombos. O cio da tigre preta na Serra do Tatu – já ouviu o senhor gargaragem de onça? A garoa rebrilhante da dos-Confins, madrugada quando o céu embranquece – neblim que chamam de xererém. Quem me ensinou a apreciar essas as belezas sem dono foi Diadorim... A da-Raizama, onde até os pássaros calculam o giro da lua – se diz – e canguçu mostra pisa em volta. Lua de com ela se cunhar dinheiro. Quando o senhor sonhar, sonhe com aquilo. Cheiro de campos com flores, forte, em abril: a cigantina, roxa, e a nuiça e a escova, amarelinhas... Isto – no Saririnhém. Cigarras dão bando. Debaixo de um tamarindo sombroso... Eh, frio! Lá geia até em costas de boi, até nos telhados das casas. Ou no Meãozinho – depois dali tem uma terra quase azul. Que não que o céu: esse é céu-azul vivo, igual um ovo de macuco. Ventos de não deixar se formar orvalho... Um punhado quente de vento, passante entre duas palmas de palmeira... (GSV, p.29)

A figuração não esgota a vida que transborda, oferecida e já em fruição, num mesmo instante de gozo as coisas da natureza são e se dão sendo recebidas. Não se separa o sensual e orgânico do anímico e aórgico, o informe e ilimitado do que tem forma e limite, e sim se exhibe uma totalidade em ebulição e conciliada, onde a visão se compreende no visto. Isso é a *physis*: “... vigor recíproco de todas as essências, e em tudo isso o aparecimento, no sentido de mostrar-se a partir de e dentro de si mesmo” (2000, p.101), seguindo a interpretação de Heidegger do fragmento 16 de Heráclito: “Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que a cada vez já não declina?” (*idem*, p.61). Nessa claridade excessiva, sertão e jagunço são mesma força de aparição indistintos na ação de ser, mutuamente enredados um no outro. A partir da regência fulgurante da *physis*, promoção de descobrimento face ao que nunca declina, jagunço e sertão conjuntamente se revelam: jagunço jagunçando e sertão sertanejando – na inteireza do “ficar sendo!” (GSV, p.599) almejado por Riobaldo no Pacto.

Cavalo, cavalaria! Cortejo que fazia suas voltas, pelos ermos, pelos ocos, pelos altos, a forma duma mistura de gente amontada, uma continuação grande, solevando para adiante o aprumo de meus homens, os chapéus deles quase todos bem engraxados com sebo de boi e nata de leite, em ponta os canos dos rifles de guerra, a tiracol. Com qual seguimento? Só, o que esperava a gente, era o pouso para jantar; passeata para a estrela-da-tarde. Mas, do que um falava, outro mal ouvia e ria; do que esses se riam, outros ainda falavam. Prosapeavam. Me prazia. Me prazia o ranger o couro das

jerebas, aquele chio de carne em asso. A poeira avermelhava e branqueava: poeiras que punham o vento mais áspero. Uns homens em cavalos e armas. Quem visse, fuga fugia, corria: tinham de temer, vigiando com seus olhos escondidos no mato em beiras de estrada. Até os bichos, do cerradão, que escutam o começo de tudo, de seu longe e de seu perto, e logo sabem esperar, ocultos no rareamento, assim não se viam, nenhuns, não se achavam; os pássaros sempre já tinham revoado. Ah, não, eu bem que tinha nascido para jagunço. Aquilo – para mim – que se passou: e ainda hoje é forte, como por um futuro meu. Eu estou galhardo. Naquilo, eu tinha amanhecido. (GSV, p.642)

Esses são os jagunços no sertão reencontrados por Riobaldo, sendo um no meio deles, alavancado na jagunçagem como o chefe Urutu-Branco. Na configuração descrita, os jagunços se encontram plenamente jogados no lançamento, na disposição de completude mas dentro do movimento de completar-se, na entrega à hora e a vez que viria, porque os preenchia o vigor de estar sendo. Conduzidos em cortejo pelo sertão os jagunços fazem-se homens – na estatura própria do humano, entre os animais, a terra e o céu. Nem sobre nem sob, nem antes nem depois, mas na culminância do instante, dimensionados no espaço e tempo próprios da existência. Distingue-os o percurso prolongado, o trilhar de todos os caminhos, a atitude e feição diferenciada na combinação dos ornatos, da inventiva.

No percorrer das distâncias, a definição do ponto de chegada é menos importante do que a cadência e o sentido do caminhar guiado pelas estrelas. Falam, riem, comungam sua natureza incomum de homens do sertão realizando mundo onde se reconhecem e ao qual pertencem. O brilho desta claridade, tomada posse na visão narrativa de Riobaldo, refulge sobre ele mesmo, que renasce amanhecido. Desabrochado passado e futuro. “Só aquele sol, a assaz claridade – o mundo limpava que nem um tremer d’água. Sertão foi feito é para ser sempre assim: alegrias!” (GSV, p.718). Sertão tornado mundo traz o jagunço Riobaldo, que jagunçando – irradiado homem no mundo, traz o sertão, conforme seus versos:

Travessia dos Gerais  
tudo com armas na mão...  
O Sertão é a sombra minha  
e o rei dele é Capitão!... (GSV, p.662)

No entanto, na contrariedade dessas mesmas palavras de glória e poderio, noutras passagens conduz-se um sentido destoante. Nelas, não vigora a clareza que descobre límpidos jagunço e sertão. Estes, de repente, se obscurecem, e no ocultamento são pressentidos adversos, estranhos. “Arreneguei do que é a força – e que a gente não sabe – assombros da noite. A minha terra era longe dali, no restante do mundo. O sertão é sem lugar.” (GSV, p.500);

deslocamento proveniente do desconhecimento, do não familiar, do inseguro e insólito. “– Treva toda do sertão sempre me fez mal.” (GSV, p.37), diz Riobaldo já desconfortável entre os jagunços, distanciando deles e de si mesmo. “O sertão não tem janelas nem portas. E a regra é assim: ou o senhor bendito governa o sertão, ou o sertão maldito vos governa... Aquilo eu repeli?” (GSV, p.708). Esse sertão impenetrável – que “nunca dá notícia” (GSV, p.521) – ocupado por incompreensíveis criaturas viventes, resguarda ou malguarda, um sentido que não se descobre no surgimento. É que no movimento mesmo de surgir, pleno e deleitável, no ser adentrado, já o sertão com os jagunços, se retrai ao esclarecimento. Muita coisa fica sem explicação:

O senhor sabe o mais que é, de se navegar sertão num rumo sem termo, amanhecendo cada manhã num pouso diferente, sem juízo de raiz? Não se tem onde se acostumar os olhos, toda firmeza se dissolve. Isto é assim. Desde o raiar da aurora, o sertão tonteia. Os tamanhos. A alma deles. (GSV, p.444)

Como se conciliar com o que é: “tudo incerto, tudo certo” (GSV, p.215)? Mais comum é afastando-se, ou seja, renegando o que se oferece como negação. Todo o entusiasmo afirmativo que transparecia na citação anterior, a partir da mesma realidade, nesta se desvanece. Já os caminhos abertos se escondem indefinidos, a liberdade de encontrar-se em toda parte, é um desterro, as estrelas não servem mais de guia e a própria claridade da manhã incomoda. A excessividade do sertão, que indiferenciadamente abriga tudo que nele está em realização – é o mais perturbante.

Na mesma medida, contrastam as duas investidas dos jagunços no Liso do Sussuarão, a primeira vez, sob a chefia de Medeiro Vaz, expondo o recuo dos homens e o recolhimento do sertão, e a segunda, arrojada na coragem, sob a chefia do Urutu Branco, expondo, contrariamente, a surpreendente resistência de jagunço e sertão irmanados. Até que a disposição para o inesperado, o desconhecido, advenha como abertura – o encobrimento só pode se revelar como o trevoso, provocador de medo e desconfiança, e assim, indutor da paralisação ou fuga.

Na dinâmica de todo o surgimento, coincide o declínio – *Physis kriptestai philei*, conforme o Fragmento 123 de Heráclito; não como sucessão, nem como simultaneidade – perspectivas que implicam duplicidade – mas como mesmo acontecimento; o que dificilmente se acomoda à nossa compreensão habitual das coisas.

Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que o bom seja bom e o ruim ruim, que dum lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique

bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero os todos pastos demarcados... Como é que posso com este mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas transtroz a esperança mesmo do meio do fel do desespero. Ao que, este mundo é muito misturado... (GSV, p.307)

Na supremacia da “megera cartesiana” (1972, p.67) sempre adequamos forçosamente nosso entendimento para a lógica da dualidade, ainda que no desvelamento de nossa experiência pensemos-sintamos que “Tudo é e não é...” (GSV, p.9).

Perseguindo o sentido do “mundo muito misturado” onde “tudo é e não é” aludido por Riobaldo, percebemos que não se trata de justaposição nem de concomitância de dois. “Quase todo mais grave criminoso feroz, sempre é muito bom marido, bom filho, bom pai, e é bom amigo-de-seus-amigos!” (*idem*) Ser mau faz aparecer o ser bom. Ser bom faz aparecer o ser mau. Quanto pior é, mais aparece o quanto é bom. Quanto melhor é, mais aparece o quanto é mau. De maneira que o ser bom é propiciado pelo ser mau, e também o contrário. Na indiscernibilidade presente na coincidência de contrários, as forças contrastantes alcançam o vigor das suas essências precisamente da tensão. A partir dela, se dá o ápice de posse e investidura no que é mais próprio à natureza dos contrastantes – o que é, torna-se mais intensamente o que é, e o que não é, o contrário. Por isso é na tensão que se dá o favorecimento recíproco, preservando a tensão de dois na unidade.

Na simples claridade de um pequeno exemplo, tão banal, é pensada a reciprocidade do favorecer que propicia o sempre surgir e o encobrimento. É que, na narrativa do *Grande Sertão*, tudo é vertência do fundamento que possibilita jagunço e sertão, jagunço-sertão, como graça. Isso é o que se procura mostrar em todos os momentos da tese – e especialmente no capítulo 2. Meditando acerca do fragmento 123 de Heráclito – “Surgimento favorece o encobrimento” (2000, p.121) –, Heidegger o relaciona à primordialidade de Eros: “Pensado de modo essencial, “Eros” é o nome poético da palavra pensante, “o favor”, desde que essa palavra designe agora a essência crepuscular da *physis*” (*idem*, p.144).

Força perpetuadora na geração, cujo traço marcante é o engendramento que está no “começo das coisas”, Eros cosmogônico primordialmente comparece na Teogonia hesiódica e órfica conforme descreve Carl Kerényi:

No princípio era a Noite (...) um pássaro de asas negras. A antiga Noite concebeu do Vento e botou o seu Ovo de prata no colo gigantesco da Escuridão. Do Ovo, saltou impetuoso o filho do Vento, um deus de asas de ouro. Chama-se Eros, o deus do amor; mas este é apenas um nome (..) Seu nome Prótopogon só quer dizer que ele foi o “primogênito” de todos os deuses. Seu nome Fanes explica exatamente o que fez ao

sair do Ovo: revelou e trouxe à luz o que antigamente jazera escondido no Ovo de prata – em outras palavras, o mundo inteiro. (1986, p.76)

O verter das coisas no sertão é dádiva do amor originário que é pura graça, e como todo surgimento é potencializado na obscuridade, onde a força de irrupção é erótica. O que aparece – dimana como vida – se essencializa no que desaparece – mana como morte: tudo isso é a vertência. A origem da juntura-ruptura permanece desconhecida. “Artes que morte e amor têm paragens demarcadas. No escuro” (GSV, p.216). Daí, a fala de Riobaldo, surge quase como um comentário do mito: “O amor? Pássaro que põe ovos de ferro” (GSV, p.77). Porque para o homem a potência cosmogônica do amor é trágica, na contigüidade com a morte, a dor é constitutiva; ou como diz o Compadre Quelemém: “Que o que gasta, vai gastando o diabo de dentro da gente, aos pouquinhos, é o razoável sofrer. E a alegria de amor” (GSV, p.8). Diabolicamente, almejar a separação de vida e morte implica abstinência da força amorosa, da graça. A identificação de favorecimento com tensão dá a medida do que é o empenho no amor como luta – envio mais gratificante (portanto, realizador) e também o mais árduo. Sem garantia de controle, fora das regras, o modo de lutar provê o lugar do jagunço no sertão, que não depende de uma decisão da sua vontade, mas sim de paciência e atenção ao que vai sendo oferecido.

O sertão se configura desde a aceitação dessa oferta, que se dá como guerra, que não significa o conflito de posições antagônicas, mas o movimento de arranjo que surge das aproximações, afastamentos, enlaces, acordos e pactos que se estabelecem entre os homens. As guerras do *Grande Sertão* têm como fundamento os múltiplos modos humanos de receber ou recusar a força erótica que os lança no mundo. A partir de cada uma delas, na atuação dos chefes, dos jagunços, o sertão vai aparecendo, mudando de feição. Essa é a essência inaparente, que não se deixa visualizar e que só se mostra por sinais, conforme as palavras de Riobaldo: “O sertão não chama ninguém às claras; mais, porém, se esconde e acena.” (GSV, p.748) – atravessar é, então, corresponder ao aceno, o que provoca luta, e decorre na própria configuração cósmica.

Nessa afirmação, não se questiona o fato de toda guerra, inclusive as que ocorrem no espaço literário, pertencerem a uma historicidade, em que o embate de interesses conduz a dinâmica do jogo social que envolve os seus participantes. *Grande Sertão: Veredas* contribui, profundamente, para o conhecimento da história da jagunçagem no Brasil e as relações de poder que a definem. Mas é incontestável também que a obra propõe uma análise extensa da

psicologia dos seus sujeitos participantes, das maneiras de enfrentamento da guerra e suas conseqüências para os homens. E ainda, é fora de dúvida que estão presentes na narrativa, em todos os seus aspectos, ecos de inúmeros sistemas de significação esotérica das mais diversas matrizes, propositalmente ou não, escondidas por Guimarães Rosa, conhecido não só como iniciado, mas também como erudito sabedor de várias místicas. Nesse sentido, a observação de Antonio Cândido de que no *Grande Sertão: Veredas* está virtualmente tudo que se pretenda encontrar, é insuperável como apreensão do que é essa obra (1978, p.121). Mas o que é isso, que contém virtualmente tudo? *Grande Sertão: Veredas*, a literatura, a poesia, uma obra de arte? Ao buscar um possível sentido que orientasse a elucidação da pergunta, o que se revelou do *Grande Sertão* foi muito mais o reverberamento: o que é isso, sertão?, o que é isso, jagunço?, o que é isso, amor?, o que é isso, vida?, o que é isso, guerra?

A partir dessa pergunta tão remota, seguimos a travessia de Riobaldo: desde a primeira batalha da narrativa, onde está, lado a lado, com o Hermógenes; depois na batalha da Fazenda dos Tucanos, que o conduz ao Pacto. A seguir, na batalha do Tamanduá-Tão, sob a chefia gloriosa do Urutu-Branco e enfim, na batalha final do Paredão. Em todas elas, alguma coisa está se dando, e o sertão vem na aceitação ou recusa, como arranjo que só se exhibe quando se percorre – “O senhor vê aonde é o sertão? Beira dele, meio dele?... Tudo sai é mesmo de escuros buracos, tirante o que vem do Céu” (GSV, p.856).

Na trajetória dos acontecimentos, o sertão vai se descobrindo. Questionado na narrativa da primeira à última página, aqui procuramos acompanhar sua dimensão de surgimento, ocultação, do amor que o possibilita, agora, como mundo, arranjo cósmico, no qual a participação humana não se define como fazer, invenção, mas ato mesmo de receber a oferta, que lhe é agraciada. É no recebimento que o sertão se consuma como mundo, porque não existe mundo do sertão sem jagunço. E a travessia de Riobaldo é a iniciativa de aprendizagem no receber da graça.

Conforme lemos no fragmento 30 de Heráclito, traduzido por Emmanuel Carneiro Leão: “O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez mas sempre foi, é e será, fogo sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando” (1991, p.67).

Oferecendo-se como percurso, vida a ser atravessada, o mundo sertão nunca expõe limites determinados, é sempre incompleto e por fazer, e assim dá-se a primazia de seu sentido porvir; no entanto, o vínculo com o atravessado, enquanto força vital de atravessamento que provê confiança a alavancagem, e a travessia propriamente, enquanto

movimento de realização historial, conjuntamente constituem matéria de coesão e integração, conforme se apresenta na mistura dos tempos verbais que conduzem a frase de Riobaldo: “Viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender-a-viver é que é o viver, mesmo. O sertão me produz, depois me engoliu, depois me cuspiu do quente da boca...” (GSV, p.840).

Arcaico, originário, o sertão é sempre antigo, “velho de idades” (GSV, p.777), é sempre onde se está, “o senhor toda-a-vida não pode tirar os pés: que há-de estar sempre em cima do sertão” (GSV, p.763), e sempre por inaugurar – “O Sertão vem?” Vinha. (GSV, p.476). Nessas possibilidades, o sertão dá a medida e dá os limites, dimensiona o jagunço que corresponde na travessia.

## O JULGAMENTO

*Arte, o julgamento?  
O que isso tinha de ser, achei logo que ninguém ao certo não sabia.*

A partir da interpretação do significado do verbo latino *judicare*, formado de *ius* e *dicare*, onde *ius* “é uma regra imperativa”, “uma fórmula que rege a sorte”, Manuel Antonio de Castro no ensaio “O Julgamento poético de Grande Sertão”, distingue duas dimensões concernentes ao poder de julgamento:

Julgamento não significa de modo algum emitir um juízo. A proposição ou proposições declarativas têm seu fundamento em algo que não provém do poder de quem diz (*dicere*), mas de uma outra instância: o destino. Este é o poder radical que ultrapassa o plano meramente humano. Por isso mesmo é imperativo. Ele tira o poder dele mesmo. É um poder tão radical que os próprios deuses a ele estavam submissos. (...) A ligação dessa atividade com o direito e a lei é posterior. É dessa ligação que surge a idéia de justiça, baseada em valores. Há, pois, dois poderes ligados ao Julgamento.<sup>36</sup>

Observando o Julgamento de Zé Bebelo na Fazenda Sempre-Verde através do conjunto de pares tensivos compostos por seus protagonistas, e que estabelecem as sucessivas etapas de seu desenvolvimento, percebemos o dobramento sugerido acima desde o primeiro embate travado entre Joca Ramiro e Zé Bebelo, sendo este que dá início e curso ao julgamento. Na verdade, o princípio se dá até antes dele, pois não é neste enfrentamento inicial em que o julgamento, exigido pelo segundo e aquiescido pelo primeiro, é propriamente

---

36. (BENVENISTE, 1969, p.110), *apud* Manoel Antonio de Castro, em <http://www.travessia poetica.com.br>

favorecido a despeito dos dois; antecede a própria estratégia de salvamento urdida por Riobaldo, quando na batalha inventa que Joca Ramiro queria que Zé Bebelo fosse capturado vivo. Depois, como afirma Diadorim, Joca Ramiro aprova aquela ação, mas a fala de Riobaldo, motivada por afeto, possibilita o caminho do julgamento. Pensando o poder do julgamento como essa dobra que vincula destino e apreensão humana do destinado, no seu modo de participação, a intervenção de Riobaldo atua exatamente no vinco de acoplamento. Desde sua afeição, que mescla temor e assombro com a morte, considera que Zé Bebelo não podia morrer, e ainda mais com sua ajuda. Nesse sentido, transparece bem a própria identificação dos dois homens na sua humanidade – no gesto tão radicalmente humano, por isso trágico, de enfrentar o destino.

Um homem daquela qualidade, o corpo dele, a idéia dele, tudo que eu sabia e conhecia. Nessas coisas eu pensei. Sempre – Zé Bebelo – a gente tinha que pensar. Um homem, coisa fraca em si, macia mesmo, aos pulos de vida e morte, no meio das duras pedras. Senti, em minha goela. Aquela culpa eu carregava? Arresto gritei: – “Joca Ramiro quer esse homem vivo! Joca Ramiro quer este homem vivo! Joca Ramiro faz questão!...” A que nem não sei como tive o repente de isso dizer – falso, verdadeiro, inventado... (GSV, p.351)

Não é ainda uma tensão que relaciona Zé Bebelo e Riobaldo. Distintamente, entre Zé Bebelo e Joca Ramiro, embora ambos acordem o julgamento, e talvez mesmo por isso, a diferença dos dois é a medida de sua aproximação. Enquanto Zé Bebelo é orgulhoso, soberbo, pode-se dizer, até arrogante na sua valentia, Joca Ramiro é paciente, sereno, nobremente amoroso. No primeiro diálogo travado entre os dois, vê-se sua abertura para o outro, como dá acesso à sua própria argumentação defensiva e identificadora, como conduz a troca de palavras no que aparenta ser um duelo em que Zé Bebelo é vencedor, para o desfecho que alcança simplesmente o ponto de partida onde se encontram ambos: “o mundo à revelia” (GSV, p.356).

Esse mundo revel, portanto, que dispensa julgamento, mais uma vez segundo a sugestão do ensaio de Manuel Antonio de Castro, tensiona com o mundo constituído, o mundo das leis, onde “o homem se sente portador de um poder pelo qual manda nos outros e pode transformar o que se apresenta ao seu redor” (CASTRO, *op.cit.*). Embora o mundo à revelia seja o mundo de todos, mundo que avança por si, e sem donos – isso não quer dizer que seja apossável. O problema de Zé Bebelo é perceber a revelia própria do mundo como chance de controle e domínio. Joca Ramiro apenas reconhece e aponta a realidade de sua



condição – “um homem valente preso” (GSV, p.352) –, é o que inesperadamente pode se dar no mundo à revelia – quer dizer, mundo guiado pelo destino.

Mas requerer julgamento é prerrogativa dos homens – ainda que “a toda hora [estejam] em julgamento” (GSV, p.362), como afirmou Zé Bebelo – e Joca Ramiro se apraz na natureza, inclusive humana, mesmo por vê-la capaz dessa ambigüidade, sem se dar conta do paradoxo.

Dissemos que o Julgamento é espaço de configuração do humano, exposição dos modos humanos de ser elaborados nos pares tensivos que provêm da tensão iniciatória de Joca Ramiro x Zé Bebelo (que apresentam dois embates). Depois, na continuação dos acontecimentos, o Julgamento prossegue nos pares Hermógenes e Ricardão x Sô Candelário, Titão Passos e Riobaldo, Joca Ramiro x Hermógenes. E, finalmente, Riobaldo e Hermógenes – que distinguimos com a partícula aditiva, por ser inerentemente diverso dos demais – já saindo do âmbito exclusivo do julgamento e constituindo travessia.

Nesse espaço eminentemente humano, predomina a linguagem. Desde as palavras salvadoras de Riobaldo, aos diálogos aludidos de Joca Ramiro e Zé Bebelo ao silêncio e rumor da massa dos jagunços e suas falas isoladas, aos discursos dos chefes jagunços, chamados a dar acusação, aos discursos de defesa de Zé Bebelo e Riobaldo, até o veredicto de Joca Ramiro – que aliás, pouco fala, atuando mais como maestro diante de uma orquestra de vozes. E, paralelamente, a peculiar participação de Diadorim.

Antes do julgamento propriamente dito, é significativa a atitude também tão humana de Riobaldo na marcha rumo à Fazenda Sempre-Verde onde se armaria o tribunal: inicia a passeata na rabeira junto aos jegues – pobres, bonzinhos e que “sabiam todas as estradas” (GSV, p.353) – totalmente opostos a Zé Bebelo, e finda correndo para a dianteira, “fomentado, repinchando dessas angústias” (GSV, p.354), buscando não sabia o quê. Nessa movimentação parece se projetar a tentativa cega de percorrer a passagem que Zé Bebelo em sua fala a Joca Ramiro, procura preencher o vazio que vai do que se vê ao que se vai ver, do estar preso, mas isso ser outra coisa<sup>37</sup>.

---

37. “Tinha sido aquilo: Joca Ramiro chegando, real, em seu alto cavalo branco, e defrontando Zé Bebelo a pé, rasgado e sujo, sem chapéu nenhum, com as mãos amarradas atrás, e seguro por dois homens. Mas, mesmo assim, Zé Bebelo empinou o queixo, inteirou de olhar aquele, cima a baixo. Daí disse:

– “Dê respeito, chefe. O senhor está diante de mim, o grande cavaleiro, mas eu sou seu igual. Dê respeito!”

– “O senhor se acalme. O senhor está preso...” – Joca Ramiro respondeu, sem levantar a voz.

Mas, com surpresa de todos, Zé Bebelo também mudou de toada, para debicar, com um engraçado atrevimento:

– “Preso? Ah, preso... Estou, pois sei que estou. Mas, então, o que o senhor vê não é o que o senhor vê, compadre: é o que o senhor vai ver...” – “Vejo um homem valente, preso...” – aí o que disse Joca Ramiro, disse com consideração

Com o segundo diálogo de Joca Ramiro e Zé Bebelo, começa o julgamento. A tensão que o anima é a mesma do inicial, demarcada a diferença entre ambos. De um lado, a paciência e a serenidade, do outro a soberba. Mas agora o espetáculo se completa com a jagunçama reunida em volta dos dois, e mais os chefes em posição secundária, desconfortáveis diante daquela paridade perfeita e completa dos dois poderes principais. Diante de tanto público, o espírito exibicionista de Zé Bebelo se acentua – é sabido que ele adora uma platéia – e entre o doido e o bufão, opta pelos dois, assim enfrentando Joca Ramiro. Este, contudo, não vê nesse procedimento nenhum traço de afronta nem desrespeito – sem se desviar do seu caminho de pensamento, de suas razões e seu sentimento, acha graça e se abre ao inusitado dos acontecimentos – desde o princípio rosiano que espera e admira o pulo do cômico ao excelso exposto no primeiro dos prefácios do *Tutaméia* (1967).

Mas, de repente, Joca Ramiro, astuto natural, aceitou o louco oferecimento de se abancar: risonho ligeiro se sentou, no chão, defronte de Zé Bebelo. Os dois mesmos se olharam. Aquilo tudo tinha sido tão depressa, e correu por todos um arruído entusiasmado, dando aprovação. Ah, Joca Ramiro para tudo tinha resposta: Joca Ramiro era lorde, homem acreditado pelo seu valor. (GSV, p.361)

O julgamento de Zé Bebelo é o trecho do *Grande Sertão* em que é mais nítida e vislumbrável a natureza solar de Joca Ramiro: ascendente, brilhante, caloroso, mas aqui também com uma luz tão comedida que todos podiam olhar, ou mirar e ver. Seus questionamentos a Zé Bebelo – no total de cinco – perfazem os traços que o delineiam. Primeiro, o consentimento. Segundo, a atenção e o cuidado à realidade. Terceiro, o privilégio da incógnita sabedoria em detrimento do tudo querer saber. Quarto, a valorização do arcaico. E quinto, a valorização da terra.<sup>38</sup> A estas sérias considerações Zé Bebelo responde com sagacidade mas fazendo chacota

---

– “Isso. Certo. Se estou preso... é outra coisa...” – “O que, mano velho?”  
 “... É, é o mundo à revelia!...” – isso foi o fecho do que Zé Bebelo falou. E todos que ouviram deram risadas.” (GSV, p.355-356).

38. Menos no mais, Joca Ramiro ia falar as palavras consagradas?

JR – [primeiro] “O senhor pediu julgamento...” – ele perguntou, com voz cheia, em beleza de calma].

ZB – “Toda hora eu estou em julgamento.”

Assim Zé Bebelo respondeu. Aquilo fazia sentido? Mas ele não estava lorpa nem desfeliz, bom para a forca. Que até capivara se senta é para pensar – não é para se entristecer. E rodou apumada a cara, vistoriando as caras de tantos homens. Ar que inchou o peito e o queixo levantou, valendo se valendo. Criatura assim sente tudo adivinhado, de relâmpago, na ponta dos olhos da gente. Eu tinha confiança nele.

JR [segundo]– “Lhe aviso: o senhor pode ser fuzilado, duma vez. Perdeu a guerra, está prisioneiro nosso...” – Joca Ramiro fraseou.

ZB – “Com efeito! Se era para isso, então, para que tanto requifife?” – Zé Bebelo repostou, com toda a ligeireza. De ouvir, dividi o riso do siso. A pois! Ele mesmo tinha inventado exigido esse julgamento, e agora torcia o motivo: como se em fim de um julgamento ninguém competisse de ser fuzilado... Saranga ele não era. Mas

– era o que podia, era o seu modo singular que aparecia pela primeira vez no sertão, para os homens que esperavam – esse é o rumor e o silêncio da massa dos jagunços, um pouco surpresos, um pouco indiferentes; e é o início dos discursos dos chefes que com seus ruídos dão continuidade aos acontecimentos.

Naquela hora, o senhor reparasse, que é que notava? Nada, mesmo. O senhor mal conhece esta gente sertaneja. Em tudo, eles gostam de alguma demora. Por mim, vi: assim serenados assim, os cabras estavam desejando querendo o sério divertimento. Mas, os chefes cabecilhas, esses, ao que menos: expunham um certo se aborrecer, segundo seja? Cada um conspirava suas idéias a respeito do prosseguir, e cumpriam seus manejos no geral, esses com suas responsabilidades. (GSV, p.365)

Também nessa passagem se evidencia o lugar especial dos chefes – que em toda narrativa tem sua relevância própria – e aqui se mostram conjuntamente na suma de sua diversidade de estilos. Seus discursos revelam suas singularidades, o modo como “puxavam o mundo para si, para o concertar concertado” (GSV, p.16)<sup>39</sup>. No privilégio de sua condição, Hermógenes, Sô Candelário, Ricardão, Titão Passos e João Goanhá compõem uma espécie de corte marcial para acusação e sentença de Zé Bebelo – ao mesmo tempo, se estabelece a divergência: de um lado, Hermógenes e Ricardão; de outro, Sô Candelário, Titão Passos e João Goanhá – este último, na sua simples brutalidade, com uma importância secundária nessa inusual batalha.

Sô Candelário, que “se endiabrou, por pensar que estava com doença má” (*idem*), não se manifesta por palavras, é seu corpo que traz simultaneamente o entusiasmo e a inquietação da vida e a angústia e o desespero da morte – daí sua disposição para a guerra, clímax daquela contrariedade, e no Julgamento, seu ímpeto de querer enfrentar pessoalmente Zé Bebelo à

---

estava brincando com a morte, que para cada hora livrava. Ao que bastava Joca Ramiro perder um ponto da paciência, um pouco. Só que, por sorte, paciência Joca Ramiro nunca perdia; motejou, não mais:

JR [terceiro] – “Adianta querer saber muita coisa? O senhor sabia, lá para cima – me disseram. Mas, de repente, chegou neste sertão, viu tudo diverso diferente, o que nunca tinha visto. Sabença aprendida não adiantou para nada... Serviu algum?”

ZB – “Sempre serve, chefe: perdi – conheço que perdi. Vocês ganharam. Sabem lá? Que foi que tiveram de ganho?”

O puro lorotal. E atrevimento, muito. Os jagunços em roda não entendiam o escutado; e uns indicavam por gestos que Zé Bebelo estava gira da idéia, outros quadrando um calado de mau sinal. Até o que disse: – “De lá não sai barca!” Assim se diz. Joca Ramiro não reveio logo. Mexeu com as sobranceiras. Só, daí:

JR – [quarto] “O senhor veio querendo desnortear, desencaminhar os sertanejos de seu costume velho de lei...”

ZB [quinto] – “O senhor não é do sertão. Não é da terra...”

ZB – “Sou do fogo? Sou do ar? Da terra é a minhoca – que galinha come e cata: esgaravata!” (GSV, p.362-364).

39. Manuel Antonio de Castro chama atenção para a diferença que separa a ação do conjunto dos chefes, limitadamente dispostos ao concerto, ou seja, à iniciativa de reforma, do impulso originariamente criativo de Riobaldo, enquanto o chefe Urutu-Branco, afeiçoado ao concerto. Nesta divergência se define a possibilidade de vitória no combate ao Hermógenes. (2007)

faca, sendo de opinião que era melhor soltá-lo para que a guerra pudesse continuar perfeita. Nesse sentido, também se decide sua discordância e desprezo pelo Hermógenes em sua falta de ardor, a frieza deste que enfrenta a guerra sem comoção. Titão Passos, de quem Riobaldo comenta que “era o pelo preço de amigos: só por via deles, de suas mesmas amizades, foi que tão alto se ajagunçou” (*idem*) pertence a uma linhagem antiga e respeitada, é bom e calmo como Joca Ramiro – e é tão cortês e polido que nem parece jagunço. Aliás, ele não se denomina assim, ao exclamar a implacabilidade da guerra, chama a si e a todos de sertanejos e guerreiros: “Mas a gente é sertanejos, ou não é sertanejos? (...) Nós não somos gente de guerra?” (GSV, p.377) – Sô Candelário, distintamente, ao defender a destinação de guerra, pergunta: “A gente não é jagunços?” (GSV, p.378).

No entanto, paralela à significância dessa distinção denominativa, as perguntas que a trazem à luz, sustentam uma mesma questão: quem somos? ou ainda, o que nos faz ser quem somos? A resposta é comum: somos guerreiros e a guerra é quem nos dá essa possibilidade; e em continuidade, assim como nós, Zé Bebelo é também guerreiro e a guerra é nosso espaço de enfrentamento. Poderíamos substituir guerreiro por homem e guerra por vida – esses são os princípios que, conjuntamente, defendem.

No discurso de Riobaldo, amplamente apoiado pelos dois chefes, o que é enfatizado é justamente o enaltecimento desses mesmos princípios, que deles seja vertido honra e não vergonha, que de seu renome proceda integridade e plenitude; que alcem “fama de glória: que primeiro vencemos, e depois soltamos...” (GSV, p.385).

Em contrapartida a essa defesa, que é do homem e da vida, cada um a seu modo, estão o Hermógenes e o Ricardão. O discurso do primeiro, “formado tigre, assassim” (GSV, p.16), não alcança ver homem nenhum. A partir de si mesmo, só pode perceber configurações humanas toscamente delineadas, Zé Bebelo não é homem, é “um sujeito que é um tralha!, (...), feito porco, (...) cachorro que é (...)” (GSV, p.369), e assim não merece ter vida. E de vida seu discurso também não fala – guerra é somente ocasião de matar os adversários, esses que nem embaçadamente é capaz de apreender. Ricardão, tem a mesma deficiência visual, mas enquanto o Hermógenes não enxerga porque à sua volta tudo se torna escurecido pelas sombras, Ricardão, que só “queria era ser rico em paz” (GSV, p.16), não vê nada nem ninguém, além dele mesmo, porque sua figura imensa – “Almirante Balão” (GSV, p.375) – ocupa todo o espaço de visão. No seu discurso, onde não aparece nem homem nem vida, só se demonstra a instrumentalidade da guerra, prováveis custos e benefícios. Complementando a expressividade das duas falas, o primeiro bufa, o segundo boceja.

Quanto ao discurso de Ricardão, Zé Bebelo não o rebate, e Riobaldo até se inclina em lhe dar razão – recua, porque pensando, descobre não a impropriedade do arrazoado – conforme ao “escriturado da vida, [que] o julgar não dispensa” (GSV, p.377), mas a falibilidade do próprio julgamento, enquanto juízo – “sempre defeituoso, porque o que a gente julga é o passado.(...) – Só que uns peixes tem, que nadam rio-arriba, da barra às cabeceiras.” (GSV, p.376). Como sugere Manuel Antonio de Castro, no ensaio citado ao início deste item<sup>40</sup>, o primeiro sentido aponta para o aspecto moral das sentenças – os usos e costumes, restrito à lei dos homens –, o segundo, para o seu aspecto ético – é o pronunciamento do destino, ligado ao sagrado.

Riobaldo intimamente conhece as dificuldades dessa confluência. Na narrativa, de acordo com o dito de Zé Bebelo, continuamente se coloca em julgamento, só encontrando serenidade quando submete possíveis sentenças ajuizantes a obediência do destino. Os razoáveis argumentos de Ricardão são insuficientes, porque, se articulando como juízo, não alcançam o homem e a vida que projetam Zé Bebelo.

O posicionamento do Hermógenes também se baseia nos usos – essa é sua primeira reação ao Julgamento: “É e é. Vamos ver, vamos ver, o que não sendo dos usos...” (GSV, p.365). No entanto, enquanto para o Ricardão os usos e os costumes que forjam as leis se adaptam às conveniências da moralidade, desprezados os aspectos propriamente éticos, para o Hermógenes, o usual e o costumeiro são leis cegas, de proveniência desconhecida e inquestionável, em que moral e ética se indistinguem. É devido à rigidez com que defende essas leis, em sua natureza servil e obstinada, que se explica por que à parte as diferenças imensas que o separam de Joca Ramiro, sempre esteve ao seu lado. Um elemento misterioso que constitui o sistema jagunço e sempre pareceu totalmente estranho para Riobaldo, o aterrorizando desde as primeiras vezes que com ele tomou contato.<sup>41</sup>

No seu modo de ser tão fiel à obscuridade e ao mistério das leis dos jagunços, Hermógenes se relaciona à própria escuridão da essência humana. Nele, o mal, o diabólico, viceja irrestritamente. Na tensa paridade que tem com Joca Ramiro, o que os anima na

---

40. <http://www.travessia poetica.com.br>

41. “Por que era que Joca Ramiro, sendo chefe tão subido, de nobres costumes, consentia em ter como seu alferes um sujeito feito esse Hermógenes, remarcado no mal? Diadorim me escutou depressa, tal duvidou de meu juízo: – “Riobaldo, onde é que você está vivendo com a cabeça? O Hermógenes é duro, mas leal de toda confiança. Você acha que a gente corta carne é com quicé, ou é com colher-de-pau? Você queria homens bem comportados bonzinhos, para com eles a gente dar combate a Zé Bebelo e aos cachorros do Governo?!” (GSV, p.236). Nesta passagem se revela não a ingenuidade de Joca Ramiro e Diadorim, mas a paridade que surpreende e desafia o entendimento da razão.

contigüidade é essa relação de contrários – pelo menos, até este episódio do Julgamento de Zé Bebelo, quando se esgota sua geratividade.

Talvez se possa dizer o mesmo acerca de Ricardão, na sua natureza interesseira e oportunista – “Ele é bruto comercial...”, como diz Diadorim (GSV, p.247). Entretanto, nele a maldade vulgar, sustentada em alguma espécie de ganho, de benefício pessoal sempre ansiado, não desafia a lógica, não assusta.

No entanto, o mal que se abriga em Hermógenes, espantosamente gratuito, horror de Riobaldo, “fel dormido, flagelo com frieza” (GS, p.235), “que precisava de muitas vinganças” (GSV, p.367), “que tirava seu prazer do medo dos outros, do sofrimento dos outros”. (GSV, p.432), no cenário do julgamento, finalmente recebe sua justificação. E não é só isso, também a guerra que vicejava livre entre os jagunços, sem uma finalidade nítida, ganha um sentido definido a partir do julgamento: vingar o assassinato de Joca Ramiro, acabar com os judas.

Nessas circunstâncias, o Julgamento nos parece a entrada perfeita ao domínio da ambigüidade, no sentido de velando as questões, contraditoriamente, trazê-las à discussão – a partir dele Riobaldo é arremessado na travessia. Manuel Antonio de Castro observa que se até este episódio a narrativa se mostra desordenada, é “porque o princípio narrativo de organização é ditado pela experiência de vida, enquanto busca de sentido da vida vivida”<sup>42</sup>. Após, o narrar de Riobaldo avança de modo apurado como se guiado por um enigma que justamente o acontecimento do Julgamento fez aclarar.

Por que o homem necessita da clarificação de um sentido é uma questão que permanece em aberto. No entanto, desta necessidade que é provido de definição, dos limites que o conformam e dão sustentação. A cronologia, como a biologia, são modos como esses limites se apresentam, e desde os quais a experiência de viver – onde efetivamente se dá a busca de sentido – se possibilita e se consuma ilimitada.

O julgamento de Zé Bebelo, e dentro dele a participação do Hermógenes, ao conferir justificação para o mal e finalidade para a guerra, propicia justamente esses limites, que aprisionando podem manter aprisionado, mas podem também libertar, o que significa, possibilidade de sentir-pensar a vida que se vive e o homem que se é: a própria travessia. Por isso, estas duas presenças desenham as linhas fronteiriças do humano que dimensionam todo o percurso, conforme se verá no item a seguir.

Encerradas as acusações pelos chefes, o discurso de Zé Bebelo é perfeito, porque realiza o transe da defesa de si mesmo e de seu vir à guerra, para a defesa da vida e do

---

42. <http://www.travessia poetica.com.br>

homem. Assim como a associação que faz do pedir julgamento com o enfrentamento do medo demonstra a sua aposta de lançamento na experiência de viver.

Se a condena for às ásperas, com a minha coragem me amparo. Agora, se eu receber sentença salva, com minha coragem vos agradeço. Perdão, pedir, não peço: que eu acho que quem pede, para escapar com vida, merece é meia-vida e dobro de morte. Mas agradeço, fortemente. (GSV, p.392)

Zé Bebelo é “grandeúdo” (GSV, p.391), no entanto, traz consigo uma inclinação para a vaidade que continuamente lhe desvia dos caminhos, como descreve Riobaldo: “Zé Bebelo quis ser político, mas teve e não teve sorte: raposa que demorou” (GSV, p.16). E esse desvio vai se manifestar sempre no privilégio da palavra e no predomínio da razão. Por isso, não consegue encontrar seu lugar no sertão, engatilhado na armadilha que a sentença dele mesmo armou: “A gente tem de sair do sertão! Mas só se sai do sertão é tomando conta dele a dentro...” (GSV, p.391) – saindo, volta; querendo subjugar, é expelido. “Era uma bolinha de gente. Fechou-se um homem.” (GSV, p.392), como observa Riobaldo.

Finaliza o julgamento o veredicto de liberdade e exílio pronunciado por Joca Ramiro, a partir dele se configura o possível diálogo de homem e destino, e se regressa à tensão inaugural dos dois personagens centrais no Julgamento. Zé Bebelo fazendo exigências e Joca Ramiro concedendo já num ímpeto de retornar à sinfonia mais ampla do sertão, que todo aquele episódio pareceu interromper, como é costume acontecer nos eventos humanos.

Joca Ramiro ai disse, em final. E se levantou, num de repente. Ah, quando ele levantava, puxava as coisas consigo, parecia – as pessoas, o chão, as árvores desconstruídas. E todos também, ao em um tempo – feito um boi só, ou um gado em círculos, ou um relincho de cavalo. Levantaram campo. Reinou zoeira de alegria: todo o mundo já estava com cansaço de dar julgamento, e se tinha alguma certa fome. (GSV, p.395)

Não obstante o quase completo silêncio e ausência de participação de Diadorim nos lances do julgamento, tudo nele se encontra impregnado. Desde o raiar, “quase às danças” (GSV, p.354) que foi sua alegria inicial, quando se possibilitava na vitória da guerra um novo destino, ao bafejo da respiração “com a boca tão cheirosa” (GSV, p.367) junto a Riobaldo acompanhando com atenção e susto seus incidentes, ao entusiasmo que acolhe a intervenção de Riobaldo, até o final “triste, na voz” (GSV, p.399) – como que antecipando o desenrolar do julgamento na travessia.

O que pode o homem no “mundo à revelia”?

### 3.2. Mal: princípio transverso

*Natureza da gente bebe de águas pretas, agarra gosma. Quem sabe?  
Eu gostei. Mesmo com aversão, que digo, que foi, que forte era,  
como um escrúpulo. A gente – o que vida é : é para se envergonhar...*

Que na rua, no meio do redemoinho, está o diabo, é afirmação que a partir da epígrafe antecipa a própria narrativa. Não é que na obra se trave uma discussão acerca do mal. É que, enviando a travessia, tornando inóspito o sertão, assustadores seus viventes a malignidade se descobre nas criaturas. Homens, mulheres, meninos, o mal se difunde dentro das coisas e se espalha no sertão.

Sentindo-pensando essa disseminação, Riobaldo observa seu modo de misturar-se na natureza, desde simples exemplos: a “mandioca doce que pode de repente virar azangada, (...) a feiúra de ódio franzido, carantonho, nas faces duma cobra cascavel; (...) o porco gordo, cada dia mais feliz bruto, capaz de, pudesse, roncar e engolir por sua suja comodidade o mundo todo” (GSV, p.7). Da pedra do poço que corrói a faquinha que caiu no seu fundo, “Até: nas crianças – eu digo. Pois não é ditado: “menino – trem do diabo”?” (GSV, p.8). No entanto, pensando todos esses exemplos, vê que são de uma certa forma até tranqüilizadores, não parece ser esse o mal que, como o diabo, está na rua no meio do redemoinho, e lhe inquieta. O que assusta não é o que harmonioso e inocente graça naturalmente e que chamamos mal, por identificar-se com alguma perspectiva humana projetada nas coisas.

O mal preocupante que intercepta a travessia, deriva da escala ascendente cujo topo é ocupado pelo homem como animal racional – isto é, instinto – eventualmente maldoso – somado à razão funcionalmente equilibradora. Proveniente da má consciência, o mal se essencializa como “ruindade nativa” (GSV, p.49) instaurada segunda natureza, nova pureza. Desafia o entendimento, porque é estranhamente familiar: “azedo queimador, gostoso de ruim de dentro do fundo das espécies de sua natureza” (GSV, p.11). Como introdução à travessia – propriamente, o enfrentar o diabo na rua no meio do redemoinho – é do reconhecimento e da tentativa de refletir sobre o que se mostra sob diversas modalidades tomado por esse mal que se inicia a narrativa.

Um dos casos apresentados é o do menino Valtei: “– “Eu gosto de matar...” – uma ocasião ele pequenino me disse. Abriu em mim um susto; porque: passarinho que se debruça – o vôo já está pronto!” (*idem*). De que modo contê-lo? Como diz Riobaldo, “Aquele menino



“... tinha sido homem” (*idem*), o mal o atravessava. A expectativa é de que ao conseguir apresar o mal, este de alguma maneira poderá ser controlado, que a partir da razão é possível refrear o instinto malévolo. Mas nem sempre reagir racionalmente contra a malignidade é o ponto de partida para sua extinção. Os pais do Valtei, que preocupados com a perversidade do menino o espancam metodicamente para corrigir sua natureza, esperam com a objetivação do mal extinguí-lo, sem ver que neles o mal viceja no sentido de extinguir o próprio filho, que “já está no blimbilim, não chega para a quaresma que vem... (...) e sofre igual que se fosse um menino bonzinho...” (GSV, p.12).<sup>43</sup>

Poderia então parecer que mal e bem são reversíveis, se apresentando, simultâneos ou complementares, como natureza que ora é de um jeito, ora de outro, nos cabendo domá-la – mas não é assim: o mal e o bem são possibilidades de uma mesma possibilidade que se realiza integralmente de uma só proveniência e o mistério de sua procedência é o mesmo de sua manifestação, o que significa: primeiro, que tudo é e não é, bem e mal são coalescentes; segundo, que tanto o extravio no mal como o envio no bem independem de decisão, por serem desconhecidos os caminhos.

É o que se exemplifica no caso do Aleixo, “homem de maiores ruindades calmas que já se viu, (...) que por graça rústica, (...) é capaz de matar só para ver alguém fazer careta...” (GSV, p.9). Contudo, o Aleixo é também ótimo pai que gostava muito de seus filhos pequenos. Um dia, por obra do destino, em um andaço de sarampo, aconteceu de todos eles cegarem – depois disso, Aleixo se modificou, “agora vive da banda de Deus, suando para ser bom e caridoso em todas suas horas da noite e do dia.” (GSV, p.10). Abrindo-se ao inesperado desenlace, Aleixo, feliz na conversão, deixou que Deus transformasse “para lá o rumo de sua alma” (*idem*). No entanto, e com isso se irrita Riobaldo, que espécie de bem é esse que penaliza as crianças inocentes? É similar àqueles remédios de cura da doença que agem matando o paciente – ou pior ainda, àqueles que curam matando o que é saudável, ao lado; como se transpondo os efeitos da maldade, o mal desaparecesse no transporte.

“Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar”. (GSV, p.16)

---

<sup>43</sup> Riobaldo descreve a monstruosa malignidade do menino Valtei, como situação muito diferente daquela, mencionada anteriormente, natural reversão da bondade, que chama menino de “trem do diabo”. Quanto ao Valtei, Riobaldo constata: “Aquele menino tinha sido homem” (GSV, p.12). Nesta afirmação alude tanto a impropriedade da associação mal e menino, estranha à poética rosiana, na qual “menino” é sempre índice de regeneração, purificação (veja-se o conto “O espelho” nas *Primeiras Estórias*), como aponta, inversamente, o próprio atravessamento do mal (“ruindade nativa”) pelo homem. Sofrendo como menino e morrendo como homem, Valtei retorna a sua condição de menino bonzinho, que é modo de ser de qualquer menino.

O mal e o bem, como possibilidades essenciais do homem se realizam na ação, em acordo e consonância ao que se oferece como real: – “Sertão não é malino nem caridoso, mano oh mano!: – ... ele tira ou dá, ou agrada ou amarga, ao senhor, conforme o senhor mesmo.” (GSV, p.747). Enquanto modos de agir, os distingue a paciência de ir até o limite do que se oferece, sem ambicionar compreender, e na atenção ao que define a liminaridade, corresponder à sua provocação. O caso do Jazevedão, policial que Riobaldo deparou numa viagem de trem, e conhecia dos tempos de jagunço, medita exatamente sobre esse desafio: “pingado de pimenta...” (GSV, p.17), jogado no caminho.

“Vinha com um capanga dele, um secreta, e eu bem sabia os dois, de tanto um era ruim, como o outro ruim era” (GSV, p.18). O primeiro embaraço que precisou desenredar foi consigo mesmo – Riobaldo queria apagar seu passado. “Fui vestido bem, e em carro de primeira, por via das dúvidas, não me sombrearem por jagunço antigo” (*idem*). Pensou em sair do vagão, fugir, mas não saiu. “Juízo me disse, melhor ficasse” (*idem*). O incômodo daquela presença vai aumentando cada vez mais, Riobaldo olha, repara, vê o quanto considera desprezíveis aqueles dois homens. Parece que não vai agüentar, algo se revolve dentro dele, talvez o jagunço do passado que não é mais. Até que acontece a situação de uma das folhas que Jazevedão consultava cair no chão, e o gesto impensado de Riobaldo de se abaixar para entregá-la.

Abaixou-se não por subserviência, nem como gesto de medo, só se abaixou, apanhou a folha e entregou. E aí é que está a pimenta, porque a raiva e a vergonha por tal movimento ardem em Riobaldo “até hoje”. Como viver a experiência de se encontrar com alguém odioso, alguém que se tem todos os motivos e mais o poder e a condição de se matar, mas não fazê-lo? Nem por humildade, nem por medo? Só experienciando o limite do que não era para ser; Riobaldo não era mais o jagunço que fora, nem o sertão era mais o mundo que era, onde “manda quem é forte, com as astúcias.[Onde] Deus mesmo, quando vier, que venha armado! E bala é só um pedacinho de metal.” (GSV, p.19). O que se oferecia eram outras coisas. Lançado no combate de forças antagônicas, renunciando à superação do limite, Riobaldo é tomado pelo “vigor do não”<sup>44</sup>, como abdicação ao rancor que ambiciona o ilimitado, e se lança ao ser que é – se predispõe à travessia.

---

44. “O que vigora como o não, se clareia como o que é determinado pelo não. Essa determinação se pode exprimir no dizer “Não”. O vigor do não não surge, de forma alguma, do dizer-Não da negação. Todo dizer “Não”, que não se deturpar, interpretando-se como uma imposição de si mesma da força de constituição de subjetividade, mas continuar um deixar-se da ec-sistência, corresponde ao apelo do vigor do não que se clareou.” (HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976. p. 92 e ss).

Esse não é o caso do ex-jagunço Firmiano, que retirado da jagunçagem por doença irremediável, cultiva a nostalgia do ser que era, rebelado contra o limite, falseia em exagerada malignidade, que impossibilitada como realização, viceja como projeto: – “Me dá saudade é de pegar um soldado, e tal, pra uma boa esfola, com faca cega... Mas, primeiro, castrar...” (GSV, p.23). É quando se instala como programa único de mobilização de vida que o mal se cristaliza, tornado princípio. Como observa Riobaldo, continuamente praticada entre os jagunços, a ruindade vai tirando o espaço de favorecimento do amor, e aí o mal se banaliza, se transforma em indiferença. “Ser ruim, sempre, às vezes é custoso, carece de perversos exercícios de experiência. Mas, com o tempo, todo o mundo envenenava do juízo” (GSV, p.234).

Não se trata de aniquilar o mal, na busca da pureza do bem. Mas é que amor e ódio se contrariam vinculados, e assim são potencialmente operantes, em tensão:

Pois no homem não há dois poderes separados nem dois quocientes divididos, o do mal e o do bem, o do amor e o do ódio, o da construção e o da destruição. A força do mal não é uma outra força, é a mesma do bem. Eliminar dos homens o poder do mal não acaba somente o mal, acaba junto tanto o bem como o homem (LEÃO, 2001, p.13)

Enquanto a grima, malignidade como princípio, é impulso para a desgraça (HEIDEGGER, 1976, p.94), desistência da própria humanidade, o ódio como força destrutiva nadificante é gerador, engendra criação. Nessa liminaridade, se encontra o ódio de Diadorim, como entrega não à deserção, mas à renúncia. Também o ódio que Riobaldo descobre nos catrumanos<sup>45</sup>, o ódio que encoraja na guerra, o próprio ódio que Riobaldo vai invocar no pacto. Enfim, é ódio que dispõe à morte, mas não é ódio à vida.

O agastamento que a convivência com os jagunços produzia em Riobaldo provém do desentendimento dessa natureza e ruminação na outra, que intui refletida em si mesmo. Por isso se pode dizer que o ódio pelo Hermógenes, enquanto provocação de indagações, é de uma certa forma iniciador para Riobaldo. Mas que no entanto, para apreendê-lo na sua radicalidade originária, necessita enfrentar exatamente esse ódio covarde e aniquilador, reproduzidor das ruindades. Esse é um sentido da travessia. “Mire veja: o que é ruim, dentro da

---

45. (...) que tinham capacidade para um ódio tão grosso, de muito alcance, que não custava quase que esforço nenhum deles; e isso com os poderes da pobreza inteira e apartada; e de como assim estavam menos arredados dos bichos do que nós mesmos estamos: porque nenhuma más artes do demônio regedor eles nem divulgavam” (GSV, p.551);

gente, a gente perverte sempre por arredar mais de si. Para isso é que o muito se fala?” (GSV, p.48).

O que horroriza Riobaldo no modo de ser dos jagunços é sua brutalidade, mas principalmente uma espécie de fragilidade ou inconsistência que vê nas suas atitudes, e os leva para qualquer lugar, os joga para qualquer lado, o que bem se mostra nas palavras da cantiga que os acompanha “indo em bando por estradas jornadas, à alegria fingida no coração”:

Olererê, baiana...  
 eu ia e não vou mais: eu faço  
 que vou  
 lá dentro, oh baiana!  
 e volto do meio pra trás... (GSV, p.87).

A questão é que Riobaldo coloca essa canção em posição oposta à canção de Siruiz que, como se verá adiante, lhe abriu os caminhos do sertão. A facilidade com que os jagunços se conduzem para frente e para trás, deixando-se governar, dispostos à obediência, sinaliza tanto seu despojamento, sua concordância e aquiescência aos envios do sertão, o que é ricamente gerador; como em contrariedade, define o risco de amortecimento da própria vontade. Nesse sentido, Riobaldo os percebe manipulados, simulados, débeis, porque incapazes de enveredar no pensamento. Por isso, a descoberta do jagunço no sertão é o que há de mais profundamente descobridor do humano nessa obra. E o percurso desse descobrimento, a partir de Riobaldo, desvelador da humanidade do homem, é seu compromisso amoroso.

“Todos tretam por tal regra: proseiam de ruins, para mais se valerem, porque a gente ao redor é duro dura. O pior, mas, é que acabam, pelo mesmo vau, tendo de um dia executar o declarado, no real” (GSV, p.23). No contato mais intenso com os jagunços desde a primeira batalha de que participa, sob o comando do Hermógenes, e principalmente no acampamento deste: aquele “cafarnaum – Moxinife de más gentes, tudo na deslei da jagunçagem bargada” (GSV, p.218) – Riobaldo convive com o que interpreta como a mais desprezível malignidade. Lá, ocorre o único incidente da narrativa em que Diadorim tem no seu modo de ser motivo de zombaria, com o Fulorêncio e o Fancho-Bode. Lá, Riobaldo vê e relata seu costume de afiar os dentes no aperfeiçoamento da aparência medonha. Da estada, faz uma espécie de descrição minuciosa dos hábitos jagunços, desde a indumentária, comidas, falas, seus “usares”, como diz: “sistema” e “estatuto”, até as histórias contadas de outros jagunços antigos, sua tradição.

Não se trata entretanto, nem de uma antropologia, nem de uma sociologia, nem de uma psicologia, nem de uma historiografia daqueles homens, peculiares –, embora cada um desses aspectos apareça na narrativa. O que está se contando não é vida de jagunço nem de sertanejo, mas a “matéria vertente” (GSV, p.134). Ocorre que naquele lugar de ajuntamento de tantos, Riobaldo começa a reconhecer seus iguais, entre a repugnância e a sedução. Guardando sua diferença – sua esquisitice, descobre a identidade comum que os unia.

O que mais o apavora é a suspeita de que ser jagunço, é já estar sob o domínio do diabólico, é já estar no inferno: na necessidade de ser mal, fixando o rumo de uma inexorável destinação; e naquilo que mais o distinguia, sua pontaria certa, se encontrando tanto o que o salvava, quanto o que promovia o seu enredamento nesse caminho que lhe parecia tão curto e estreito. No entanto, na incerteza que baliza seu próprio percurso, jagunços são os “*filhos do dia*” (GSV, p.71) – homens completos, dispostos ao cumprimento do destino, visão da mais firme e afeiçoada caminhada.

Assim, no decorrer da narrativa, a apreensão de Riobaldo de quem são os jagunços balança entre estes dois pólos – ora os jagunços são brava gente, decidida e valente, ora os jagunços são grosseiros, ignorantes, criminosos. Oscilam de simples valorosos a “cacundeiros simplórios” (GSV, p.203), de governados submissos a leais companheiros. “... jagunço não passa de ser homem muito provisório”. (GSV, p.588) – permanente e definitiva só a dureza da vida que levam e sua correspondente persistência em vivê-la. “Nasci aqui. Meu pai me deu minha sina. Vivo, jaguncêio...” (GSV, p. 307).

Mas essa parece ser a verdade de aprendizagem mais difícil. O medo, a dúvida, a raiva que abismam Riobaldo no atravessamento da vida que lhe era oferecida motivam as fugas que continuamente se repetem até que na repetição o próprio caminho retorna e se re-oferece renovado. Porque não há um caminho certo: “Nem para a frente nem para trás: só para cima. Ou parar curto quieto” (GSV, p.328). Aí já se dá travessia.

“Afirmo ao senhor, do que vivi: o mais difícil não é um ser bom e proceder honesto; dificultoso, mesmo, é um saber definido o que quer, e ter o poder de ir até no rabo da palavra.” (GSV, p.239).

Como saber o que se quer? Naqueles *pathos* elencados (medo, dúvida, raiva), conjuntamente ao nojo e ao tédio, que também perseguem Riobaldo enquanto armadilhas preparadas pela subjetividade imperativa e travamento do poder da vontade, é descrita a

própria impossibilidade humana de conhecer e enfrentar o querer. E, nesse aprisionamento que encerra o homem e sua decisão, se inscreve também a malignidade.

Na associação de mal e medo, medo e dúvida, dúvida e raiva, raiva e nojo, nojo e tédio, se estabelece como que uma cadeia onde a vida ou é afastada, dispersa em múltiplas situações e ocorrências, ou enclausurada, submersa no risco da esterilidade. “Medo que maneia. que tonteia primeiro, depois esvazia. Medo que já principia com um grande cansaço. Em minhas fontes, cocei o aviso de que um suor meu se esfriava. Medo do que pode haver sempre e ainda não há.” (GSV, p.209). Ou ainda: “Medo, não, mas perdi a vontade de ter coragem” (GSV, p.274). Manear quer dizer amarrar, e coragem é o que efetivamente mobiliza o viver na direção da proximidade do que é nosso. Acionando a cadeia, o medo é propriamente medo da vida que, transformado em revolta, pela incapacidade de vivificação, busca difundir-se ou pior, procura vingança. Por isso “enquanto houver no mundo um vivente medroso, um menino tremor, todos perigam – o contagioso.” (GSV, p.560).

Mas o medo não é provocador linear de um sentido único e conhecido. Na narrativa, aparecem as inúmeras qualidades de medo que nos assola. “Homem? É coisa que treme.” (GSV, p.208). O medo de Riobaldo, que é o medo nosso: “medo imediato” (GSV, p.135) ou “medo propositado” (GSV, p.20) é constitutivo da travessia. Há a associação com o mal, sim, mas do mesmo modo como o medo pode se transformar em revolta covarde, contrariamente o medo pode ser condutor de corajosa reverência. E então, em vez de medo da vida, há o medo para a vida – medo que impulsiona e deflagra viver. Aí é “medo mistério (...)” Medo não “(...) de ver morte, mas de ver nascimento” (GSV, p.77).

O que o medo é: um produzido dentro da gente, um depositado; e que às horas se mexe, sacoleja, a gente pensa que é por causas: por isto ou por aquilo, coisas que só estão é fornecendo espelho. A vida é para esse sarro de medo se destruir; jagunço sabe. (GSV, p.519)

Nos jagunços, se evidencia a concorrência do ter medo com o fazer medo, e na articulação os medos se misturam e mais ou menos se equivalem. Contrapostos a Diadorim “que nasceu para o dever de guerrear e nunca ter medo” (GSV, p.870) e Hermógenes “que tirava seu prazer do medo dos outros, do sofrimento dos outros.” (GSV, p.249), jogados no vão que separa essas duas possibilidades, espaço que tensiona medo e mal de um lado, e

coragem e bem de outro<sup>46</sup>; neste oco, onde se redobra a contrariedade, abismo de vida e morte, ódio e amor, se encontram os jagunços.

Mas uma outra força vige nesse abismo, distinguindo uma experiência supostamente comum a Hermógenes e Diadorim, e a partir da qual se dá o seu confronto, no qual, conforme discutimos, não se dá luta de bem contra mal, nem mesmo de vida contra morte, mas vida-morte se dispõe, e agora acrescentamos, também amor-ódio. Essa outra força, que propriamente define as polaridades em enfrentamento, é a vingança. Mas o que é a vingança? E em que se diferencia a precisão das muitas vinganças do Hermógenes (GSV, p.367), e o cumprimento da vingança pela morte de Joca Ramiro, requerida por Diadorim, e encaminhada por Riobaldo?

Deus não devia de ajudar a quem vai por santas vinganças?! Devia. Nós não estávamos forte em frente, com a coragem esporeada? Estávamos. Mas, então? Ah, então: mas tem o Outro – o figura, o morcegão, o tunes, o cramulhão, o debo, o carochão, do pé-de-pato, o mal-encarado, aquele – o-que-não-existe! (GSV, p.424)

Nessa questão se implica a pergunta acerca do próprio Hermógenes. Só indagando quem é o Hermógenes é possível não só encontrar o sentido da vingança que necessita, mas também adentrar na própria questão do Outro que o protege “indicando todo rumo” (GSV, p.425).

Uma entrada na compreensão dos traidores é aquela que prega o direito à vingança, e que corresponde, em oposição, mas com o exato mesmo tom, àquela que faz o apelo moral contra o ato vingativo. Aí se enquadra o discurso do Ricardão no julgamento de Zé Bebelo<sup>47</sup>. Tanto por um lado, como por outro, vigora o cálculo e a instrumentalidade da razão que está mais interessada em defender algum negócio pessoal. Um ponto importante a destacar é que mesmo antes da traição, assim como Riobaldo antecipadamente desprezava o Hermógenes, Diadorim já desprezava o Ricardão – “Ele é bruto comercial...” – disse, e fechou a boca forte, feito fosse cuspir (GSV, p.247).

---

46. Vínculo iluminado cuja mais precisa consumação se mostra em Joca Ramiro – “Não sabe que quem é mesmo inteirado valente, no coração, esse também não pode deixar de ser bom?!” (GSV, p.205) – como afirma Diadorim e confirma o Compadre Quelemém.

47. Diz o abastado Ricardão, que só queria ser rico em paz: “Dou a conta dos companheiros nossos que ele matou, que eles mataram. Isso se pode repor? E os que ficaram inutilizados feridos, tantos e tantos... Sangue e os sofrimentos desses clamam. Agora, que vencemos, chegou a hora dessa vingança de desforra. A ver, ele que vencesse, e nós não, onde era que uma hora destas a gente estava?” (GSV, p.374)

Sendo Diadorim o mistério, o Hermógenes é o enigma<sup>48</sup> – é ele que nos cabe decifrar, seguindo os passos de Riobaldo: “Ai-de vai, meu pensamento constante querendo entender a natureza dele, virada diferente de todas, a inocência daquela maldade” (GSV, p.326) – para então descobrir o sentido da sua vingança.

Conferindo na narrativa os sinais de quem é o Hermógenes, se constata um descompasso entre o que dele factualmente se descreve e a intuição e pressentimento de Riobaldo que antecipadamente o desvenda. Não se trata de averiguar a realidade do que na ficção narrativa efetivamente é dito, mas é fundamental considerar a primordialidade dessa incidental experiência do sentir-pensar de Riobaldo na observação do Hermógenes, atentando que concomitante ao buscar de sua natureza, está o buscar a natureza de Riobaldo, do jagunço, do homem. Hermógenes não é mais nem menos homem do que Riobaldo e todos os jagunços. No entanto, a partir dele se manifesta, de modo íntegro, o princípio constitutivo da desumanidade do homem.

Desde a primeira visão de Riobaldo sobre ele, até seu ato de rebelião contra Joca Ramiro, por não conseguir mirar-se no seu projeto amoroso, é produzido um homem absolutamente dedicado à destruição, propagador de sofrimento e crueldade por uma espécie de afecção inexorável. Preso a uma delimitação que o fecha no sentido de uma interpretação única de sua existência, Hermógenes é aquele que não pode não poder. O mal em Hermógenes precede as vinganças de que precisa. Mas não se pode confundir o modo como essa monstruosidade se impõe, isto é, se realiza, desencoberto na visão de Riobaldo, com a caracterização do Hermógenes, desde esse ou outro aspecto, cilada do dualismo que afirma luta do bem contra o mal.

Extraviado de sua tensa, mas harmônica, proximidade com Joca Ramiro, se precipita no escuro lugar de destinatário do ódio<sup>49</sup>. Porém, mais uma vez contrariamente, se torna suporte da comunhão e aliança de Riobaldo e Diadorim ao encarnar a conjuração dos seus

---

48. A diferença entre um e outro é que o mistério é indecifrável, ou seja, insondável, mas não o enigma. À luz da razão o enigma se desmorona como algo que pode ser completamente desencoberto e descrito. Diz Eudoro de Sousa (2000, p.235), que a distância que separa o enigma do mistério é a distância que separa o descritível do indescritível. O mistério é gerado e existe no silêncio e pelo silêncio, não devido aos limites de nossa capacidade cognitiva. Não existe o que possa ser chamado de “explicação do mistério”. O único modo de abordar o mistério é aceitar a contrariante elucidação provinda da obscuridade.

49 Testando o Hermógenes, Riobaldo verifica sua lealdade: “Experimentando o homem, só aproveitei foi para uma deixa: – “Joca Ramiro...” – eu disse, com uma risadazinha minha velhaca, que entre dois podia pegar qualquer incerto significado. E me esperei. Mas o Hermógenes se saiu em só dizer, sério, confioso: que Joca Ramiro era maludo capitão, vero, no real. Sonsice de Hermógenes? Não, senhor. Sei e vi, que o sincero”. (GSV, p.322)



destinos entrecruzados, que desde a implacável necessidade de sua destruição compartilham e se acumpliciam num só rumo. Por ser mais o mais indiferente de todos, abandona sua própria vida como algo que deve ser conquistado e extinto. Hermógenes se engendra no destino de Riobaldo, e nesse engendramento sua destinação é ser destituído. Se o associarmos à figura mítica do deus Hermes, perceberemos seu teor caótico, dissolvente, como é confusa sua caracterização, seu pertencimento à transitividade (OTTO, 2005, p.92 e ss.). Por força de identificação ou necessidade de diferenciar-se, Hermógenes é para Riobaldo aquele que no seu percurso está sempre próximo.

... por estúrdio que resuma, eu, a bem dizer, dele não poitava raiva. Mire veja, ele fosse que nem uma parte de tarefa para minhas proezas ... (GSV, p.775) O Hermógenes – pelejei para relembrar as feições dele. Achei não. (...) O Hermógenes, mal sem razão. Para poder matar o Hermógenes era que eu tinha conhecido Diadorim (...) (GSV, p.532) A modo que o resumo da minha vida, em desde menino, era para dar cabo definitivo do Hermógenes... (GSV, p.824).

Sua compreensão se torna ainda mais complexa, a partir do aparecimento da mulher. Solitária e taciturna, personagem misterioso, que o contraria no mal, traz a Riobaldo os sentimentos mais desordenados e estranhos. Será ela talvez a única que aparenta conhecer a feminilidade de Diadorim, quem cuida da função mais nobre que é realização das exéquias, compartilha da dor de Riobaldo. Toda a ruindade do Hermógenes irrompe, gerada por ódio, na sua inominada Mulher numa bondade inesperada, sugerindo uma possível duplicação, ou metamorfose.

A essência cruel do Hermógenes projeta a liminar e permanente ameaça diabólica obstrutiva do conagraçamento de homem-mundo, e sua destruição se experiencia como conquista. Riobaldo não queria ter medo do Hermógenes (GSV, p.234), no entanto, não pode se impedir de sentir medo do homem humano (GSV, p.578). Mas o que significa a aniquilação do pactário? O problema é que não é o diabólico que está sendo extinto, mas somente sua transitória realização. Por isso a travessia é infinita na nossa finitude. Existe sempre um Hermógenes para ser combatido.

Diferente da vingança da morte à traição de Joca Ramiro, reivindicada por Diadorim, o nietzscheano “espírito de vingança” do Hermógenes, é reação ao limite imposto por Joca Ramiro à sua imperiosa e ilimitada vontade de atuar.

O que se relaciona à própria interpretação do que é vingar, recolhendo o que diz o dicionário. Sua primeira significação se relaciona à desforra e castigo, conforme o discurso de Ricardão, que apoiava o Hermógenes; mas também vingar significa medrar, resistir vivo. A

partir desse sentido, a exigência de vingança de morte em Diadorim implica tanto a possibilidade de projetar vida, pois enquanto “os dois monstros vivessem, simples Diadorim não vivia – “até que viesse a poder de vingar o histórico de seu pai, ele tresvariava.” (GSV, p.34), como a possibilidade de sua preservação; o decorrer de seu cumprimento é realização presente de sua própria vida.

Vingar, é então, viver – a “boa vingança, alegrias dele”. (GSV, p.124):

Mas, agora, tudo principiava terminado, só restava a guerra. Mão do homem e suas armas. A gente ia com elas buscar doçura de vingança, como o rominhol no panelão de calda. Joca Ramiro morreu como o decreto de uma lei nova. (GSV, p.420).

A inscrição dessa lei nova, que se origina do fim, vincula-se ao desvio/envio do que são as muitas vinganças, precisão do Hermógenes, em um caminho regenerante. – “Vento que enviesa, que vinga da banda do mar...” – (GSV, p.342) do diabólico. Um outro sentido para vingar é justamente esse transpor de distâncias, que nesta citação se refere a um diferenciado sentido possível para um redemunho no meio da estrada que no dizer de Diadorim é um enviesamento, ou seja a travessia do transverso, ampliando a significação para o jagunço Caçanje e também por Riobaldo que o compreendida como lugar estabelecido e confinado: “d’Ele – do diabo. O demônio se vertia ali, dentro viajava” (*idem*).

Assim como a vingança e o redemunho se transportam, também o diabólico humano, desumano, é transportado através do Hermógenes. Não como representação, mas como dimensão a atravessar, em travessia. Do mesmo modo que o Hermógenes é via de deciframento, também o diabo é enigma humano decifrável; enquanto Diadorim, o divino no homem, é mistério insondável.

## **PACTO**

*... o diabo não existe, por isso ele é tão forte.*

Concomitante ao diabo na rua no meio do redemoinho, cruzando a travessia, o acontecimento do pacto irrompe indefinido em sua realização. Houve mesmo um pacto? De Riobaldo? Do Hermógenes? E o que é afinal o pacto? Nele, o que pode ser pactuado? Quem

são possíveis pactuantes? Não será a partir da narrativa que se oferecerão respostas absolutas a estas perguntas. Ao contrário, a incerteza acerca da consumação do pacto permanece em Riobaldo, essencialmente, desde que nele persiste a convicção da não existente existência do diabo, que o possibilitaria. “E, se não existe, como é que se pode se contratar pacto com ele?” (GSV, p.48).

No influxo da presumida condição pactária do Hermógenes, o pacto intercorrente na travessia de Riobaldo, tem como motivação circunstâncias aparentemente semelhantes: é trato de venda da alma ao diabo com o objetivo de obter em troca, a invencibilidade, isto é, a insuperável e ilimitada vitória. Descrevendo o Hermógenes, Lacrau, jagunço que abandona sua chefia e bandeia para o lado de Zé Bebelo, no decurso da guerra na Fazenda dos Tucanos, assim se refere:

... ele não sofria nem se cansava, nunca perdia nem adoecia; e, o que queria, arrumava, tudo; sendo que, no fim de qualquer aperto, sempre sobrevinha para corrigimento alguma revirada, no instinto derradeiro. (...) a valência que ele achava era despropositada de enorme, medonha mais forte que a de reza-brava, muito mais própria do que a de fechamento-de-corpo. (GSV, p.581)

Informa ainda, que por ser pactário, portanto, destituído de alma o Hermógenes se torna também infinitamente mau – “não favorecendo que ele tivesse pena de ninguém, nem respeitasse honestidade neste mundo. – “Pra matar, ele foi sempre muito pontual... Se diz.” (*idem*) – é o lado oposto do contrato. Seu pacto corresponde à representação mais comum do pactuar fáustico, e assim é reconhecido pelos jagunços. Mas do suposto pacto efetuado pelo Hermógenes, o tema da compra e da venda da alma, e da amplitude de poder conquistado e almejado se torna mais complexo a partir de Riobaldo. Como diz Guimarães Rosa, “Riobaldo não é Fausto,(...) Riobaldo é o sertão feito homem e é meu irmão. (...) Riobaldo é mundano demais para ser místico, é místico demais para ser Fausto” (DGL, p.56).

Da ambigüidade que distingue o diabo, buscamos alguma perspectiva de compreensão do que é o pacto na travessia. Sua existência não existente implica que no seu desvendamento permeia também a questão do que é existir. E nesse sentido não se pode deixar de considerar que aquela paradoxal condição diabólica, repetida insistentemente por Riobaldo, é balizada pela não necessidade de existência, para o existir divino, que “Deus existe mesmo quando não há<sup>50</sup>. Mas o demônio não precisa de existir para haver” (GSV, p.77). Desta diferença se

---

50. Entificar Deus é se afastar de Deus.

evidencia a contraposição de deus e diabo: com este, o compromisso desvelado; com o outro, a associação que já sempre se deu veladamente.

Enquanto “o diabo é às brutas, deus é traiçoeiro, na lei do mansinho, (...) se economiza” (GSV, p.24); enquanto “Deus come escondido, o diabo sai por toda parte lambendo o prato...” (GSV, p.71). O princípio diabólico progride justamente escancarando publicamente seus poderes, identificando seu poder com o tudo poder – esta é a base do pacto: apresentação e oferecimento do imenso sem fim. “... a bula dele é esta: aos poucos o senhor vai, crescendo e se esquecendo...” (GSV, p.730); esquecendo de quê? de sua não existência. Da impossibilidade dessa desmesura e de que o se aventurar na potência implica enfrentar o poder não poder. “... o Demônio mesmo sabe que ele não há, só por só, que carece de existência” (GSV, p.670). Obviamente, o alarido da existência só se faz obrigatório desde a não existência, mas apenas esta percepção não é suficiente para a compreensão do que é o paradoxo do existir diabólico.

Quem entende a espécie do demo? Ele não fura: rascrava. Demorar comigo ele podia. E, o que não existe de se ver, tem força completa demais, em certas ocasiões. A ele vazio assim, como é que eu ia dizer: - “Te arreda desta minha conversa!”?... (GSV, p.701).

Perguntar pelo diabo já é estar no âmbito do pacto, este é seu panorama de aparecimento e contato, do homem pactário vem sua força e seu estatuto de existência não existente. Entretanto, daí não se implica que a humanidade se divida entre homens bons – não pactários – e homens maus – pactários, dos quais vem o princípio de mal instalado no mundo; nem que os homens são todos por natureza maus, e assim a maldade é genuína e irredutível nos seres humanos. “Dúvido dez anos” (GSV, p.691).

Ao pensarmos a travessia de Riobaldo não como as peripécias de uma invenção ficcional, mas como projeto poético que é envio humano; e pensarmos o pactuar, não como a prática ritual de troca de favores com uma entidade maligna, mas como precisão propriamente humana de “sopesar forças” (GSV, p.584), o pacto é lançamento na possibilidade de conquista, mas concomitante ameaça de queda na armadilha diabólica de forcejar em demasia, portanto, agravo no risco da vida perigosa: “A saúde da gente entra no perigo daquilo, feito num calor, num frio”. (GSV, p.691).

Para Riobaldo ser pactário é abrir-se ao pensar, e no pensamento e sua primeira constatação é da infinidade de nomes em que o diabo vagueia, sem nunca encontrar definição. Nessa errância, se revelam os crespos do homem, em sua dissimulação. Mas como “quem

muito se evita, se convive” (GSV, p.4), a tentativa de encobrimento atesta mais é a evidência de seu domínio e a exibição exagerada.

Mas então pactuar é viver, “tudo é pacto. Todo caminho da gente é resvaloso. Mas; também, cair não prejudica demais – a gente levanta, a gente sobe, a gente volta! Deus resvala?” (GSV, p.440). Pensando o resvalo como queda, e o pôr-se renovadamente de pé como um caminho de dor, pois de acordo com o compadre Quelemém “o que gasta, vai gastando o diabo de dentro da gente, aos pouquinhos, é o razoável sofrer” (GSV, p.8), o misterioso resvalar de deus dá a medida da proximidade aos homens na travessia, e expõe o quanto é desnecessária e imprópria a discussão acerca de sua existência. O encobrimento da natureza divina reúne desde a ausência, por isso o que é dele, “a verdadeira lâmpada de Deus, a lisa e real verdade” (GSV, p.485), independe de ação humana, não há meio de troca que acarrete sua influência.

Não se faz pacto com deus, todas as preces próprias e encomendadas por Riobaldo buscam alcançá-lo, mas sem nenhuma determinação. E no entanto, supostamente, também não se faz pacto com o diabo, pois se ele não existe, não há comprador – o que radicaliza a angústia na venda; é “desespero metafísico”, conforme a sentença de Rosa.<sup>51</sup>

Reunidos os termos dessa, logicamente inviável, entretanto realizada viabilidade, o argumento da impossibilidade de vender a alma – presumido lugar humano da instauração divina – é indício não para indispor, mas para dispor ao pacto, amoroso encaminhamento do homem em direção à sua humanidade. “... Deus é muito contrariado. Deus deixou que eu fosse, em pé, por meu querer, como fui”. (GSV p.596).

Do pacto provêm a transformação de Riobaldo no chefe Urutu-Branco e a guerra final no Paredão. O pactuar é parte da travessia, cumprimento de destino. Embora livre da amarração simbólica do Fausto, a partir do pacto, sob a “luz de Lúcifer” (GSV, p.672), Riobaldo é capturado pela tarefa de descobrir e enfrentar o diabo que cerca os homens “... Deus é que deixa se afinar à vontade o instrumento, até que chegue a hora de se dançar. Travessia, Deus no meio” (GSV, p.435).

O diabo é modo de amarrar o destino que é aberto. Diabolicamente, o homem se aferra a uma perspectiva e fica cego para todas as outras. Mas o aberto sempre se manifesta. Deus é o modo de encontrar a destinação que é acolhida no aberto, e como princípio, ser homem, íntegra e plenamente, importa em abarcar mundo. O pacto acertado com o diabo, delineia no

---

51. “O homem sofre sempre o desespero metafísico, pois conhece a existência do diabo e pode assim liquidá-lo, superando-o até conseguir uma humanidade sem falsidades”. (DGL, p.50)

horizonte humano o risco de encerrar-se em si mesmo, isolado diabolicamente, numa artificialidade de existência autônoma, na cisão do enlace homem-mundo, (*dia-ballein* etimologicamente significa separar)<sup>52</sup>, que implica afirmação absoluta da soberania do humano, e produção de um homem alienado não apenas do mundo ao qual pertence, mas também (e por isso mesmo) isolado de seu próprio eu.<sup>53</sup>

Efetuada o pacto, conforme o compadre Quelemém para quem “Comprar ou vender, às vezes, são as ações que são as quase iguais...”(GSV, p.874), este passa a mero ajuste do homem consigo mesmo, onde o requerido é a pretensão de uma vida ímpar que se eleva e se destaca sobre todas as demais possíveis vidas vivíveis. Ocorre que, nesta vida sobre-humana ambicionada, se exacerba o perigo de queda na vida demasiado humana. Isto é, consumição ao invés da consumação. O que no acontecimento ritual do pacto protagonizado por Riobaldo, se expõe desdobreadamente.

No princípio são as palavras, “espantosas palavras” (GSV, p.597) reverberadas como “outras maiores perguntas” (GSV, p.588), desengasgadas por Riobaldo, que apontam o sentido de pacto na direção sugerida por Manuel Antonio de Castro: diálogo amoroso.<sup>54</sup> Outras perguntas, maiores perguntas, são sobretudo perguntas ainda não perguntadas – assim como o que se abre para Riobaldo a partir do pacto provém da escuridão misteriosa, geradora. Só o “homem novo em folha” (GSV, p.597), corajoso o bastante para se dispor ao pacto, pode arriscar-se à renovação da língua, “possibilidade de servir a Deus corrigindo-o, de servir ao homem e de vencer o diabo, inimigo de Deus e do homem”. (DGL, p.45).

Mas a vertência coincidente de pacto e linguagem, mesma experiência de potenciação e atravessamento, decorre também, contrariamente, como o chamado “pacto da linguagem” que se arrisca na instrumentalidade da língua e banalização do pensar. A dimensão em comum que reúne essas possibilidades convergem no pacto.

Acompanhando os passos deste acontecimento nas Veredas-Mortas, significativamente também nomeadas Veredas-Altas (GSV, p.855), se alternam resvalos e erguidas, mas numa ascendência – demonstrando que a abertura ao pacto revela decisão

---

52. SOUSA, 1980. p.49.

53. “(...) medo só de mim, que eu mais não me reconhecia. Eu era alto, maior do que eu mesmo; e, de mim mesmo eu rindo, gargalhadas dava. Que eu de repente me perguntei, para não me responder: – “Você é o reidos-homens?...” Falei e ri. Rinchei, feito um cavalão bravo. Desfechei. Ventava em todas as árvores. Mas meus olhos viam só o alto tremer da poeira. E mais não digo; chus! Nem o senhor, nem eu, ninguém não sabe”. (GSV, p.190)

54. “(...) o diálogo funda a identidade do que somos e não somos, o amar, no dialogar, nos conduz ao apropriarmo-nos do que nos é próprio: o ser” (2006, p.).

entusiasmada pela vida; e no mesmo sentido a associação de palavra e agir se reafirmam. No percurso equivalentemente encontramos dois momentos de queda e duas retomadas de força, em tensão. Suas fronteiras têm a natureza cambiante do diabo e de deus que existem-inexistem, e se mostram por sinais capturados nas palavras. Reconhecemos assim, como índice do primeiro trecho de resvalo o exclamativo e desafiador questionamento de Riobaldo: “Eu podia cortar um cipó e me enforcar pelo pescoço, pendurado morrendo daqueles galhos: quem-é-que quem que me impedia?!” (GSV, p.597). Segue, apontando o primeiro trecho de erguimento, as palavras: “Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto que eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria era – ficar sendo!” (GSV, p.599).

Observando o período de onde a primeira frase foi retirada – desafio à morte contido na ameaça de atentar contra a própria vida, – verifica-se a arrogância do homem que só pode enfrentar o diabo igualando-se a ele: “Trato? Mas trato de iguais com iguais.” (GSV, p.598) –; na revolta ante essa infiltração diabólica no homem obrigado a sustentá-lo como um fantasma parasitário – “Ele não tinha carnes de comida da terra, não possuía sangue derramável. (...) E ele vinha para supilar o ázimo do espírito da gente?” (GSV, p.597) – se mostra a consciência humana buscando prevalecer no condomínio com aquela existência inexistente: “Viesse, viesse, vinha para me obedecer. Primeiro, eu era que dava a ordem.” (GSV, p.598).

Na perplexidade de abrigar o oculto – “ele podia se surgir para mim. (...) E de um lugar – tão longe e perto de mim, das reformas do Inferno” (GSV, p.598) – a raiva por fazer parte de sua natureza tanto desamparo: “Como é possível se estar, desarmado de si, entregue ao que outro queira fazer, no se desmedir de tapados buracos e tomar pessoa?” (*idem*). Mas da própria dramaturgia da rebelião, que bem poderia conduzir a um aniquilamento de si mesmo, ou de quem estivesse em volta, é impulsionado em um salto vivificante, como se do fundo do abismo surgisse um impossível ponto de inflexão, e daí um novo período emerge; de seu entremeio, foi retirada a última frase citada no parágrafo acima.

“Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto que eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria era – ficar sendo!” (GSV, p.599).

Neste ponto que surge do medo – não da vida, mas para a vida – medo do nada que é tudo “ficar sendo” é um modo de traduzir travessia, atravessamento do que no pacto era oferecido. Ao querer “ficar sendo”, Riobaldo se entrega integralmente ao seu destino de pactuar, dá-se o seu encontro com o tempo que flui, sem pressa, na paciência e espera que redimensionam sua força – “Ser forte é parar quieto; permanecer” (*idem*). Coincide o que lhe é próprio com o propriamente divino, porque se inteirando como ser que quer ficar sendo,

Riobaldo alcança, a partir das estrelas que espia, a extensão de terra e céu, do que assoma e do que afunda, do que é visível e do que é invisível. “E qualquer coisa que não vinha. Não vendo estranha coisa de se ver” (*idem*).

Incapacitado em adequar-se ao mais que estranho, uma lufada inesperada derruba Riobaldo mais uma vez ao abismo, e o alcança novamente o diabólico: “Ele em trono, contravisto, sentado de estadela bem no centro. O que eu agora queria! Ah, acho que o que era meu, mas que o desconhecido era, duvidável. Eu queria ser mais do que eu. Ah, eu queria, eu podia” (*idem*). Embalado na vertigem de ser, transbordado no esforço de ficar sendo, Riobaldo exige o máximo de poder. Engole o diabo na ânsia de dominá-lo, pronto para tudo ceder, caso fosse para tudo ganhar, “que eu então havia de achar melhor morrer duma vez, caso que aquilo agora para mim não fosse constituído” (*idem*) – como diz.

O Hermógenes já é desnecessário como adversário – porque conjuntamente com o outro: “Ele – o Dado, o Danado” (GSV, p.600), se misturava “ró-ró girado mundo a fora, (...) na rua, no meio do redemunho...” (*idem*). Possuído ou possuindo, Riobaldo busca a maior coragem, a maior força, “bêbado de [si]”, é arrebatado pela vida abissal: “Ah, esta vida, às não-vezes, é terrível bonita, horrorosamente, esta vida é grande” (GSV, p.601). A partir da ampliação e do aprofundamento do desvelar desse que ele mesmo é, na invocação de Lúcifer, abre-se o não nada da noite.

Qual seria a diferença do “não nada” – “... vozeio dum ser-só – que principia feito grilos e estalinhos, e o sapo-cachorro, tão arranhão. E que termina num queixume borbilhado tremido, de passarinho ninhante mal-acordado dum totalzinho sono.” (*idem*) e o “nonada”, que principia a narrativa, palavra que sinaliza nadificação? Não nada é “Um” – ser-só originário, do qual nonada procede? Nonada é onde humanamente o Nada se doa? É do não nada, que a voz de Riobaldo imprecando Lúcifer, Satanás, ressoa no silêncio absoluto, que “É a gente mesmo, demais” (*idem*).

Na pluralidade de sentidos que a interpretação desta frase autoriza, reverbera a própria abertura de possibilidades que o acontecimento do pacto propicia. No seu prosseguimento, entretanto, poderia se dizer que a insistência no princípio diabólico amarra Riobaldo numa possibilidade única: “– “Ei, Lúcifer! Satanás, dos meus Infernos!” Voz minha se estragasse, em mim tudo era cordas e cobras.” (*idem*). Mas dessa encruzilhada, contudo, uma nova passagem, definitivamente ascensional, se levanta.

E como para anunciá-la, no cumprimento da vocação pactária da linguagem, Riobaldo menciona a escuta que vem do silêncio, reconhece que foi ouvido, que se encontra em



diálogo, e diz que quem o ouviu, o fez, “a conforme a ciência da noite e o envir de espaços, que medeia”. (GSV, p.602). Esse que escuta é o diabo? deus? Ele mesmo, Riobaldo, na inteiração trazida pelas novas palavras adquiridas? Importa que nelas a experiência se consuma; já dentro do transe, Riobaldo se consagra filho do Sertão, mundo mítico, que enfim se desvela como autêntico e possível parceiro no ritual.

A passagem que finaliza o pacto, gera e projeta Riobaldo na travessia – “um adejo, um gozo de agarro, daí umas tranqüilidades de pancada” (*idem*): correnteza de rio, pai, possibilidade da narrativa; e “não nada” de um só-ser – noite, corpo de mãe – abrigo do “nonada” nadificante de homem, extremo poder do não poder, que reduz Riobaldo, esvaziado de seus íntimos. Jogado no tempo, na “despresença” (*idem*) que é presença renovada ou retomada, retorno e adentramento no caminho

Riobaldo se entrega às águas batismais da vereda, na sede que é de vida, e no frio que é solidão e despojamento. “Meu corpo era que sentia um frio, de si, frior de dentro e de fora, no me rigir. Nunca em minha vida eu não tinha sentido a solidão duma friagem assim”. (GSV, p.603). O orvalho e a aurora das “barras quebrando” (*idem*) preparam a abertura como catábase, descida aos íferos – “caminho sem expedição” (*idem*), destino de morte e vida da vida – de si mesmo, do sertão. “Posso me esconder de mim?” pergunta. E o mel que escorre e jaz, fermentador, fomentador “como uma mina d’água, pelo chão, no meio das folhas secas e verdes” (*idem*) é indício de correspondência.

Dos píncaros dessa plena experiência, desabaladamente, o resvalo é sempre desespero. “Senhor, senhor – o senhor não puxa o céu antes da hora!” (GSV, p.604), é a exclamação de Riobaldo já lançado na cotidiana realidade que só reconhece a aridez da vida, e onde o sonho – nos seus delírios e delícias – comparece como a mais desatinada e estranha inclinação. E aí os nomes do demônio, adequadamente, são: “Dos-Fins, o Austero, o Severo-Mor” (*idem*). No entanto, atravessar não é se dedicar ao sonho, inventar fantasias; ao contrário, é justamente poder conquistar esse limite ordinário, onde mora o jagunço, apropriando-o na imprevista extraordinariedade que o favorece. E assim decorre a travessia.

Finalmente o oscilante movimento que é natureza do pacto retorna em Riobaldo, já no transe, aberto aos “prazos que principiam” (*idem*), em dedicação ao pensamento, ao incansável e apressado “pensar das novidades” (*idem*) que se, a principio, lhe parecem “esquipáticos” (GSV, p.605), aos poucos o essencializam como alegria e ímpeto de viver – tão discerníveis no Urutu-Branco – Riobaldo após o pacto.

Nesta leitura buscamos a tensão própria ao humano, ao jagunço, a Riobaldo, que no pacto se evidencia. A associação com a linguagem procede desta fundação originária. Proveniente da linguagem, o homem só a alcança se enviando no seu caminho, que é propriamente a travessia. No entanto, neste lançamento, é correntemente assediado pelos desvios. O fortalecimento do diabo significa a decaída da linguagem nas fórmulas lingüísticas, na instrumentalidade, na padronização empobrecedora que é tanto mais eficiente quanto mais se naturaliza, comparecendo como inexistente. No enfrentamento desse princípio diabólico, o pacto é a mais arriscada investida de projeção, mas ao mesmo tempo é a jogada onde mais se potencia o homem, ao se arrojar diretamente em direção ao próprio de si: endereçamento no rumo do destino.

#### Capítulo 4. Grande Sertão: narração da vertência

*Como vou contar, e o senhor sentir em meu estado?  
O senhor sobrenasceu lá? O senhor mordeu aquilo?  
O senhor conheceu Diadorim, meu senhor?!...*

Iniciamos o capítulo partindo da convergência de pacto e linguagem, na suprema possibilidade que em ambos está colocada, e por isso e ao mesmo tempo, o máximo risco que em ambos está investido. Desde essa mesma fundamentação, podemos dizer que tanto no pacto quanto na linguagem o homem se essencializa, isto é, advém. Pacto e linguagem não são realizações humanas, mas é por onde homem se dá, portanto, cumprimento de destino. E o que interfere no acontecimento do destino, enquanto apropriação do próprio, é o diabo, enquanto impróprio. O Urutu-Branco, Riobaldo que advém do pacto, evidencia esse risco e essa tensão, incessantemente, desde sua inaugural constituição como *auto-poiesis*. Igualmente Riobaldo, o narrador de sua estória, se lança nesse mesmo risco e mesma tensão na experiência narrativa. Ao se dispor ao pacto e à linguagem há uma compatibilização com o destino do destino, um tomar para si a tarefa, e nesse sentido, um diálogo com a destinação.

Porque a linguagem essencializa o homem, é pela linguagem que se revela o risco maior da vida perigosa: o risco de pelo predomínio da razão neutralizar o pensamento, sujeitar suas possibilidades ao senso comum, ao não-questionamento. Porque é pela linguagem que se dão as possibilidades, e o homem é possibilidade de possibilidade, é também a partir da linguagem onde se precipita a possibilidade de tudo poder. É quando nos arrojam em compreender tudo, expressar tudo, saber tudo, perceber tudo; do mesmo modo, também o pacto é decisão de tudo poder, avançar até onde pode o homem em força, conquista, invencibilidade.

Tanto no investimento na linguagem quanto no pacto a disposição é ir ao encontro da liminar possibilidade; tanto pela linguagem, quanto pelo pacto o homem avança ao máximo no que ele pode. E é porque em ambos está o tudo poder, é também a partir de ambos, que está a abertura para o poder não poder. E isso é o que aparece na narração, vivido e contado, dito e sofrido.

Na apropriação da linguagem, ao se dispor em narrar a própria história, a busca de conhecer a si próprio acomete Riobaldo. A tese de Ronaldo de Melo e Souza (1976) é que a narração opera como *logos katharmós*, ou seja, transfiguração purificadora de seu próprio ser a partir da linguagem.

(...) rito terapêutico da palavra plena, celebrado com o objetivo de eliminar o efeito ou a impregnação demoníaca da palavra vazia ou do pacto verbal. (...) o diálogo do narrador do Grande Sertão é o diálogo dramaticamente representado, em que o personagem se torna interlocutor de si mesmo, convertendo-se no psiquiatra, quer dizer, no artista que cuida ou cura a sua própria alma, mediante o *katharmós* verbal. (p.116)

Segundo Eudoro de Sousa, a catarse, enquanto purificação dos sentimentos de piedade e terror suscitados na tragédia, reúne duas afecções distintas. “A piedade, comiseração ou simpatia, é a tonalidade emocional de uma atração; o terror, medo ou angústia, é a tonalidade emocional de uma repulsão. Cedendo à primeira, aproximamo-nos; cedendo à segunda, afastamo-nos.” (1966, p.66). O que a catarse produz nesta contrária incidência é a medida de distanciamento-aproximação propício a uma aprendizagem acerca da natureza humana, que se dá, pela dor, pela (com)paixão. Ao contar sua história ao compadre Quelemém e ao visitante desconhecido, ou seja, no ir ao encontro da linguagem, Riobaldo pode abrir-se a essa medida, o que favorece a purificação de sua experiência como Urutu-Branco.

Contudo, essa não é uma rua de mão-única, pois ao se dispor ao pacto, e assim buscar sua potência, ao se dispor ao possível das possibilidades, receber o Sertão e o jagunço que é, enquanto escuta e diálogo com o destino, o Urutu-Branco oferece a Riobaldo-narrador vida enquanto experiência narrável. Na realização poético-narrativa está a convergência de ambas as possibilidades, na confirmação de sua unicidade. Não há uma ruptura do Riobaldo barranqueiro que conta a sua estória com o Riobaldo jagunço que faz o pacto. Um não destitui o outro, na narrativa ambos se tornam um.<sup>55</sup> A travessia é consumação do *logos katharmós*, indicado por Ronaldo de Melo e Souza, que o pacto diabólico é viabilidade. Por ser, ao mesmo tempo, possuído e possuidor daquela experiência, Riobaldo é capaz de enunciar – dizer – a palavra de seu destino: vigência presente da matéria vertente, que é presente, passado e futuro.

Com a reflexão acerca da vertência na narração encerramos nossa tentativa de aproximação da obra a partir do desvelamento de Riobaldo e finalizamos este trabalho. Do relatar ao contar, da estória à narração. Contar a matéria vertente é linguagem como tempo-experiência. Não se trata nem da sucessão de acontecimentos, nem da reprodução de “casos”, nem das palavras esmeradas que contemplam, e fazem jus ao “maravilhoso”. Contar e narrar

---

55. Ainda segundo Eudoro de Sousa, “inconseqüente, insensato e inepto seria entender a catarse como expurgação, porque, assim entendida, teríamos de conceder que se empreendia uma ação, com o reservado fim de eliminar os próprios efeitos”. (1966, p.66).

são, nesta obra, modos de expor, tornar flagrante o espanto, e ainda, acumpliciar pela escuta; e o que se propaga não é apenas a fala de Riobaldo, é a fala do jagunço, a fala do sertão, homem e mundo que convocam ao diálogo.

A partir da narração, vozes contrariantes ressoam, pontos de vista se entrecrocaram em combate. Não é um espaço de pacificação que se constitui, mas a arena de manifestação de tensões que acolhem sem se curvar nem fenecer, e que na consideração do desequilíbrio provindo das diferenciações, alcança a medida da linguagem. No narrado não é necessário que caibam todos os acontecimentos e todas as palavras, a narração é antes de tudo, a possibilidade de preservação do silêncio, do indizível, do inaudito.

No primeiro item do capítulo, procuramos o caminho de desocultamento que se abre com a experiência e recobra sentido na vertência da linguagem a partir da memória. Contar para Riobaldo é lembrar e esquecer. Alguma coisa que no seu interior apenas se insinuava, na memorização retorna inteira, mais completa; ou ao contrário, algo que no passado se estabelecia esclarecido, na memória retorna na incompletude que lhe é própria. Na cumplicidade entre o tempo e o ser, a memória, em constante movimento, nunca se fixando, é o enlace de sustentação que tanto resgata, quanto engendra, quanto projeta: atenuando, ressaltando, corrigindo, fecundando.

No segundo item, diretamente relacionado ao primeiro, ressalta o esforço de pensamento que na narrativa se revela no movimento inquiridor gerado na admiração e encontra consonância nas propriedades da nomeação, no acoplamento musical de som e sentido, coisa e nome da coisa. Combinando a capacidade investigadora com a capacidade criativa, Riobaldo não procura nem descobrir causas nem definir nomenclaturas quando pergunta e nomeia. Perguntar é sobretudo perguntar-se: quem é o jagunço Riobaldo? o que é o sertão, desde onde aparece? E nomear é abrir-se ao que as coisas são, recebê-las.

Finalmente, no terceiro item, está o que propicia toda a obra, sua própria fundação que é a conversa, a narrativa como conversação. O diálogo originário com o compadre Quelemém, enquanto luz e clemência que repercute, ressoa, compartilha; oferece a Riobaldo a possibilidade de abrir-se ao diálogo consigo próprio, na ruminação que, ao aparecer na conversa com o visitante desconhecido, já é narrativa constituída e plena, pronta para irradiação como poesia.

Assim, é como conto. Antes conto as coisas que formaram passado para mim com mais pertença. Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Não sei.

Ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas – e só essas poucas veredas, veredazinhas. (GSV, p.134)

Neste capítulo final procuraremos não o acesso ao sertão, como uma dessas “raríssimas pessoas” que sabem as “veredazinhas”. Talvez já tenhamos esgotado nossas chances de busca nos capítulos anteriores, e em todo o percurso de dedicação à tese. Nas trilhas da narrativa de Riobaldo, vamos só tentar acompanhar o que no seu contar é lembrar, pensar e conversar, nos colocando como um interessado na conversa, e para isso é importante principalmente cuidar de ouvir.

Onde começa a travessia de Riobaldo? Há uma abertura, como ele mesmo afirma, “foi um fato que se deu, um dia, o primeiro” (GSV, p.134). Nela, conforme dissemos em passagem anterior, a originariedade se explicita. No se encontrar esmolando no porto do rio de Janeiro e acolher o convite do Menino desconhecido para passear de canoa e atravessar o rio São Francisco se abre uma fenda. “O rio São Francisco – ( ... turvo sempre? (GSV, p.324)) – partiu minha vida em duas partes” (GSV, p.436), é o que diz Riobaldo. No entanto, o originário não é a origem. Na origem está o originário, mas este, como fonte que está sempre jorrando, não cessa de originar.

Se tentarmos definir um ponto de partida como início da travessia de Riobaldo, encontraremos diversas possibilidades. Onde é o começo da travessia de Riobaldo? Na fuga da casa do padrinho Solorico Mendes e aceitação para ensinar as primeiras letras ao fazendeiro Zé Bebelo? Na desistência de ser o Professor e juntar-se ao bando de Joca Ramiro, ao lado do Menino que agora era o jagunço Reinaldo, por quem se sentia misteriosamente atraído? Na decisão de continuar jagunço, alcunhado Tatarana, mesmo não se adequando plenamente à jagunçagem, e compartilhar com o Menino, agora Diadorim, a quem descobria que amava, a tarefa de vingar a morte à traição de Joca Ramiro? Na resolução de potencializar suas forças, fazendo o pacto com o diabo como o assassino pactário Hermógenes, e se igualando a ele, superá-lo? No apropriar-se da chefia dos jagunços, tornando-se o chefe Urutu-Branco, e assim tomar para si a luta de Diadorim? No abandono da jagunçagem, a partir da morte de Diadorim, descoberta moça, saindo determinado na busca de algum vestígio que pudesse esclarecer sua origem? No contar sua vida para o compadre Quelemém e aceitar seus conselhos de pensar as experiências por que passara? No recontar sua vida para o visitante estranho em sua casa, aproveitando a oportunidade para uma meditação acerca não só do que lhe acontecera, mas a partir daí o que é o homem, a vida, e a própria travessia?

A travessia não se esgota em nenhuma destas alternativas, a demarcação do ponto de partida como uma delas não anula as demais, todas conjuntamente concentram, em múltiplos vórtices, o que se configura como o destino de Riobaldo. E nesse sentido, um outro marco poderia ser lembrado: o encontro com os jagunços chegados inesperadamente à casa do seu padrinho na madrugada, a forte impressão que lhe causara e a admiração que sentira na incumbência de guiá-los por dentro da mata, ouvindo o canto do jagunço Siruiz.

Com a leitura do poema-canção de Siruiz termina esse trabalho, porque nela se cristaliza o sentido do que é poética, possibilidade de adentramento na vida, do que na vida mesma se realça e é concentração. Propagado do canto de Siruiz, a narrativa do *Grande Sertão: Veredas* é poesia como doação, favorecida a todo leitor, que como o visitante desconhecido não “sobrenasceu lá (...), não mordeu aquilo (...), não conheceu Diadorim” (GSV, p.852).

#### 4.1. Contar como lembrar e esquecer

*O que lembro, tenho. Venho vindo de velhas alegrias.*

Neste pequeno trecho da fala de Riobaldo, se demonstra a concepção de memória que pauta e conduz o seu narrar; e o reencontramos semelhante, em pelo menos mais dois momentos: “Me alembro, meu é.” (GSV, p.433), e ainda mais significativo: “– “Carece de ter coragem... Carece de ter muita coragem...” – eu relembrei. Eu tinha.” (GSV, p.555). Lembrar é possuir, portanto, tornar próprio.

Em carta datada de 17 de junho de 1963, Guimarães Rosa comenta com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason (2003), a impropriedade da tradução para o inglês dessa frase, como figurava na edição norte-americana: “*My memories are what I have*”. Segundo sua opinião, o tradutor, na sua tarefa, havia operado uma verdadeira traição diluente do sentido poético que buscara na criação.

... a afirmação é completamente diferente... Riobaldo quer dizer que a memória é para ele uma posse do que ele viveu, confere-lhe propriedade sobre as vivências passadas, sobre as coisas vividas. Toda uma estrada metafísica pode ter ponto-de-partida nessa concepção. E o que os tradutores entenderam, chatamente, trivialmente, foi que Riobaldo empobrecido, em espírito, pela vida, só possuísse agora, de seu, suas lembranças. Um lugar-comum dos velhos. Justamente o contrário. Viu? Tanto mais que, seguindo-a imediatamente, a pequenina frase que completa é, no original: “Venho vindo, de velhas alegrias”. E eles verteram: “*I am beggining to recall bygone*

*days.*” Aí toda a dinâmica e riqueza irradiadora do dito se perderam! Uma pena. Tudo virou água rala, mingau. (*idem*, p.114)

Memorizar é apropriar-se de vida na dimensão temporal que a constitui. Fluxo pleno de experiência, denso da originalidade que a propicia, intenso pelas possibilidades que resguarda. Isto quer dizer que a vida recobrada na memória é vida animizada, eficaz e não a recuperação de um passado mortificado, inoperante, cujo sopro não faz mais que realçar sua circunstância pretérita. Se fosse assim, estaríamos exatamente na situação aludida por Rosa, e presente na tradução citada, na qual as vivências passadas se constituem como depósito, “baú de lembranças” a que uma vida desvalida recorre, a partir da sua indigência, quando quer revistar o perdido. O que provém desta atitude é o que se denomina nostalgia de algo que foi e não volta mais. O que pertence ao passado e dele é prisioneiro, do ponto de vista do presente, é inalcançável, incomunicável; portanto, praticamente, já não existe. Este modo de rememorar por mais que represente uma revisita da vida, é uma operação calculada, que pretende saber o futuro e toma o passado como o esgotado, consumido, finalizado. É o alento derradeiro. Assim, está longe de ser matéria geradora, ou ainda, a “matéria vertente” que flui na narração de Riobaldo.

Ao separar e demarcar o que é passado e o que é presente, se mantém completamente emudecida qualquer possibilidade futura.

Mas o problema não é só esse: há uma possibilidade mortificada de vida que só pode ser lembrada e nunca memorada, porque como vida momentânea e oportunista, que se engole até a última gota no momento em que é vivida, não deixa sementes porvir, é incapaz de gerar-se vida a partir da memória. Na narrativa do *Grande Sertão: Veredas*, o “baú de lembranças” se transforma em “saquinho de relíquias” (GSV, p.435) – a partir dele o passado é permanente presença, não sendo destituído porque não é vivido no agora do presente, idealização do que passou como os “bons tempos que não voltam mais”. Passado é, então, o inexoravelmente perdido, irrecuperável, aquilo que está encerrado. Ao olhar para trás o que se enxerga é uma vida que morreu, o que dá a medida de uma dor pela perda.

A continuidade da frase valorizada por Guimarães Rosa no seu comentário a Meyer-Clausen indica a concepção que fundamenta todo o memorar de Riobaldo: “Venho vindo, de velhas alegrias.” (GSV, p.260). Originariamente move Riobaldo uma corrente e um trânsito que está sempre em reiteração de movência. As “velhas alegrias” vêm à toda, sempre velhas e alegres. Velho não é aqui o oposto de recente, nem sinônimo de desgastado, mas tem o



sentido de permanência e longevidade e pertence ao âmbito daquilo que Susana Kampff Lages (2002) entende por “saudade”: vasos comunicantes ou “passagens” que proporcionam “choques de temporalidade, abrindo lapsos no tempo, que funcionam como “lampejos de eternidade” (p.50). E a alegria, mais rosiano de todos os sentimentos, como indica Maria Lucia Guimarães (2004), é força de alavancagem para a transformação, consciência de realização e daí, confiança no aberto do futuro.

Nesse sentido a frase que suporta as velhas alegrias a que se refere Riobaldo se relaciona apropriadamente à lembrança da primeira visão de Otacília na Fazenda Santa Catarina. No encontro inaugural seu destino de vinculação se anuncia e assim permanece. Mesmo sendo sua realidade realizada na narrativa, Otacília é projeção na vida de Riobaldo, configurada sendo como vir a ser, concretizando no concretizar. Engendradora no passado, seu encontro amoroso é promessa de destino porvir, mas em andamento, que se vislumbra desde o nascedouro claro, firme, apaziguado.

Distintamente Nhorinhá é realidade que na sua perfeição manteve algo por realizar, nela se resguarda a semente do passado, em vias de ser esquecido, e que no entanto não é, renascendo desde a narrativa de Riobaldo que em busca da verdade do real, reencontra e reinstaura o perdido, reabastecendo a vida. Por isso ao receber a carta de Nhorinhá, passados tantos anos de seu único encontro, Riobaldo soube que “estava gostando dela, de grande amor em lavaredas;” (GSV, p.133). Não era este um amor idealizado, mas amor verdadeiro que tendo sido guardado, germinou, floresceu retornado.

O destino de Riobaldo não é mais vinculado a Otacília, do que a Nhorinhá, sua destinação se inscreve em ambas as mulheres como realidade, que, realizada ou não, é forte o bastante para ser presente. A diferença entre a conexão com o passado e a conexão com o futuro, que marca e distingue os dois encontros, é só a que existe entre os dois nomes que designam a mesma flor: “dorme-comigo” ou “casa-comigo”<sup>56</sup>, desdobramentos de uma mesma realidade.

---

56 “Mas, na beira da alpendrada, tinha um canteirozinho de jardim, com escolha de poucas flores. Das que sobressaíam, era uma flor branca – que fosse caeté, pensei, e parecia um lírio – alteada e muito perfumosa. E essa flor é figurada, o senhor sabe? Morada em que tem moças, plantam dela em porta da casa-de-fazenda. De propósito plantam, para resposta e pergunta. Eu nem sabia. Indaguei o nome da flor.

– “Casa-comigo...” – Otacília baixinho me atendeu. E, no dizer, tirou de mim os olhos; mas o tiritozinho de sua voz eu guardei e recebi, porque era de sentimento. Ou não era? Daquele curto lisim de dúvidas foi que minou meu mais querer. E o nome da flor era o dito, tal, se chamava – mas para os namorados respondido somente. Consoante, outras, as mulheres livres, dadas, respondem: – “Dorme-comigo...” “Assim era que devia de haver de ter de me dizer aquela linda moça Nhorinhá, filha de Ana Duzuza, nos Gerais confins; e que também gostou de mim e eu dela gostei. Ah, a flor do amor tem muitos nomes. Nhorinhá prostituta, pimenta-branca, boca cheirosa, o bafo de menino pequeno”. (GSV, pp.261-262)

A partir do presente, o passado se instaura novamente, o futuro se inaugura. Otacília e Nhorinhá estão firmes no presente de Riobaldo, perfazendo o “decorrido formoso” (GSV, p.485) que merece ser narrado. A primeira “sendo forte como a paz, feito aqueles largos remansos do Urucuia, mas que é rio de braveza.” (GSV, p.439), provê a serenidade. A segunda sendo um passado tão vigoroso, que de sua lembrança deriva o empenho que motiva e sustenta o contar de Riobaldo. A verdade do contar a matéria vertente que se produz na narrativa é o mesmo lugar presente que contém Otacília e Nhorinhá.

Mas o que é nesse presente a neblina que é Diadorim? Nem casa-comigo, nem dorme-comigo, para Diadorim o nome da flor é “liroliro”<sup>57</sup>, praticamente “nonada”. O que Diadorim propicia não é o laço com o futuro, nem o laço com o passado, nem o presente que enlaça e contém ambos. Diadorim doa a própria força vertiginosa da vertência, confusão de ritmo e pulsação da própria vida, e a disposição de sua aprendizagem. Proveniente da encoberta neblina, a vertência do tempo dá sustança à memória, se realizando tanto como passado para ser lembrado ou esquecido, como do que é abertura de futuro, sempre desconhecido.

Diadorim favorece o verter da matéria. Nela se encontra Riobaldo vivendo, os acontecimentos, o sertão, enquanto visibilidade, e Diadorim presenteador. Pois Diadorim, além de doador do presente, é ele mesmo também o presente doado. Assim é que podemos recolher na luminosidade e evidência próprias da vertência desvelada, que é a narrativa de Riobaldo, demonstrações da sua doação de passado e de futuro.

Como doador de passado, Diadorim pergunta a Riobaldo acerca da Bigri, sua mãe:

– “Riobaldo, se lembra certo da senhora sua mãe? Me conta o jeito de bondade que era a dela...” Na ação de ouvir, digo ao senhor, tive um menos gosto, na ação da pergunta. Só faço, que refugo, sempre quando outro quer direto saber o que é próprio o meu no meu, ah. Mas desci disso, o minuto, vendo que só mesmo Diadorim era que podia acertar esse tento, em sua amizade delicadeza. Ao que entendi. Assim devia de ser. Toda mãe vive de boa, mas cada uma cumpre sua paga prenda singular, que é a dela e dela, diversa bondade. E eu nunca tinha pensado nessa ordem. Para mim, minha mãe era a minha mãe, essas coisas. Agora, eu achava. A bondade especial de minha mãe tinha sido a de amor constando com a justiça, que eu menino precisava. E a de, mesmo no punir meus demaseios, querer-bem às minhas alegrias. A lembrança dela me fantasiou, fraseou – só face dum momento – feito grandeza cantável, feito entre madrugar e manhecer. (GSV, p.272).

---

57. “Confusa é a vida da gente; como esse rio meu Urucuia vai se levar no mar. Porque, no meio do momento, me virei para onde lá estava Diadorim, e eu urgido quase aflito. Chamei Diadorim – e era um chamado com remorso – e ele veio, se chegou. Aí, por alguma coisa dizer, eu disse: que estávamos falando daquela flor. Não estávamos? E Diadorim reparou e perguntou também que flor era essa, qual sendo? – perguntou inocente. – “Ela se chama é liroliro...” – Otacília respondeu.” (GSV, p.262-263)

Como doador do futuro, Diadorim descreve para Riobaldo o que lhe estava sendo preparado, na sua união à Otacília:

– “... Você se casa, Riobaldo, com a moça da Santa Catarina. Vocês vão casar, sei de mim, se sei; ela é bonita, reconheço, gentil moça paçã, peço a Deus que ela te tenha sempre muito amor... Estou vendo vocês dois juntos, tão juntos, prendido nos cabelos dela um botão de bogari. Ah, o que as mulheres tanto se vestem: camisa de cassa branca, com muitas rendas... A noiva, com o alvo véu de filó...” Diadorim mesmo repassava carinho naquela fala. Melar mel de flor. E me embebia – o que estava me ensinando a gostar da minha Otacília. Era? Agora falava devagarinho, de sonsom, feito se imaginasse sempre, a si mesmo uma estória recontasse. Altas borboletas num desvoejar. Como se eu nem estivesse ali ao pé. (GSV, p.535)

Nessas estórias, a cristalização do tempo em passado, presente e futuro se converte em fluxo temporal reunidor, e assim os acontecimentos se tornam can(con)táveis. E porque a poesia se fundamenta e se perfaz na criação, dá-se o mútuo pertencimento da poética narrativa de Riobaldo e o tempo criador, gerador da matéria vertente.

Contar como lembrar e esquecer, *Grande Sertão: Veredas* se abandona nesse passo. Deixa-se levar pela dinâmica da vertência, não errático, mas errante, atento aos sinais das lembranças, e respeitando os vazios do esquecimento. Os silêncios, as interrupções, o aprofundar em minúcias, os entrançamentos que norteiam (e desnorteiam) a narrativa são manifestação não somente do vai-e-vem dos fatos, mas do ritmo inesperado dos afetos marcando os modos como são assimilados e tornados tempo-experiência. “Mire veja: sabe por que é que eu não purgo remorso? Acho que o que não deixa é a minha boa memória. A luzinha dos santos-arrepentidos se acende é no escuro. Mas, eu, lembro de tudo.” (GSV, p.198). Riobaldo – Raskolnikov sem culpa, segundo Rosa (DGL, p.96) – se absolve na rememoração, não por um artifício de inventar uma estória que o redima, mas como verdade que se realiza na linguagem, vida que se reconhece. O tempo vertente que supre memória e fornece a matéria, lembrada e perdida, exigindo ser contada, o lança nessa empreitada com espírito, conforme sugere o alemão Vupes. Com a mesma disposição de pontaria certa, se descobre jagunço e sertão, destino a atravessar, correspondência à doação: estreita associação entre o que se conta e o modo como se conta.

## 4.2 Contar com pensar: perguntar, nomear

*Mas, sério naquela sua formosa simpatia,  
deu ordem ao canoeiro, com uma palavra só,  
firme mas sem vexame: – “Atravessa!”*

A palavra pensante de Riobaldo é curso de travessia. Não apenas da sua mesma que decorre fundando e fundamentando a narrativa, seu contar, mas do ímpeto maior de atravessar da vida que no pensamento encontra seu lugar apropriado. “... para pensar longe, sou cão mestre – o senhor solte em minha frente uma idéia ligeira, e eu rastreio essa por fundo de todos os matos, amém!” (GSV, p.14). Sua estória desencoberta, que parte da encoberta doação propiciada no encontro amoroso com Diadorim, é favorecida também pelo encontro igualmente amoroso com o pensamento que reúne homem e pensar. Na iniciativa de contar meditativamente sua estória, é contada a estória da iniciativa de meditar. “O que é pra ser – são as palavras! Ah, porque. Por quê?” (GSV, p.60). Na identificação da palavra ao pensamento, já se coloca a questão acerca do pensar. A partir dela, pensar é nomear, ou seja, distinguir por palavra, e pensar é perguntar-se, auto-indagação.

Associar a palavra pensante – “que toda ação principia (...). Palavra pegante, dada ou guardada, que vai rompendo rumo” (GSV, p.245) à palavra originária do Menino, implica considerar na possibilidade de sua constituição a mesma graça de oferta na retração. A posse do que se doa ao pensamento, também decorre da obscuridade, do mistério que engendra imponderável, o pensamento de Riobaldo pensa a partir do desconhecido que se lhe apresenta – “questão, isso que me sovaca...” (GSV, p.24): tudo que se dá e se revela, e tem a raiz oculta: a vida, o amor, a morte, a dor, o pacto, deus, o diabo... Por isso, em torno ao silêncio se definem as palavras e as perguntas que compõem o pensamento, “Muita coisa importante falta nome” (GSV, p.147), e é impossível conter a torrente de questões com uma resposta conclusiva: “Serras que se vão saindo, para destapar outras serras. Tem de todas as coisas. Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é só a fazer outras maiores perguntas” (GSV, p.588). Atentos para essa reserva fundada no encobrimento originário e propiciador, seguimos as perguntas e as palavras – os nomes – encontrados por Riobaldo na travessia. Seu contar como modo de pensar as coisas a partir da obscuridade que lhes essencializa. “Falo por palavras tortas. Conto minha vida, que não entendi.” (GSV, p.701).

A pergunta que parece desencadear todo questionamento é a indagação acerca da existência do diabo, de sua resposta viria a possibilidade de ter feito o pacto. Retrocedendo o

sentido de investigação daquela pergunta inicial, Riobaldo chega à questão que comumente a antecede, e indaga o princípio e a essência do mal. Continuando o percurso para trás, pergunta pela natureza do homem que sustenta a maldade. Voltando ainda mais, questiona seus companheiros. Enfim, encerrando o percurso, alcança a pergunta acerca de si próprio e retorna à possibilidade de ter feito pacto. Mas o caminho pode também ser descrito de modo inverso: perguntando por si mesmo, questiona seus iguais, indaga pela natureza do homem e, nele, o que sustenta a maldade, chega à questão do que é o mal, e enfim se existe o diabo com quem teria feito o pacto.

O rumo dessa investigação circular é aprisionante, porque sua continuidade independe da resposta à primeira questão, isto é, não se interrompe na perspectiva da não existência do diabo. Para terror de Riobaldo, o pacto de venda da alma pode ocorrer mesmo no contra-senso de não haver um comprador. Também a alternativa de interrupção do circuito aventada por Riobaldo, partindo da indisponibilidade do bem comercializado no contrato do pacto, ou seja, da não posse pelo homem de sua alma, do mesmo modo não surte efeito, apenas se complica com a pergunta adicional de como se pode vender alguma coisa que não nos pertence.

O problema é que a pergunta pela existência ou não do diabo na sua formulação convencional, ou seja dual, torna-se um empecilho para o pensamento de Riobaldo. Na verdade, somente quando ela assume e incorpora a impossibilidade de resposta, e na sua configuração emerge como uma nova pergunta: – “O diabo existe e não existe?” (GSV, p.7) – inicia-se o percurso de travessia que é sua destituição; não, para chegar a uma resposta conclusiva acerca da existência diabólica, mas para alcançar a pergunta fundamental à travessia: a partir de onde o diabo é uma questão, quem é esse que eu sou, o jagunço Riobaldo? e que mundo é esse de onde provenho, o grande sertão?

“Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum” (*idem*). A pergunta pela existência do diabo, na conversão propiciada pelo pensamento, aponta para a pergunta pela existência do homem como indeterminação.

Assim como o pacto com o diabo não é o encontro com uma entidade maligna extraordinária, mas enfrentamento humano de sua própria humanidade, também pensar não surge como um esforço autocentrado, afastado da experiência. Não são empenhos diferentes, o pensar e o viver. No entanto, Riobaldo diz que só se inicia no pensamento muito tempo depois de se afastar da jagunçagem, porque na época mesmo que se deram os acontecimentos, “não possuía os prazos” (GSV, p.6). Como diz: “quem mói no asp’ro, não fantaseia. Mas,

agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorseços, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular idéia” (*idem*).

A pergunta acima – “O diabo existe e não existe?” – vem imediatamente depois, como a coisa mesmo que surge no especular. Na urgência dos afazeres da vida não há oportunidade de dedicação ao pensamento, sob as atribulações do cotidiano, parar para meditar parece totalmente inconveniente. E realmente, até certo ponto da narrativa, Riobaldo parece mesmo incomodado com sua natureza pensante. Mas há uma alteração no seu modo de receber os pensamentos, e ela se dá, justamente, após o lançamento no pacto. Na transformação que lhe adveio logo depois da passagem pelas Veredas Mortas, Riobaldo se surpreende como o seu pensamento tinha se tornado ágil, lúcido, comenta então que após um período de estranhamento, passa a apreciar essa mudança. Diz Riobaldo:

Porque os prazos principiavam... E, o que eu fazia, era que eu pensava sem querer, o pensar de novidades. Tudo agora reluzia com clareza, ocupando minhas idéias, e de tantas coisas passadas diversas eu inventava lembrança, de fatos esquecidos em muito remoto, neles eu topava outra razão; sem nem que fosse por minha própria vontade. Até eu não puxava por isso, e pensava o qual, assim mesmo, quase sem esbarrar, o todo tempo.

Nos começos, aquilo bem que achei esquipático. Mas, com o seguinte, vim aceitando esse regime, por justo, normal, assim. E fui vendo que aos poucos eu entrava numa alegria estrita, contente com o viver, mas apressadamente. A dizer, eu não me afoitei logo de crer nessa alegria direito, como que o trivial da tristeza pudesse retornar. Ah, voltou não; por oras, não voltava. (GSV, p.605).

A vinculação de pensar e viver, que efetivamente acontece nessa passagem – “os prazos principiavam” verificados na trajetória do Urutu-Branco –, se associa à transformação na dinâmica do viver que se abre para Riobaldo a partir do pacto. Na saturação de vida que lhe é pertinente, à luz de Lúcifer, o pensamento advém como pertença própria. Riobaldo se volta para o que é seu, na demonstração daquela conexão de princípios que origina o pactuar e a linguagem. Desde a explicitação de sua comum originariedade, pensar e viver se agregam como experiência indiferenciada. Contudo, essa indiferenciação só vai se consumir no empenho que virá quando os prazos não só principiarem, mas quando Riobaldo se apropriar do tempo que lhe é próprio e que o possui, e assim, dedicando-se ao contar da estória que é sua, no “range rede”, poder traduzir no canto a experiência.

Contando, Riobaldo pensa; pensando, conta. E nessa coalescência a pergunta pelo diabo, convertida em pergunta pela vida, que conduz a travessia narrativa é excedida na observação: “Pergunto coisas ao buriti; e o que ele responde é: a coragem minha. Buriti quer todo azul, e não se aparta de sua água – carece de espelho. Mestre não é quem sempre ensina,

mas quem de repente aprende.” (GSV, p.436). O buriti ensina a seguir pelas veredas (GSV, p.73), mas precisa da imagem especular para manter-se no caminho. A aprendizagem das coisas e a aprendizagem de si mesmo são reflexas. Incluindo ele próprio, Riobaldo se move admirado com as coisas que encontra. “De mim, conto” (GSV, p.77) “E nisto, que conto ao senhor, se vê o sertão do mundo” (GSV, p.484).

Este é o contar como pensar movido pela pergunta, e em esforço de nomeação, onde nomear é se surpreender com as coisas, descobrindo-as a partir dos nomes que as acolhem e, destemidamente, nomear é ainda se lançar no risco do nome inaugural. Como diz Riobaldo, “nome não dá: nome recebe” (GSV, p.215), não são apenas palavras designantes que se estabelecem, mas forças de imantação que se constituem. Pelo nome, o mundo é celebrado e em cada palavra nomeadora um mundo se levanta. Pois todo nome é próprio desde que nele esteja investida a busca do que se coloca entre a coisa e a palavra que lhe cabe, como pensamento ou poema que se manifesta sendo coisa dita ou silêncio, possibilidade ou impossibilidade de alcançar no dito o que é dito.

A importância da nomeação na obra de Guimarães Rosa é bastante salientada e exemplificada pelos críticos literários, mas há também a renúncia em nomear, a palavra que recua, perpetuamente silenciada, desde aquele acontecimento primordial de travessia do São Francisco quando conhece o Menino, de quem não apenas não sabe, mas nem mesmo precisa saber o nome para sentir o peso transformador de sua existência – e ainda mais, da impossibilidade de nomear seu sentimento.<sup>58</sup> Silêncio e palavra nomeadora, equivalem ao saber e não saber do pensamento. O perigo de dizer e pensar, assim como o perigoso de viver, que se define pelo morrer, é não atentar para essa dobrada possibilidade.

Como encontrar para cada coisa o nome que a evoca? De cada coisa “... saber definido o que quer, e ter o poder de ir até no rabo da palavra” (GSV, p.240), indo ao seu encontro? Na nomeação está inscrita a travessia, e no contar de Riobaldo cada nome revela o sinal de encaminhamento ou desvio. Assim, por melhor exemplo, enquanto o nome de deus é único e perene, os inúmeros modos como nomeia o diabo, sugere em sua variância a perseguição de princípio e sentido daquela multiforme natureza por Riobaldo. Diferente do não simplesmente ingênuo, mas ambíguo procedimento do senso-comum, que evitando a nomeação direta sob a fachada de resistir ao seu enfrentamento, revela em grau mais elevado sua reflexa e escondida

---

58. “(...) eu não sentia nada. Só uma transformação, pesável. Muita coisa importante falta nome. (...) Nem sabia o nome dele. Mas não carecia.” (GSV, p.147).

incidência<sup>59</sup>, a errância dos nomes no contar de Riobaldo, busca em cada evocação aproximar-se da dimensão diabólica que o alcança mais profundamente: ao lado dos diversos nomes populares, mais ou menos conhecidos, são evocados nomes bastante significativos. Para cada nova descoberta de sua feição, o nome se multiplica na exposição das próprias metamorfoses do diabo.

“Ocultador”, “Pai-da-Mentira”, “Canho”, “Que-não-fala”, “Que-não-existe” – atestam sua natureza falseadora; “Muito-Sério”, “O-Que-Nunca-se-Ri”, “Que-não-ri”, “Sem-Gracejos”, “Sempre-Sério”, “Severo-Mor”, “Tristonho”, “Austero” – indicam sua oposição ao princípio poético da alegria como vitalidade do vir-a-ser; e “Aquele”, “Ele”, “Homem”, “Indivíduo”, “O”, “Outro”, “Dado”, “Figura”, “Solto-Eu” e “Dos-Fins” remetem mais diretamente ao sentido assumido pelo diabo, seu lugar no meio da rua onde pode decorrer travessia humana, e chamar pelo nome é esforço de atravessar. Em vez da dispersão, a concentração; em vez da representação, a apresentação.

### 4.3. Contar como conversar

*Isto não é o de um relatar passagens de sua vida, em toda admiração.  
Conto o que fui e vi, no levantar do dia. Auroras.*

Na conversa, o contar das lembranças e do pensamento de Riobaldo realizam, enfim, sua possibilidade. Conversar, mais que trazer à oralidade e verificar a realização discursiva, é submeter-se ao risco maior da linguagem, mundificar, traduzir em manifestação o é e o não é das coisas, aventurar-se no sentido. Contando, Riobaldo interpreta sua estória – que “não quer ser história” (1967, p.3), isto é, não pretende nem ambiciona reproduzir os fatos que preencheram um decurso de tempo determinado e passado, mas se dimensiona e se atualiza, se torna o que vem sendo. Em idas e vindas, as ocorrências se atropelam, os assuntos se misturam, o final se precipita, o meio dos acontecimentos prepondera em sua gravidade, o relato persegue a feição e o ritmo da “vida de cabeça-para-baixo” (GSV, p.198), das “ações escorregadas e aflitas” (GSV, p.185), por isso Riobaldo “conta fora” (GSV, p.21), “errado, pelos altos, desemendado” (p.131) e entrançado (p.133).

---

59. “Em falso receio, desfalam no nome dele – dizem só: o Que-Diga. Vote! não... Quem muito se evita, se convive.” (GSV, p.4).



Não é sucessão o que se estabelece entre o viver pretérito e o dizer atualizante, mas é que o viver “muito perigoso” e o dizer “muito dificultoso” (*idem*), mutuamente correspondem, de modo que Riobaldo só pode contar sua estória, ao Compadre Quelemém, ao visitante desconhecido, e a todos os leitores que a ela se abrem, constituída narrativa poética, pelo eco daquela correspondência, demanda de consonância àqueles que em proximidade se dispõem às indeterminações, às errâncias, ao tudo e ao nada da experiência.

A conversa que o relato de Riobaldo inaugura, conduz à confiança e à disposição para o “amor que cresce primeiro; brota é depois” (GSV, p.190) – pede entrega, empenho e paciência, o que, no caso do Compadre Quelemém, se insinua como luz e clemência talvez, luz da clemência, no caso do forasteiro visitante é principalmente silêncio, e no caso de todos nós, leitores, abertura e persistência. No travessão que inicia a narrativa, indício de abertura, nas referências permanentes à presença de um outro, participante, *Grande Sertão: Veredas* se origina da conversação como diálogo que é uma fala – contar de Riobaldo – e uma escuta que reverbera.

Ainda, seguindo a orientação e a leitura de Manuel Antônio de Castro (2007), o diálogo que se estabelece na obra é também coincidente percurso e condução de fala e escuta de si mesmo como alteridade que transborda, extravasamento produzido em travessia. Não são percursos paralelos a fala e a escuta. Riobaldo fala, porque se escuta. E o silêncio e o acolhimento do outro que o escuta são manifestações tanto quanto a fala. Harmonizadas suas rotas, todos esses caminhos dialogantes são possibilidade de travessia. Assim como se associam viver e contar, conectam-se o contar de si de Riobaldo, do que é o vivido em sua vida, e o contar do sertão, do que é a vida mesma se fazendo, incessante movimento de conversação nas coisas das quais se conversa, mais uma vez, ímpeto de totalidade, e contrariamente, experiência do nada.

Que isso merece que se conte? Miúdo e miúdo, caso o senhor quiser, dou descrição. Mas não anuncio valor. Vida, e guerra, é o que é: esses tontos movimentos, só o contrário do que assim não seja. Mas, para mim, o que vale é o que está por baixo ou por cima – o que parece longe e está perto, ou o que está perto e parece longe. Conto ao senhor é o que eu sei e o senhor não sabe; mas principal quero contar é o que eu não sei se sei, e que pode ser que o senhor saiba (GSV, p.318).

O contar como conversa, que é o *Grande Sertão: Veredas*, circunda “a sobre-coisa, a outra-coisa” (GSV, p.274), esta que, embora nunca se pode alcançar inteiramente, é acicate contínuo da narrativa, aprendizagem de Riobaldo do Compadre Quelemém. Conversar é enveredar. Contando sua estória, recebe como presente a primeira luz depois das sombras que

adentrou com a morte de Diadorim, o sentimento de culpa disseminado em tristeza sem determinação, a dúvida se no seu destino não estaria o pacto com o diabo. O que mais o impressiona é a paciência daquele “homem fora de projetos” (GSV, p.74): “calma de que minha dor passasse; e que podia esperar muito tempo” (GSV, p.607). Essa acolhida tão amorosa trouxe uma transformação. Não se conhece o decorrer das suas conversas, Riobaldo menciona pequenas frases de Quelemém, sinalizações que enfatizam um ponto ou outro da sua estória, os encaminhamentos. Mais que a pacificação proveniente de sua fé kardecista, na conversa Riobaldo se inicia na apreensão da “sobre-coisa”, a partir do afeto, da concórdia, do retraimento, da renúncia, do devir: tempo propício “... Em presente e futuros...” (GSV, p.692) – conquista que define “as horas da gente” (GSV, p.189).

Com o Compadre Quelemém, Riobaldo se encaminha à auscultação de si mesmo, e a aprendizagem do silêncio que na estória relatada ao visitante desconhecido fundamenta seu contar.

Não se define quem é esse senhor, nem os motivos que o trazem ao sertão, com Riobaldo somente intuimos que “intenciona devassar a raso este mar de territórios, para sortimento de conferir o que existe” (GSV, p.28). Riobaldo trava com ele algumas conversas, casos gerais acerca do bem e do mal, depois insiste na sua permanência, o convida para se hospedar em sua casa, e se coloca à sua disposição como guia na excursão pelo sertão – a partir daí se define seu possível lugar de ouvinte. Essa posição compartilhamos, nos é oferecido o mesmo lugar de estranho participante atento e silencioso. Riobaldo confere bastante importância àquele que o escuta. Não se refere a ele senão como “senhor”, numa distância meio cerimoniosa. Cultiva respeito, nutre uma admiração, e afinal, no decorrer da narrativa, a ironia que transparece em algumas passagens, se transforma em confiança e cumplicidade.

Muito se tem caracterizado esse senhor como o representante urbano, instruído, educado, e nessa representação é identificado o escritor Guimarães Rosa, em suas viagens exploratórias pelo sertão fazendo anotações nas famosas cadernetinhas. Mas o senhor não é um “outro” relativamente oposto a Riobaldo. É devido ao seu encontro que flui a estória, da sua concordância é propiciada a narrativa. Personificação do silêncio, viabilidade da escuta, a outridade encarnada pelo desconhecido visitante supera o papel de destinatário ao assumir o outro que Riobaldo mesmo é se desdobrando. A partir dessa dobra primeira, na ambiência de consideração e estranhamento instalada pela presença forasteira, o contar de uma vida

singular se arroja em desdobramento à vida que é de todos. No relatar da estória, Riobaldo realizado pensador e poeta, especulativamente, sonda a vertência do viver.



## **Fecho. CANÇÃO DE SIRUIZ**

*A vida é muito discordada. Tem partes. Tem artes.  
Tem as neblinas de Siruiz. Tem as caras todas do Cão,  
e as vertentes do viver.*

Na imagem da neblina convergem Diadorim e Siruiz. Ambos só transparecem por entre as brumas do sentimento-pensamento de Riobaldo, o que significa que tanto um como o outro persiste na sombra, tanto um como o outro não se dá inteiramente a conhecer, tanto um como o outro é penetrável somente na penumbra. Foi numa aurora remota que Riobaldo ouviu pela primeira vez o canto do jagunço Siruiz no meio da cavalhada. A jagunçagem era impensada possibilidade, o que estava porvir se encontrava imerso como destino, mas o canto que entoava a moça virgem, que bem podia ser prenúncio da moça Deodorina, se doava como entrada naquela escuridão.

Na rota de sua audição o que Riobaldo pressentia, aos poucos se atualizava no movimento por detrás de seus passos: os cavalos e os homens unidos, harmonizados, um lugar e um tempo indiscernidos, metamorfose de sons e cheiros e luz. Era uma atmosfera que surgia, fonte de uma existência nova, única, pulsante que se apresentava. “Aquele rapaz Siruiz cantava cousas que a sombra delas em meu coração decerto já estava” (GSV, p.243). Emergida como acontecimento do que vinha se desenrolando, aquele instante era clímax de abertura de mundo para Riobaldo, reverberando uma neblina que é toda anterioridade.

Soubesse sonhasse eu? (...) A gente se encostava no frio, escutava o orvalho, o mato cheio de cheiroso, estalinho de estrelas, o deduzir dos grilos e a cavalhada a peso. Dava o raiar, entreluz da aurora, quando o céu branquece. Ao o ar indo ficando cinzento, o formar daqueles cavaleiros, escorrido, se divisava. E o senhor me desculpe, de estar retrasando em tantas minudências. Mas até hoje eu represento em meus olhos aquela hora, tudo tão bom; e, o que é, é saudade. (GSV, p.162)

A partir daí, o canto de Siruiz é coroação, não se destaca nem destoa, vem só respondendo ao que se manifesta, e diz com palavras o que delas pode renunciar – traz em si, portanto, o seu próprio desaparecimento. O fenecer que o constitui, entretanto, não é simplesmente a morte que é extinção. De fato, o jagunço Siruiz é igual a todos os demais – adiante morrerá num combate, como muitos outros que morreram. Mas enquanto cantador,

Siruiz se confunde no seu canto, e do mesmo modo como este se multiplica e se transforma, e nesse sentido diz Riobaldo “... molhou minha idéia. Aire, me adoçou tanto, que dei para inventar, de espírito, versos naquela qualidade. Fiz muitos, montão” (GSV, p.165); a força poética se consuma no seu nome, nele ressoa sua originariedade, o acontecer de seu surgimento, o ritmo e a imagem de sua aparição – morrer que é regeneração.

A ambigüidade proveniente de sua morte balança Riobaldo que a associa ao aniquilamento de toda vida, produto de assassinato propositado ou não, mas oposto à nostalgia de um sonho irrecuperável. Siruiz não era motivo de glória nem de saudade para os jagunços, e aquela canção, ordinariamente, tinha se tornado muito velha, submergira dando lugar a outras, mas para Riobaldo Siruiz era o que não podia ser para mais ninguém, porque o acolhimento poético viceja na solidão, na obscuridade. Desde sua consideração inicial daqueles versos, o que daí provém é incompartilhável. Ainda que muitos houvessem, um dia, dado valor àquela canção, o que a singulariza como poesia é a reivindicação de uma contrapartida, a cada vez, intercorrência na travessia de cada um. Quando não ocupa inteiramente esse lugar, mesmo não desaparecendo, Siruiz é sinalização de uma origem que pode se diluir na continuidade.

“No peso ruim do meu corpo, eu ia aos poucos perdendo o bom tremor daqueles versos de Siruiz?” (GSV, p.445), pergunta Riobaldo, temendo pela dissolução irrevogável, descobrindo não ser possível resguardar em garantia seu sentido e sua força, sob risco permanente não pelo esquecimento, dos jagunços ou seu, mas pela vertência da vida perigosa. O que perdura da canção não se preserva nos versos que inventa, mas inversamente, só existe desde “aquela madrugada dobrada inteira: os cavaleiros no sombrio amontoados, feito bichos e árvores, o refinim do orvalho, a estrela-d’alva, os grilinhos do campo, o pisar dos cavalos (...)” (GSV, p. 166). E se na ocasião originária quando foi tomado, na tentativa de reter aquele instante, Riobaldo compõe seus próprios versos, estes mais ainda são definitivamente sugados pelo tempo. A poesia genuína – vigorosa e vital – criada por Riobaldo não provinha da inspirada sugestão do que tinha alcançado com a toada; transbordada a mera audição, verdadeiramente ouvir, era a semente da repercussão criadora que floresceria destinadamente como estória, e aí cabe lembrar as observações de Guimarães Rosa ao comentar sua desistência em fazer poemas e envio à narrativa poética.<sup>60</sup>

---

60. “(...) revisando meus exercícios líricos, não os achei totalmente maus, mas tampouco muito convincentes. Principalmente, descobri que a poesia profissional, tal como se deve manejá-la na elaboração de poemas, pode

Só no contar da estória aquele acontecimento, cujo epígono é a canção de Siruiz, pode encontrar sua dimensão. Os versos submergem e retornam, assim como a melodia, que nunca conheceremos.<sup>61</sup>

“Um falou mais alto, aquilo era bonito e sem tino: – “Siruiz, cadê a moça virgem?” Largamos a estrada, no capim molhado meus pés se lavavam. Algum, aquele Siruiz, cantou, palavras diversas, para mim a toada toda estranha:

Urubu é vila alta,  
mais idosa do sertão:  
padroeira, minha vida –  
vim de lá, volto mais não...  
Vim de lá, volto mais não?...  
Corro os dias nesses verdes,  
meu boi mocho baetão:  
buriti –água azulada,  
carnaúba – sal do chão...  
Remanso de rio largo,  
viola da solidão:  
quando vou p’ra dar batalha,  
convido meu coração... “ (GSV, p.162)

No poema, os primeiros versos aludem à velhice mais velha, ao arcaico, começo de todos os começos, união primordial de homem e mundo. Urubu, conectado ao Urucuia – rio da vida de Riobaldo – é tão recuado que condensa o antes do nascimento e o antes da morte, sinal do muito remoto, da liminaridade transpassada. A partir de sua evocação Riobaldo é capaz de trazer de volta todos os movimentos da sua vida. “Urubu? Um lugar, um baiano lugar, com as ruas e as igrejas, antiqüíssimo – para morarem famílias de gente. Serve meus pensamentos” (GSV, p.435). No jogo de vai e vem se expõe a possibilidade de visitar a ancestralidade, se esta estaria perdida, ou se seria recuperável pelo empuxo da memória.

Nos versos seguintes já o homem na natureza, se entrega à materialidade da vida, mas o que fazer com isso? como corresponder a tudo que a vida é – sem se perder no ardor da batalha, afinal, diz Riobaldo: “quem mói no asp’ro, não fantaseia” (GSV, p.6). A poesia

---

ser a morte da poesia verdadeira. Por isso retornei à “saga”, à lenda, ao conto simples, pois quem escreve estes assuntos é a vida e não a lei das regras chamadas poéticas.” (DGL, p.34)

<sup>61</sup> Antonio Candido canta os versos da Canção de Siruiz adaptando-os a uma antiga cantiga de sua infância no interior de Minas (João Guimarães Rosa. 7 Episódios nas Vozes de Antonio Candido, David Arrigucci Jr., José Mindlin. Coleção Ler e Ouvir, Literatura Brasileira em CD, São Paulo, Fiesp, 1997), reproduzindo assim o sentimento de Riobaldo para quem, “Minha mãe, ela era que podia ter cantado para mim aquilo.” (GSV, p.339)

aparece então como essa salvaguarda de resistência, modo de não se esgotar no aqui e agora absolutos, e de investimento na infinitude, pelos caminhos do coração. Mas o que se mostra na canção de Siruiz se mostra muito mais pelo que diz Riobaldo do momento privilegiado, de que da leitura crítica das palavras que se encontram nos versos.

Riobaldo mesmo em nenhum momento analisa esses “pés-de-verso” (GSV, p.243), mas o inquieta desconhecer o segredo de sua possibilidade e o sentido da inusitada proveniência: “da moça virgem, moça branca, perguntada (...)” (*idem*). Inseparáveis da narrativa, esses versos pertencem ao *Grande Sertão: Veredas*, ao diabo no meio do caminho, ao homem humano, à travessia; e relacionados à moça virgem concernem principalmente ao nonada ofertado por Diadorim, o todo possível. Neles se aglutina, como dizer, a vida mesmo que, sendo oferecida, é trazida na estória, se configura narrativa. Adentrá-la é participar da audição não que ouviu Riobaldo, mas penetrar no sentido da sonoridade, no que é o poder de uma canção que germina e cresce, vibrando silenciosamente. Não se precisa das notas que compõem a melodia, para alcançar a musicalidade que encanta.

A originariedade do canto confirma e define o destino de Riobaldo, jagunço no sertão, recebendo e abraçando o indimensionável aberto que a travessia do São Francisco lhe oferecera. Esta ratificação do originário, do destinar que encontra o destinado, se consumará na entrada de Riobaldo para o bando de Joca Ramiro pelas mãos do jagunço Reinaldo, de maneira que o aberto vai conquistando seus limites.

O poema adiante, composto por Riobaldo, prestes a alçar sua nova posição, nova liminaridade, tornando-se o chefe Urutu-Branco, tem o mesmo sentido confirmador de acolhimento e preparação para o futuro. Diferente dos seus exercícios anteriores, apenas influenciados pela cantiga, mas que tratavam de questões suas, como diz: “dos verdadeiros assuntos, meus e meus, todos sentidos por mim, de minha saudade e tristezas.” (GSV, p. 166), este poema pretende ser a continuação da toada de Siruiz, dialogando expressamente com a canção original; e enquanto os primeiros são plenamente esquecidos, suplantados pela experiência maior da própria audição que transcende o ouvido, este último, resguardado na memória, integra a estória, e é apresentado inteiro, ainda que, Riobaldo afirme não lhe encontrar valia pelo mesmo motivo que não dá valor aos anteriores, é ainda reflexo de sua interioridade aprisionadora – “A virtude que tivessem de ter, deu de se recolher de novo em

mim, a modo que o truso dum gado mal saído, que em sustos se revolta para o curral, e na estreitez da porteira embola e rela.” (GSV, p.468).

Este poema, entretanto, mesmo embolado e relado, transpõe a barreira, surge e permanece guardado na memória, como se só pudesse assumir sua forma e alcançar sua perfeição, compreendida como plena explicitação formal, ao referir-se a um outro poema, ou seja, enquanto forma que encontra seu fundamento ao se realizar em diálogo. Embora, tal qual a canção originária e propiciadora, o vitalize não propriamente sua forma poemática, talvez incidental, mas a poesia sem poema que essencializa o *Grande Sertão* – vida vertida como contar narrativo:

Ao que me veio uma ânsia. Agora eu queria lavar meu corpo debaixo da cachoeira branca dum riacho, vestir terno novo, sair de tudo o que eu era, para entrar num destino melhor. Anda que levantei, a pé caminhei em redor do arrancho, antes do romper das horas d'alva. Saí no grande orvalho. Só os pássaros, pássaro de se ouvir sem se ver. Ali se madruga com céu esverdeado. (...) E vim vindo, para a beira da vereda. Consegui com o frio, esperei a escuridão se afastar. Mas, quando o dia clareou de todo, eu estava diante do bunitizal. Um buriti – tetéia enorme. Aí sendo que eu completei outros versos, para ajuntar com os antigos, porque num homem que eu nem conheci – aquele Siruiz – eu estava pensando. Versos ditos que foram estes, conforme na memória ainda guardo, descontente de que sejam sem razoável valor:

Trouxe tanto este dinheiro  
o quanto, no meu surrão,  
p'ra comprar o fim do mundo  
no meio do Chapadão.

*Urucuia – rio bravo*  
cantando à minha feição:  
é o dizer das claras águas  
que turvam na perdição.

*Vida é sorte perigosa*  
passada na obrigação:  
toda noite é rio-abaixo,  
todo dia é escuridão... (GSV, pp.446-448)

Transmutado em poema do próprio Riobaldo que assimila e se apossa da forma, o canto de Siruiz recolhe sua experiência, seu destino de travessia. Através dele o compromisso de poesia e vida alcança a mais nítida manifestação, em movimento de arranque e força recíproca. Purificado pelas águas vertentes da cachoeira, sob a luz alva da aurora, é antecipado o batismo de Riobaldo, que logo adiante se tornará o chefe Urutu-Branco,



lançamento arrojado de seu destino, preconizado no buriti enorme, árvore simbólica que na narrativa de Riobaldo tem o poder de originar, despertar mundo, e a cada vez, abrir uma visão nova, uma consciência nova, novos lugares, novos riscos. O nome e a trajetória do Urutu-Branco se projetam, repletos na significação que anima o poema, audácia e intrepidez, temor e ansiedade, revelando a angústia premonitória de quem se sabe exposto e procura se preparar para as horas fatais. No rio de sua vida, o Urucuia, a clareza das águas se verte turva.

Mas é como o Urutu-Branco, “pobre menino do destino” (GSV, p.17), a partir de quem todo sentido é potenciado, que a amorosa junção de poesia e vida – haveria de se explicitar e se mostrar no mais alto grau de beleza como o formoso cavalo Siruiz. Honraria concedida só a um chefe, Riobaldo recebe do fazendeiro Seu Habão o imponente cavalo que era sua montaria. De primeiro, o animal reage de modo selvagem a sua presença, mas quando Riobaldo o chama Barbazu se aquieta e lhe concede obediência, como se a partir de Riobaldo a admissão diabólica fosse senha para a travessia, caminho poético, nome que se converte:

“Nome que dou a ele, d’ora em diante, conferido, é este – quem que aprender, aprende! – que é: o cavalo Siruiz.” – assim foi que eu respondi, sem tempo nenhum para pensamento. Montei. Ah, as coisas influentes da vida chegam assim sorrateiras, ladroalmente.” (GSV, p.615)

Com essa nomeação, Riobaldo monta no seu próprio canto, se torna ele mesmo canção, alcança enfim se absolutizar no rumor misterioso que pressente as suas costas. Retorna àquela madrugada inaugural cantada pelo jagunço-poeta, encontra o ânimo que então pressentiu:

Eu não sentia os homens, sabia só dos cavalos. Mas os cavalos mantidos, montados. É diferente. Grandeúdo. E, aos poucos, divulgava os vultos muitos, feito árvores crescidas lado a lado. E os chapéus rebuçados, as pontas dos rifles subindo das costas. Porque eles não falavam – e restavam esperando assim – a gente tinha medo. Ali deviam de estar alguns dos homens mais terríveis sertanejos, em cima dos cavalos teúdos, parados contrapassantes. (GSV, p.160)

Homem e cavalo encenam o arranque, conjuntos compõem o dinamismo vital que deve ser a força da poesia. Não é uma metáfora eqüina da linguagem, é que o homem a cavalo se plenifica como missão<sup>62</sup>, condução e envio, potenciação de propriedade.

---

62. “Um homem a cavalo é um homem com uma missão” (LISPECTOR, Clarice. *A maçã no escuro*. Rio de Janeiro, 1987, Editora Rocco, p.88)

Transformado chefe Urutu-Branco, Riobaldo não só toma parte, mas traz para si, assume, e mais ainda, protagoniza, difunde e arroja a força impetuosa da jagunçagem. Porque o Urutu-Branco é a cobra que dá o bote. Fúria que bem pode ser observada nas passagens de sua curta existência; impulsividade, entusiasmo que precipita, o que se mostra igualmente nítido nas mesmas passagens. Contudo sendo “branco” o Urutu, manifestamente paradoxal, carrega consigo a contrariedade, e aí todo o arrebatamento que o anima se distende em direção à ingenuidade da disparada, toda sua coragem o leva ao temor das sombras que o acompanham. Ao mesmo tempo que propaga a clarividência, é respeitoso temente da neblina. O Urutu-Branco é o homem na máxima exposição de força e debilidade, recurso e penúria – e nesse sentido, é irmanado a Eros: sempre gerador, cioso dos encontros, demiurgo de si próprio e de seu mundo, e sendo humano, poeta, promotor da liga de originalidade e originariedade.

**Referências Bibliográficas**

1. ALBERNAZ, A.M. **Mitologia de Eudoro de Souza e Poética de José Lezama Lima**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras, UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.
2. ANAXIMANDRO, PARMENIDES, HERACLITO. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão Sergio Wrublewski. **Os Pensadores originários**. Petrópolis, Vozes, 1991.
3. CANDIDO, A. "O homem dos avessos". In **Tese e Antítese**, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978. pp.119-139.
4. CASTRO, M.A. **O homem provisório no grande ser-tão**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.
5. ---. "Grande Sertão: diálogos amorosos". In: **Veredas do sertão rosiano**. Rio de Janeiro, Sette Letras, 2007.
6. ---. "Perguntas sobre a entrevista: Diálogo com Guimarães Rosa. A poética da poiesis de G. Rosa". Disponível em <[http: www.travessiapoetica.blogspot.com](http://www.travessiapoetica.blogspot.com)>
7. ---. "Julgamento poético no Grande Sertão". Disponível em <[http: www.travessiapoetica.com.br](http://www.travessiapoetica.com.br)>
8. FLUSSER, V. "O "Iapa" de João Guimarães Rosa.". In: **Da religiosidade**. Rio de Janeiro, Escrituras, 2002. pp.155-160.
9. FOGEL, G. "Da Pobreza e da Orfandade sem Vergonha. Considerações sobre Riobaldo, de Grande Sertão: Veredas, de João Guimarães Rosa". In: **Da Solidão Perfeita. Escritos de Filosofia II**. Petrópolis, 2001. pp.135-167
10. GUIMARÃES, M.L. **Aletria e Hermenêutica nas Primeiras e Terceiras Estórias Rosianas**. Tese de Doutorado, Faculdade de Letras, UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.
11. HEIDEGGER, M.. **Sobre o humanismo**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
12. ---. O tempo e o ser. Tradução de Ernildo Stein. In: **Heidegger. Coleção "Os Pensadores"**. Rio de Janeiro, Abril Cultural, 1973. pp.453-491
13. ---. **Heráclito**. Tradução de Márcia S. C. Schuback Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
14. --- **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia S. C. Schuback. Petrópolis, Vozes, 2002.

15. ---. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia S. C. Schuback. Petrópolis, Vozes, 2003.
16. ---. **Ser e Tempo. V.II**. Tradução de Márcia S. C. Schuback. Petrópolis, Vozes, 2004.
17. ---. **Ser e Verdade**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, Vozes, 2007.
18. ---. **Parmenides**. Tradução de Sergio Wrublevski. Petrópolis, Vozes, 2008.
19. KERÉNYI, C. **Os deuses gregos**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo, Cultrix, 1998.
20. ---. **Dioniso. Imagem arquetípica da vida indestrutível**. Tradução de Ordep Serra. São Paulo, Odysseus, 2002
21. LAGES, S.K. **João Guimarães Rosa e a saudade**, São Paulo, Ateliê Editorial, 2002.
22. LEÃO, E.C. “A crise da ética hoje”. In: Revista Tempo Brasileiro 146, julho-setembro de 2001, Rio de Janeiro, pp.5-16.
23. HARADA, H. “Econômico e caseiro, o estudo da filosofia?” In: **O presente do filósofo**. Rio de Janeiro, Mauad, 2008. pp.20-34.
24. OTTO, W. **Os deuses da Grécia**. Tradução de Ordep Serra. Rio de Janeiro, Odysseus, 2005.
25. ROSA, J.G. **Tutaméia. Terceiras Estórias**. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1967.
26. ---. **Primeiras Estórias**. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1968.
27. ---. **Correspondência com o tradutor italiano**. São Paulo, Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1972.
28. ---. **Sagarana**. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1973.
29. ---. **Ficção Completa em 2 volumes**. Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1994.
30. ---. **Magma**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997.
31. ---. **Correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason: (1958-1967)**. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, Academia Brasileira de Letras, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2003.

32. SCHUBACK, M.S.C. “Filosofia e Religião” in Revista Scintilla, Curitiba, vol. 2, n. 2, p. 207-364, jul./dez. 2005.
33. SOUSA, E. Introdução. In: **Poética**. Porto Alegre, Editora Globo, 1966. pp.1-68.
34. ---. **Mitologia I. Mistério e Surgimento do Mundo**. Brasília, UNB, 1980.
35. ---. **Origem da poesia e da mitologia**. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.
36. SOUZA, R.M. **Ficção e Verdade. Diálogo e catarse em “GS:V”**. Brasília, Clube de Poesia, 1978.

## Bibliografia Consultada

### 1. Sobre a obra *Grande Sertão: Veredas*

1. ANDRADE, S.M.V. **A vereda trágica do “GS:V”**. São Paulo, Ed. Loyola, 1985.
2. ARAUJO, H.V. **O Roteiro de Deus**. São Paulo, Mandarin, 1996.
3. BOLLE, W. **grandesertão.br**. São Paulo, Editora 34, 2004.  
  
CANDIDO, A. “Jagunços mineiros de Cláudio a Guimarães Rosa”. In **Vários Escritos**. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1995. pp.135-160.
4. FINAZZI-AGRÓ, E. **Um Lugar do Tamanho do Mundo**. Belo Horizonte, UFMG, 2001.
5. GALVÃO, W.N. **As Formas do Falso**. São Paulo, Perspectiva, 1986.
6. GARBUGLIO, J.C. **O Mundo Movente de Guimarães Rosa**. São Paulo, Ática, 1972.
7. NUNES, B. **O Dorso do Tigre**, São Paulo, Perspectiva, 1976.
8. OLEA, H. **O Professor Riobaldo: um novo místico da poetagem**. São Paulo, Ateliê Editora, 2006.
9. ROSENFELD, K. **Os Descaminhos do Demo**. São Paulo, Imago/EDUSP, 1993.
10. ---. **Desenveredando Rosa**. Rio de Janeiro, Topbooks, 2006.
11. SPERBER, S.F. **Caos e Cosmos no Grande Sertão**. São Paulo, Duas Cidades, 1976.
12. UTÉZA, F. **Metafísica do Grande Sertão**. São Paulo, EDUSP, 1994.

### 2. Geral

1. CASTRO, M.A. (org.). **A construção poética do real**. Rio de Janeiro, Sette Letras, 2004.
2. ECKHART. **O Livro da Divina Consolação e outros textos seletos**. Tradução de Raimundo Vier, Fidelis Vering, Leonardo Boff, Emmanuel Carneiro Leão e Gilberto Gonçalves Garcia. Petrópolis, Vozes, 1999.

3. FOGEL, G., RUIN, H., SCHUBACK, M.S.C. **Por uma fenomenologia do silêncio**. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1996.
4. GADAMER, H.G. **Verdade e método Volume I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, Vozes, 1988.
5. HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução de Ana Cristina Alves. Lisboa, Instituto Piaget, 1997.
6. HEIDEGGER, M. **Hölderlin y la esencia de la poesia**. Tradução de Juan D. G. Bacca. Barcelona, Anthropos Editorial, 2000.
7. HÖLDERLIN, F. **Hipérion ou O Eremita da Grécia**. Tradução de Márcia S. C. Schuback. Petrópolis, Vozes, 1994.
8. ---. **Reflexões**. Tradução de Márcia S. C. Schuback. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
9. NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.
10. SOUSA, E. **Horizonte e complementariedade**. Brasília, UNB, 1975.
11. SOUZA, R.M. "A criatividade da memória". In: Santos, F.V. dos (org.). **Historicidade da memória**. Rio de Janeiro, Caetés, 2001.