

MARCELO NILO NARCISO MOEBUS

***GRANDE SERTÃO: VEREDAS – O
SERTÃO COMO DESVELAMENTO DA
CONDIÇÃO HUMANA***

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS
MONTES CLAROS
JULHO/2011**

MARCELO NILO NARCISO MOEBUS

***GRANDE SERTÃO: VEREDAS – O
SERTÃO COMO DESVELAMENTO DA
CONDIÇÃO HUMANA***

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras/Estudos Literários, da Universidade Estadual de Montes Claros, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras – Estudos Literários.

Área de concentração: Literatura Brasileira

Linha de Pesquisa: Tradição e Modernidade

Orientador: Prof. Dr. Anelito de Oliveira

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS
MONTES CLAROS
JULHO/2011**

M693g Moebus, Marcelo Nilo Narciso.
Grande Sertão Veredas [manuscrito]: o sertão como desvelamento da
condição humana / Marcelo Nilo Narciso Moebus. – 2011.
90 f.

Bibliografia: f. 86-90.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Montes Claros -
Unimontes, Programa de Pós-Graduação em Letras – Estudos
Literários/PPGL, 2011.

Orientador: Prof. Dr. Anelito de Oliveira.

1. Literatura brasileira. 2. Rosa, João Guimarães, 1908-1967 – Grande
Sertão Veredas – Crítica e interpretação. 3. Heidegger, Martin, 1889-1976 –
Filosofia - Literatura. 4. Ontologia - Verdade. I. Oliveira, Anelito de. II.
Universidade Estadual de Montes Claros. III. Título. IV. Título: O sertão
como desvelamento da condição humana.



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS/ESTUDOS LITERÁRIOS

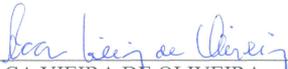


Dissertação de Mestrado, intitulada **GRANDE SERTÃO: Veredas – O sertão como desvelamento da condição humana**, de autoria do mestrando em Letras – Estudos Literários MARCELO NILO NARCISO MOEBUS, aprovado pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:


Prof. Dr. Anelito Pereira de Oliveira – Orientador


Prof. Dr. Fernando Scheibe- UFSC


Prof. Dr. Rodrigo Guimarães Silva – Unimontes


Prof.ª Dr.ª ILCA VIEIRA DE OLIVEIRA
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras/Estudos Literários

Montes Claros, 28 de julho de 2011.

Para Lou e Gabriel.

AGRADECIMENTOS

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Letras/ Estudos Literários da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES, que tornaram possível a existência de um mestrado em Letras na nossa região;

Aos professores Élcio Lucas e Rodrigo Guimarães, pelas valiosas observações e contribuições para a realização desta dissertação;

Aos meus caros amigos do grupo de estudos das quartas-feiras – D. Jacy, Fred, Ucho, Antônio Carlos, Marden, Eurides, Cris, João Rodrigues, Mércia, Felipe, Bruktu e Maurício –, donde saiu o projeto inicial deste trabalho, pelas conversas agradáveis, pela interlocução inteligente e pela vivência da *philia*;

Ao Prof. Dr. Anelito Pereira de Oliveira, meu orientador, que – com sua paciência, amizade e generosa orientação – tornou possível a escrita e a finalização desta dissertação;

À Simone, minha esposa, pelo carinho e pela tolerância com as minhas ausências e as minhas não poucas crises de ansiedade e de mau humor;

O meu muito obrigado!

“Existe é homem humano. Travessia.”
(João Guimarães Rosa)

RESUMO

A partir da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, tentaremos mostrar que o *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa, pode ser lido como uma experiência mitopoética da própria condição humana. Ora, para Heidegger, em sua *Carta Sobre o Humanismo*, de 1946, a linguagem não é apenas um instrumento de comunicação, mas a “casa do Ser, a habitação do homem”. Para ele, a linguagem poética, ao ultrapassar a dimensão do conhecimento lógico-científico, que é incapaz de compreender o Ser em sua mais profunda manifestação no mundo, é a única capaz de resgatar o homem do “esquecimento do Ser”. No seu “A caminho da linguagem”, de 1959, ele vai colocar que “Enquanto aquele que fala, o homem é: homem (...) Mas ainda resta pensar o que se chama assim: o homem”. Acreditamos que *Grande Sertão* é a grande tentativa rosiana de “pensar” essa questão, e que toda a invenção e experiência de linguagem - marcada pelo hibridismo, pela ambivalência, pela diluição de fronteiras – resultam de um Riobaldo impelido rumo às dobras e desdobras da existência humana, “des-ocultando” um “homem humano” marcado pela fragmentação, pelo profundo dilaceramento, pelas incertezas. Enfim, o que resulta é o “homem humano”, travessia “nonada”. E o sertão rosiano, enquanto obra poética, se apresenta como *desvelamento* da condição própria do homem.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura Brasileira; Tradição e Modernidade; Guimarães Rosa; *Grande Sertão: Veredas*; Heidegger; Ontologia; Condição Humana; Verdade.

ABSTRACT

From the hermeneutic phenomenology of Martin Heidegger, the text will attempt to show that *Grande Sertão: Veredas*, of Guimarães Rosa, can be read as a mythopoetic experience of the human condition. Heidegger, in his "On Humanism", 1946, shows that the language is not just a communication tool, but the "house of Being, the habitation of man." For him, the logical-scientific knowledge is incapable of understanding the Being in its most profound manifestation in the world, and the poetic language is the only one able to rescue the man from the "oblivion of Being." In his "On the way to language", 1959, he will put that "As one who speaks, the man is, man ... But there is still thinking what is called like this: the man". We believe that *Grande Sertão: Veredas* is the great Rosa's attempt to "think" this issue, and that all the invention and language experience – marked by hybridity, the ambivalence, the dilution of borders – results of a Riobaldo propelled toward to fold and unfold human existence, "unhiding" a "human man" marked by fragmentation, by deep tear, by uncertainties. Anyway, what results is the "human man" crossing "Nonada". Finally, the sertão rosiano, as poetry, presents itself as the unveiling of the condition of man.

KEYWORDS: Brazilian Literature; Tradition and Modernity; Guimarães Rosa; *Grande Sertão: Veredas*; Heidegger; Ontology; Human Condition; Truth.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO | 8 |
| CAPÍTULO 1 – POESIA E FILOSOFIA: POSSIBILIDADE DE ARTICULAÇÃO ENTRE GUIMARÃES ROSA E MARTIN HEIDEGGER | 10 |
| 1.1 Pensamento, arte (poesia) e “crise da razão” | 12 |
| 1.2 Martin Heidegger: pensamento e linguagem poética | 20 |
| 1.3 Guimarães Rosa: o cuidado com a linguagem | 26 |
| CAPÍTULO 2 – CLAREIRAS NAS VEREDAS DE ROSA E NOS CAMINHOS DE HEIDEGGER: O SERTÃO E O HOMEM HUMANO | 35 |
| 2.1 João Guimarães Rosa e o <i>Grande Sertão: Veredas</i> | 37 |
| 2.2 O sertão e o homem: a busca do “homem humano” | 57 |
| 2.3 Heidegger e Rosa: uma leitura ontológica do <i>Grande Sertão</i> | 62 |
| CONCLUSÃO | 83 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 86 |

INTRODUÇÃO

Terry Eagleton, em “Teoria da literatura”, afirma que “como o próprio livro tenta demonstrar, não existe, de fato, nenhuma ‘teoria literária’ no sentido de um corpo teórico que se origine da literatura ou que seja exclusivamente aplicável a ela” (EAGLETON, 2001, *prefácio à segunda edição inglesa*).

Assim, na nossa análise do *Grande Sertão: Veredas* de Guimarães Rosa, teremos como objetivo fazer um movimento de aproximação entre Literatura e Filosofia, com o devido cuidado para que não se perca a riqueza própria de cada uma dessas formas discursivas (ou de *pensamento*, como iremos chamar). A articulação entre elas (Literatura e Filosofia) se dará a partir da *fenomenologia hermenêutica* de Martin Heidegger.

A nossa dissertação se divide, pois, em dois capítulos. No primeiro, intitulado “Poesia e filosofia: possibilidade de articulação entre Guimarães Rosa e Martin Heidegger”, mostraremos que a partir do que podemos chamar de “crise da razão”, que se inicia no final do século XIX, há um questionamento da Metafísica Ocidental e da racionalidade demonstrativa (representada pela Filosofia e pela Ciência Moderna) como detentora do monopólio da verdade e do pensamento. No contexto dessa crise, Martin Heidegger, o filósofo, e Guimarães Rosa, o poeta/escritor, apresentaram suas propostas para o homem ocidental, em termos de resgate da sua própria humanidade e de uma vida autêntica (diante do processo crescente de alienação e de *reificação* desse homem decorrente das ciências e da técnica). Em comum, a linguagem poética como forma de pensamento capaz de revelar uma verdade que não a verdade lógica (relação entre sujeito e predicado) e o cuidado com a linguagem. Assim, a possibilidade de articulação entre Filosofia e Literatura, entre Heidegger e Rosa, decorre daquilo “que ambos têm de mais fundamental, que é o cuidado com a linguagem” (BORGES, 2000, p. 74).

No segundo capítulo, intitulado “Clareiras nas veredas de Rosa e nos caminhos de Heidegger: o sertão e o homem humano”, iniciaremos trazendo o texto de Rosa para o nosso texto, na tentativa de explicitar toda a sua riqueza e beleza em termos de experiência de linguagem, toda a sua dimensão poética, toda a sua força de pensamento. Em seguida, como a questão do homem e a relação deste com o mundo é tratada por dois de seus leitores que consideramos fundamentais: Antonio Candido e Eduardo Coutinho. Para aí, sim, fazemos esta articulação entre Heidegger e Rosa, a partir do que

podemos chamar de uma leitura *ontológica* de *Grande Sertão: Veredas*, mostrando, como a partir dela, o sertão rosiano se apresenta como o *desvelamento* da condição humana.

Iniciamos a nossa travessia, tendo em mente as palavras de Rosa:

Eu diria melhor: o escritor, o bom escritor, é um arquiteto da alma. O mau crítico, irresponsável ou burro, é, no máximo, um desentulhador de escombros, um especialista em emburrecer, um deturpador de palavras e obscurecedor da verdade, porque ele pensa dever servir a uma verdade que só ele conhece ou ao que se poderia chamar seus interesses. O escritor é um descobridor, apenas o bom escritor, naturalmente. O mau crítico é o seu inimigo porque ele é o inimigo dos descobridores, daqueles que partem para mundos estrangeiros. Colombo deve ter sido sempre ilógico senão não teria descoberto a América. O escritor deve ser um Colombo. Mas o crítico malévolo e não suficientemente instruído faz parte daquela camarilha que quer impedir a sua partida, porque ela contradiz a sua chamada lógica. O bom crítico vai como piloto a bordo do navio. (LORENZ & ROSA, 1974, p. 10).

Capítulo 1

Poesia e filosofia: possibilidade de articulação entre
Guimarães Rosa e Martin Heidegger

“Poeticamente o homem habita esta terra...”
Hölderlin

“O verdadeiro romance se passa entre Joyce e a linguagem”, escreveu o crítico Harry Levin, a propósito do *Finegans Wake*. Cremos que se poderia aplicar a mesma observação ao *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa.”
Augusto de Campos

“A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o ato de consumir a manifestação do ser, na medida que a levam à linguagem e nela a conservam.”
Martin Heidegger

1.1 Pensamento, arte (poesia) e “crise da razão”

João Guimarães Rosa (1908-1967), o escritor/poeta, e Martin Heidegger (1889-1976), o filósofo, são homens do século XX. Mas a questão que permite a aproximação entre eles remonta a Platão e Aristóteles. Trata-se da relação entre filosofia e poesia; ou, da relação entre *logos* e *poiesis*; ou ainda, de uma maneira mais ampla, da relação entre arte, pensamento e verdade. O próprio Heidegger, em sua “Carta sobre o Humanismo” (*Über den humanismus*, de 1946), já aponta isso e a direção que pretende tomar: “devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles” (HEIDEGGER, 2005, p. 9).

Essa discussão sobre a relação entre arte e verdade acompanha, pois, todo o movimento da teoria da arte ocidental. Desde Platão, que pode ser considerado o “fundador” da *estética*¹, que essa relação é tratada como um dos pontos centrais da sua abordagem. Entretanto, para ele, a arte se distancia da verdade, pois se apresenta como uma *mimesis* (cópia, imitação, representação) não da “verdadeira” realidade (a esfera do inteligível, das formas perfeitas – *eidos*), mas sim de sua “cópia imperfeita” (a esfera do sensível, do material, do corpóreo). Assim, a arte – enquanto atividade e prática humana – seria a expressão de uma cópia de uma cópia imperfeita; distante do verdadeiro *belo*, que, para Platão, “é o rosto do *bem* e da *verdade*” (CAUQUELIN, 2005, p. 30). No “Livro X”, do seu diálogo “A República”, Platão dirige a sua crítica aos poetas, tomando Homero como o grande modelo deles:

– Temos então a considerar, depois disto, a tragédia e o seu corifeu, Homero, uma vez que já ouvimos dizer que esses poetas sabem todos os ofícios, todas as coisas humanas referentes à virtude e ao vício, e as divinas. Efetivamente, um bom poeta, se quiser produzir um bom poema sobre o assunto que quer tratar, tem de saber o que vai fazer, sob pena de não ser capaz de o realizar. Temos, pois, de examinar se essas pessoas não estão a ser ludibriadas pelos imitadores que se lhes depararam, e, ao verem as suas obras, não se apercebem de que estão três pontos afastados do real, pois é fácil executá-las mesmo sem conhecer a verdade, porquanto são fantasmas e não seres reais o que eles representam... (PLATÃO, 1993, p. 458).

¹ Este termo é tratado, aqui, como ramo da filosofia que coloca a arte, enquanto atividade para a qual é preciso encontrar um lugar no concurso das ciências e das técnicas, como objeto do *logos* filosófico, da razão demonstrativa; envolvendo-a (a arte) em um halo de noções, princípios e conceitos. Não entraremos no debate estéril (para nós) que tenta diferenciar *estética* e *filosofia da arte*.

Ora, sabemos todos ao que leva o exame realizado por Platão. Embora reconheça o encantamento e o fascínio exercido pela poesia (e, exatamente por isso), as exigências lógicas da construção do seu “Estado ideal”, tendo como fundamento uma verdade essencialista e metafísica, colocarão como necessária a expulsão da cidade dessa arte e dos poetas:

– Aqui está o que tínhamos a dizer, ao lembrarmos de novo a poesia, por, justificadamente, excluirmos da cidade uma arte desta espécie. Era a razão que a isso nos impelia. Acrescentemos ainda, para ela não nos acusar de uma tal ou qual dureza e rusticidade, que é antigo o diferenciado entre a filosofia e a poesia. (...) Mesmo assim, diga-se que, se a poesia imitativa voltada para o prazer tiver argumentos para provar que deve estar presente numa cidade bem governada, a receberemos com gosto, pois temos consciência do encantamento que sobre nós exerce; mas seria impiedade trair o que julgamos ser verdadeiro. Ou não te sentes também seduzido pela poesia, meu amigo, sobretudo quando a contemplas através de Homero? (PLATÃO, 1993, p. 475-476).

Aristóteles, o outro grande pilar da filosofia, na *Poética*, também tratou dessa relação (embora de modo diferente). Para ele, a arte passa a ser vista como atividade fabricadora, afirmativa, autônoma:

Se ela repete ou imita, o que repete não é um objeto, mas um processo: a *mimesis* produz do mesmo modo como a natureza produz, com meios análogos, com vista a dar existência a um objeto ou a um ser; a diferença se deve ao fato de que esse objeto será um artefato, que esse ser será um ser de *ficção*. (CAUQUELIN, 2005, p. 61).

Assim, a arte produz um ser de ficção e, exatamente por isso, sua preocupação é com o *verossímil*, não com a verdade. Mas, para Aristóteles, isso não tem uma conotação negativa (como para Platão), ela (a arte), dessa maneira, “completa” a natureza, a “engrandece”, acrescentando às coisas como elas são uma grande quantidade de possibilidades:

Pelas precedentes considerações se manifesta que não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa... – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso, a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. (ARISTÓTELES, 1987, p. 209).

Mas, se para Aristóteles, a poesia é mais filosófica do que a história, não devemos nos deixar enganar, pois, “os universais poéticos são quando muito análogos verossímeis aos universais lógico-metafísicos que sustentam a lógica aristotélica” (ARAÚJO, 2001, p. 121). Portanto, podemos afirmar que seja na concepção platônica, ou na concepção aristotélica, a relação entre arte, verdade e ontologia² é – no mínimo – complexa, para não dizer antagônica. Serão eles os grandes pilares da tradição que percorre praticamente toda a história ocidental, segundo a qual o domínio da verdade só pode ser alcançado pela razão demonstrativa, pelo *logos apodeitikos*, pelo discurso filosófico e científico: “no ocidente, a força reveladora da palavra esteve sempre relacionada ao seu poder de tradução racional, inteligível, da verdade” (VIEGAS, 2009, p. 327). Para isso, Platão travará uma batalha intensa e ruidosa contra as outras formas discursivas da *Pólis*, contra os oradores políticos, contra os retóricos, contra os sofistas, contra os poetas; enfim, contra todos os que “se aproveitam da sedução da linguagem para adquirir poder, mas, na verdade, não conhecem nada de real” (GAGNEBIN, 2001, p. 21). Somente o *logos apodeitikos* – linguagem e razão demonstrativa – “não se deixa levar nem pela beleza das aparências, nem pela beleza das palavras, mas rasga o véu das aparências e das palavras para revelar a essência” (GAGNEBIN, 2001, p. 22).

Com o advento da modernidade (a partir do século XVII) – entendida como um projeto de sociedade e de mundo, associado a uma classe histórica, a burguesia – a predominância de uma racionalidade cada vez mais instrumental, própria da ciência moderna, produziu impactos em todas as áreas da vida humana:

O turbilhão da vida moderna tem sido alimentado por muitas fontes: grandes descobertas nas ciências físicas, com a mudança da nossa imagem do universo e do lugar que ocupamos nele; a industrialização da produção, que transforma conhecimento científico em tecnologia, cria novos ambientes humanos e destrói os antigos, acelera o próprio ritmo de vida, gera novas formas de poder corporativo e de luta de classes; descomunal explosão demográfica, que penaliza milhões de pessoas arrancadas de seu habitat ancestral, empurrando-as pelos caminhos do mundo em direção a novas vidas; rápido e muitas vezes catastrófico crescimento urbano; sistemas de comunicação de massa, dinâmicos em seu desenvolvimento, que embrulham e amarram, no mesmo pacote, os mais variados indivíduos e sociedades; Estados nacionais cada vez mais poderosos, burocraticamente estruturados e geridos, que lutam com obstinação para expandir seu poder;

² A palavra *ontologia* está sendo tomada aqui em seu sentido mais amplo, ou seja, como “estudo do ser”. Mais precisamente, no sentido heideggeriano de “o pensamento da verdade do Ser”.

movimentos sociais de massa e de nações, desafiando seus governantes políticos ou econômicos, lutando por obter algum controle sobre suas vidas; enfim, dirigindo e manipulando todas as pessoas e instituições, um mercado capitalista mundial, drasticamente flutuante, em permanente expansão. (BERMAN, 1986, p. 16).

Esse projeto – a modernidade – foi levado a cabo historicamente pela “revolução científica” do século XVII, pela “revolução industrial” do século XVIII e pelas “revoluções burguesas” do final do século XVIII e início do século XIX. A partir dele, a nossa sociedade e as nossas vidas foram sendo estruturadas e organizadas, cada vez mais, pela predominância da ciência e da tecnologia, pelo sistema de produção capitalista, e pelo estado liberal burguês. E, num primeiro momento, ela (a modernidade) se apresentou como emancipadora da humanidade: a ciência nos libertaria das nossas ignorâncias, dos nossos preconceitos, das nossas superstições, e, ao mesmo tempo, através do desenvolvimento tecnológico, nos daria um controle e um domínio cada vez maior sobre a natureza; o capitalismo nos libertaria da escassez, produzindo em larga escala e, dessa maneira, gerando uma abundância e um acesso praticamente universal a uma gama variada de bens e produtos; o estado liberal nos libertaria da arbitrariedade e dos desmandos dos reis e da aristocracia, além de estabelecer, pela universalidade das leis, uma maior equidade, um Estado mais justo. Mas, como se evidencia pela citação anterior do Marshall Berman, logo o caráter contraditório e conflituoso da modernidade transparece. Ao poucos, o homem ocidental foi percebendo que a ciência não só não resolveria todos os problemas humanos, como estava gerando novos problemas e dilemas, como as armas de destruição em massa, o excesso de especialização e a perda de referenciais mais amplos, a degradação sistemática da natureza. Que o capitalismo e os processos de industrialização também estavam gerando concentração de renda, alienação do trabalhador, exploração, individualismo exacerbado, competição desenfreada, consumismo, etc. Que o Estado liberal se apresenta como igualitário (perante a lei e em termos de direitos) apenas do ponto de vista formal, que representa uma forma de controle cada vez maior sobre os indivíduos, etc. De maneira que a sensibilidade do homem moderno fica indelevelmente marcada pela atmosfera “de agitação e turbulência, aturdimiento psíquico e embriaguez, expansão das possibilidades de experiência e destruição das barreiras morais e dos compromissos pessoais, auto-expansão e autodesordem, fantasmas na rua e na alma (...)” (BERMAN, 1986, p. 18).

E é por isso que, a partir da segunda metade do século XIX, não só a modernidade e as formas de vida por ela engendradas, mas a própria tradição racionalista ocidental sofrerá os seus primeiros abalos:

A descrença no poder iluminador do conceito, na sua capacidade de expressão inteligível do ser e de apreensão do absoluto, começa a abalar a tradição racionalista a partir de fins do século XIX. Uma consciência trágica da existência retoma o tema da separação entre homem e mundo, assim como entre homem e homem, e considera a inutilidade das palavras para traduzir a incomensurabilidade do enigma do ser... O grande porta-voz dessa descrença, Nietzsche, no fim do século XIX, criticou implacavelmente a tradição racionalista e sua postulação do conceito como expressão inteligível do real. (VIEGAS, 2009, p. 327-328).

Este autor, Friedrich Nietzsche (1844-1900), terá importante papel como desencadeador daquilo que se convencionou chamar de “crise da razão”, pois ele colocará em questão, na sua instigante obra, os conceitos de “pensamento”, “essência”, “razão” e “verdade”, tão caros à tradição racionalista ocidental. E o primeiro erro a ser evitado quando se remete a Nietzsche é tratá-lo como mais um filósofo, conforme nos chama a atenção Gérard Lebrun: “Nietzsche não é um sistema: é um instrumento de trabalho – insubstituível. Em vez de pensar *o que ele disse*, importa acima de tudo pensar *com ele*” (LEBRUN, 1983, p. 38). E o alvo inicial desse pensador é Sócrates, considerado por ele o fundador da *metafísica*:

Se definimos a metafísica pela distinção de dois mundos, pela oposição da essência e da aparência, do verdadeiro e do falso, do inteligível e do sensível, é preciso dizer que Sócrates inventou a metafísica: ele faz da vida qualquer coisa que deve ser julgada, medida, limitada, e do pensamento, uma medida, um limite, que exerce em nome de valores superiores – o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bem...” (DELEUZE, 1985, p. 19-20).

Assim, já em seu primeiro livro, “O Nascimento da Tragédia”, publicado em 1872, Nietzsche já dispara contra o racionalismo inaugurado por Sócrates:

Agora porém a ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível, até os seus limites, nos quais naufraga seu otimismo oculto na essência da lógica. Pois a periferia do círculo da ciência possui infinitos pontos e, enquanto não for possível prever de maneira nenhuma como se poderá alguma vez medir completamente o círculo, o homem nobre e dotado, ainda antes de chegar ao meio de sua existência tropeça, e de modo inevitável, em tais pontos fronteiros da periferia, onde fixa o olhar no inesclarecível. Quando divisa aí,

para seu susto, como, nesses limites, a lógica passa a girar em redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda... (NIETZSCHE, 1992, p. 95).

Ora, nessa passagem, ele mostra como a pretensão de produzir um conhecimento verdadeiro da realidade através de conceitos, juízos e demonstrações esbarra, apesar dos esforços da tradição ocidental, nos seus próprios limites lógicos e frustra-se. E, noutra passagem, completa o seu pensamento:

assim devia ele [Sócrates] perguntar-se – que o não compreensível para mim não é também, desde logo, o incompreensível? Será que não existe um reino da sabedoria, do qual a lógica está proscrita? Será que a arte não é até um correlativo necessário e um complemento da ciência? (NIETZSCHE, 1992, p. 91).

Com isso, Nietzsche contrapõe ao *homem teórico*, que tem a grande ilusão de que seguindo a cadeia de causalidades poderia chegar até aos abismos mais profundos do ser; o *artista*, o qual “a cada desvelamento da verdade, permanece sempre preso, com olhos extáticos, tão-somente ao que agora, após a revelação, permanece velado” (NIETZSCHE, 1992, p. 92). Esse é portador de uma nova forma de conhecimento, o *conhecimento trágico*, “que, mesmo para ser apenas suportado, precisa da arte como meio de proteção e remédio” (NIETZSCHE, 1992, p. 95). A definição do trágico passa, então, a ser uma questão central. A partir dos conceitos de *apolíneo* (sonho) e *dionisíaco* (embriaguez), pulsões (*Triebe*) presentes no interior de cada homem, Nietzsche percebe no trágico a grande expressão da realidade, pois a arte trágica apreende a vida trágica do mundo, e é através da arte que podemos, então, decifrar os abismos, o coração do mundo:

No fenômeno do trágico [Nietzsche] percebe a verdadeira natureza da realidade; o tema estético adquire, a seus olhos, a condição de um princípio ontológico fundamental; a arte, a poesia trágica torna-se para ele a chave que lhe abre a vida essencial (*Wesen*) do mundo. A arte é erigida em *organon* da filosofia, tomada como a via de acesso mais séria, mais autêntica, para a compreensão mais original a que, quando muito, se segue o conceito em segunda posição; sim, a inteligência conceptual só ganha originalidade quando se confia a uma visão mais profunda da arte, quando reflete sobre o que a arte experimenta na criação. (FINK, 1988, p. 17).

Já no seu “Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral”, de 1873, Nietzsche irá aprofundar a sua crítica cultural ao colocar a noção de verdade como foco de seus ataques:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (NIETZSCHE, 1987, p. 34).

Mas é em “Humano, Demasiado Humano”, de 1878/80, que as suas críticas se tornam ainda mais ácidas (assinalando o seu distanciamento em relação a Richard Wagner e Schopenhauer). Nesse livro, ele salienta que pensar é sempre *interpretar*, é sempre *falsificar*, pois “não há fatos eternos: assim como não há verdades absolutas” (NIETZSCHE, 1987, p. 48), de modo que “a coisa em si é digna de uma homérica gargalhada: ela *parecia* tanto, e mesmo tudo, e, propriamente, é *vazia*, ou seja, vazia de significação” (NIETZSCHE, 1987, p. 50). Assim, o *ilógico* é necessário para o homem, pois ele perpassa e está firmemente implantado nas paixões, na linguagem, na religião e em tudo que dá valor à vida. Portanto, a *metafísica*, como ciência voltada para a “substância” e para a “liberdade da vontade”, seria apenas uma ciência “que trata dos erros fundamentais do homem – mas, no entanto, como se fossem verdades fundamentais” (NIETZSCHE, 1987, p. 51).

Embora o próprio Heidegger afirme, no seu texto “Introdução à metafísica”, que a crise do *logos* se inicia já com o próprio Platão e o próprio Aristóteles, podemos dizer que a partir do final do século XIX, Nietzsche à frente, a mesma se acentua e marcará todo o debate filosófico do século XX. Não é por acaso que a linguagem se torna o centro do debate e o objeto de várias abordagens teóricas: semiologia, semiótica, psicolinguística, filosofia analítica, linguística, etc. Mas o que é que estamos chamando de “crise da razão”? De um modo bastante abrangente, podemos dizer, como afirma Marilena Chauí, que significa “a aceitação da perda dos referenciais clássicos da razão: universalidade, necessidade, inteligibilidade do real e da ação humana” (CHAUÍ, 1996, p. 21). Significa o reconhecimento de que o pensamento não é monopólio do discurso filosófico e científico, ou seja, da razão demonstrativa (*logos apodeitikos*).

É nesse contexto que se torna possível uma reaproximação entre filosofia e poesia, sendo que esta – sem se submeter a aquela ou ser por ela tutelada e afiançada – se apresentará como uma (possível) experiência pensante. Um pensar *o* homem e *o* mundo. Como afirma Benedito Nunes sobre a obra de Heidegger:

Pois agora, em Heidegger, é a voz da Poesia que prevalece sem alijar a da Filosofia, convertida em instância interpretativa solícita da primeira, quase uma serva dos textos poéticos escutados. (...) Talvez seja, essa nova atitude hermenêutica, o momento em que a velha querela platônica se reverte num movimento de aproximação compreensiva entre Filosofia e Poesia, essas inimigas fraternas que nem sempre se hostilizaram. (NUNES, 1999, p. 81-82).

Fique claro que esta nossa tentativa e busca de articulação entre literatura e filosofia procura evitar a posição que propõe uma continuidade radical entre as duas, negando, assim, as especificidades de cada uma dessas formas discursivas da nossa cultura, e afirmando a “in-diferença” entre elas. Procura, do mesmo modo, evitar a posição (iniciada por Platão e Aristóteles, como vimos) de distinção de pretensões de verdade irredutíveis. Reconhecendo a especificidade de cada uma, tentaremos mostrar que, entretanto, as fronteiras entre filosofia e literatura não são tão rígidas quanto se parecem, são fronteiras móveis, permitindo um diálogo e uma articulação que, antes de comprometer as suas singularidades ou mesmo de virar um jogo de disputas e subordinação, podem ser bastante profícuos para ambas.

Assim, o nosso filósofo é Martin Heidegger e o nosso poeta é Guimarães Rosa. Pois é nesse contexto que Martin Heidegger produzirá um pensamento instigante sobre a relação entre filosofia e poesia, ou entre poesia (arte) e pensamento. E é, também, nesse contexto que Guimarães Rosa – artífice consciente da necessidade do cuidado com a linguagem – escreverá a sua obra, que podemos chamar de “pensante”:

Guimarães Rosa faz com a palavra um trabalho que lhe permite atingir o que ele próprio chama de o “aspecto metafísico da língua”. No interior de sua criação poética, as significações se desdobram, tornam-se interrogativas e expõem as suas contradições. Ele recupera as palavras em seu poder de expressão do real e também em seu poder de negação e de instauração de outras dimensões da realidade. Sua narrativa está sempre a esbarrar no limite, e é desse limite que o sentido poético de abisma no indizível, como se toda a narração tivesse por finalidade principal apontar para algo que a ultrapassa. A poesia recupera, assim, a realidade na indizível evidência com que ela resplandece através do sentido poético. Guimarães Rosa atinge um nível de reflexividade da linguagem que se encontra latente na expressão poética e é dela indissociado. (VIEGAS, 2009, p. 339).

Vejamos, pois, de modo mais sistemático, como poesia e pensamento se entrelaçam nas obras dos dois.

1.2 Martin Heidegger: pensamento e linguagem poética

Segundo Alain Badiou, “pode-se dizer que, na filosofia, nosso tempo foi marcado, assinado pelo retorno da questão do ser. É por isso que Heidegger o domina” (BADIOU, 1997, p. 28). Assim, seguindo uma abordagem de Deleuze, em “Diferença e Repetição”, ele afirma que de Parmênides a Heidegger, é a mesma voz que se repete: o clamor do ser, ou seja, é a questão ontológica.

Heidegger recoloca a questão ontológica a partir do retorno aos pré-socráticos. O seu ponto de partida é a pergunta sobre o sentido da filosofia. Para que serve a filosofia? A resposta proposta por ele é que ela serve para que perguntemos pela verdade, pela verdade íntima das coisas. Ou seja, a busca da verdade, não é apenas da verdade lógica (isto é, da relação adequada entre sujeito e predicado), mas – sobretudo – ela é ontologia, “discurso sobre o Ser”, “o pensamento da verdade do Ser”, busca da verdade íntima das coisas. Mas, evitemos alguns pré-juízos. Quando Heidegger fala em verdade, ele não a está tratando no sentido da metafísica tradicional. Verdade, aqui, deve ser entendida como o encontro com o nosso sentido existencial mais profundo, que ultrapassa a trivialidade da vida cotidiana. Ele, então, coloca que isso ocorre nos pré-socráticos, resgatando as origens históricas e ontológicas da filosofia:

Voltados para a investigação do *arché* do mundo, os pré-socráticos não formularam aquela pergunta [a pergunta pelo ente], já *experimentavam* o des-velamento do ente, o seu sentido, a sua verdade. Os entes *são*, mas o seu ser não advém de nenhuma afirmação: *dá-se ser*, a compreensão humana já se move na dimensão do próprio mundo... O homem só existe compreendendo. O aparecimento da filosofia como ‘metafísica’, afirmada por Platão e reafirmada por Aristóteles, transforma o mundo em um objeto diante de um sujeito e a verdade permanece na dependência da ‘adequação’ entre os dois termos. Verdade não é mais *criação de sentido*, não é mais *poesia*. Consolida-se, assim, a perda da tragicidade originária do *lógos* grego: a verdade se obscurece, o ser *é esquecido*. (CAMPOS, 1992, p. 15).

Assim, com esse retorno aos pré-socráticos, Heidegger pretende devolver à filosofia a sua dimensão *poética*, mostrando que existe uma fonte comum entre o “*logos* filosófico” e o que Merleau-Ponty chamou de “*logos* estético” (MERLEAU-PONTY, *apud* CAMPOS, 1992, p. 15). E ao fazê-lo, recolocará a questão da relação entre arte e

pensamento, entre arte e verdade; mas o fará de uma maneira bastante original, pois – para ele – a arte é um modo de ser da verdade como “des-ocultação”, como “desvelamento”, como forma de *aparicação do Ser*, como possibilidade de sair do “esquecimento do Ser”.

Para Heidegger, o universo do filósofo e o universo do poeta são duas realidades singulares que se confrontam positivamente, numa atitude dialógica. A poesia corresponde ao campo da metáfora, do indefinido, da criação. A filosofia ao campo da lógica, do conceito, do definido (daí, “definir”). Os filósofos pensam *sobre* o mundo. Os poetas pensam *o* mundo. Os primeiros estão na esfera da *ratio*, do cálculo racional, buscando a verdade lógica, que pode ser entendida como a adequação entre a coisa e a sua representação (nível do ente). Os segundos (poetas) estão na esfera do *logos* (não mais identificado com a razão demonstrativa, ou seja, com o *logos apodeiticos*), da *alethéia*, ou seja, do *desvelamento* (des-ocultar) do ser. Cabe ressaltarmos, pois, que para Heidegger, a Poesia ultrapassa a dimensão do conhecimento lógico, científico, incapaz de compreender o ser em sua mais profunda manifestação no mundo. Essa só pode ser compreendida pela linguagem poética:

Uma obra é poética à medida que é capaz de exercer esse papel fundamental de organização da ideologia, isto é, atuando na e a partir da dimensão secreta da alma de uma época... De onde então, retiro a concepção do poético como instauração de sentido e portanto de verdade. A palavra de Parmênides é poética porque é instauração do ser pela palavra e na palavra. (MARQUES, 1990, p. 122).

Assim, no contexto da “crise da razão”, marcada – sobretudo – pela crítica da “verdade” metafísica, Heidegger colocará a questão da relação entre arte, verdade e ontologia de forma bastante profícua, mostrando que a relação entre arte e verdade se dá exatamente pela mediação da linguagem (*poiesis*), e que a eleição da arte não visa substituir o conhecimento filosófico, mas sim “testemunhar a postura primeira que o homem adota diante do mundo, que é a postura *estética*” (CAMPOS, 1992, p. 17).

Essa posição, que marca o que os comentadores denominam de “segunda fase do pensamento de Heidegger”, marcada por uma “viragem” (*Kehre*, como ele mesmo chamou), por uma “passagem para o poético” (conforme Benedito Nunes), é o que nos interessará mais de perto. Assim, vamos percorrer, a partir de agora, os caminhos de Heidegger a partir de dois de seus textos: “Carta Sobre o Humanismo”, carta dirigida a

Jean Beaufret, em 1946; e “A caminho da linguagem”, composto de ensaios e conferências redigidos e pronunciados na década de 50, sendo publicado em 1959.

A “viragem” no pensamento de Heidegger, a partir de meados de 1930, vai implicar, sobretudo, no repensar da questão da linguagem:

Ser e Tempo se situa na análise da compreensão do ser do eis-aí-ser, quer dizer, concentra-se no aí, enquanto lugar de manifestação do ser. Agora, a consideração se volta para o que possibilita o aí, ou seja, para o próprio ser, enquanto instaura o aí no homem, como aquela clareira onde o ser se manifesta. Como se determina agora, a partir da reviravolta, a relação hermenêutica entre homem e ser? Para Heidegger, a linguagem se revela precisamente como a vinculação do homem com o evento do ser. O evento reúne os homens enquanto ouvintes na linguagem. O ser acontece na linguagem e, agora, aparece com todo o sentido dizer que ela é *a casa do ser*, isto é, o lugar onde o sentido do ser se mostra. É, portanto, na linguagem que o ser, enquanto evento de verdade, se desvela precisamente no acontecer da diferença. (...) o homem é enquanto manifestação do ser, e isso acontece enquanto linguagem. (OLIVEIRA, 1996, p. 215).

No seu breve livro de introdução à vida e ao pensamento de Heidegger, Zeljko Loparic justificará da seguinte maneira as moradas construídas poeticamente por Heidegger:

Destruída a Floresta Negra pela intrusão decorrente da técnica, Heidegger perdeu o lugar em que pudesse se abrigar, viver e escrever. Onde é que ele buscou o refúgio? Na palavra. Aconteceu com ele algo parecido com o que se deu com Fernando Pessoa quando, tendo reconhecido a sua incapacidade de entrar no mundo real, chegou a dizer: “A minha pátria é a língua portuguesa”. Após constatar a ruína dos espaços que lhe eram familiares, Heidegger passou a buscar na linguagem a “casa do ser”, na esperança, talvez insensata, de que pelo menos nesse lugar de todos os lugares, ele pudesse descobrir como morar. (LOPARIC, 2004, p. 29).

Mas o que significa falar em refúgio na palavra? O que significa dizer que a linguagem é a “morada do ser”? Já no início da carta dirigida a Beaufret (“Sobre o Humanismo”), Heidegger coloca a grande questão: “A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem” (HEIDEGGER, 2005, p. 8). Ora, então o ser acontece como fenômeno na linguagem e enquanto linguagem. E se o ser emerge na e enquanto linguagem, ela é o caminho necessário de nosso encontro com o mundo, de modo que estamos envolvidos pela linguagem, em que se dá a clareira do ser. Portanto, aprendemos a nos conhecer, a conhecer os homens e o mundo na medida em que aprendemos a falar. Falar é, dessa maneira, ter o acesso originário ao mundo enquanto

tal: “O homem fala. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra” (HEIDEGGER, 2004, p. 7). A linguagem sendo a casa do ser torna-se, então, a nossa morada, porque somos ser-no-mundo, isto é, nossa compreensão do mundo é, sempre, linguisticamente interpretada: “Enquanto lugar do evento do ser, a linguagem é aquele acontecimento originariamente único, no qual o mundo se abre para nós” (OLIVEIRA, 1996, p. 216).

É a partir dessa perspectiva que Heidegger irá dirigir seus ataques à tradição metafísica ocidental, a partir dos seus primórdios que recuam a Platão e Aristóteles, porque substituiu o pensar, que “deixa-se requisitar pelo ser para dizer a verdade do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 8), pela “interpretação técnica do pensar” (HEIDEGGER, 2005, p. 9), no qual o ser é abandonado como o elemento do pensar, agrilhoando a linguagem através da “Lógica” e da “Gramática”. Em entrevista concedida a Günter Lorenz, um dos seus tradutores para o alemão, Guimarães Rosa tem posição bastante próxima: “(...) eu posso escrever meus livros numa língua própria e disso deduz-se por sua vez que eu não tenho de submeter-me à tirania da Gramática e dos dicionários dos outros” (LORENZ & ROSA, 1974, p. 9) e “O que consideramos hoje em dia língua falada é um monstro morto. A língua serve para exprimir idéias, mas a língua usual exprime só ainda padrões, não idéias. Por isso ela está morta e o que é morto não pode formar idéias” (LORENZ & ROSA, 1974, p. 12). Portanto, fica evidenciado que Rosa e Heidegger percebem os limites do discurso que se deixa engessar pelas exigências lógicas da razão demonstrativa (ou *logos apodeitikos*, como o chamará Aristóteles nos seus escritos sobre lógica). E, não apenas isso, que ambos caminham na direção da aproximação entre literatura e pensamento, ou melhor, poesia e pensamento. E é exatamente neste sentido que também esse filósofo irá dirigir o seu pensamento em direção da palavra poética porque percebeu e se esforçou em mostrar que a objetivação dos problemas humanos, resultante da metafísica transformada em ciência e tecnologia (problema advindo do próprio fundamento grego da cultura ocidental), não é um caminho de libertação, mas sim um perigo a ameaçar, de maneira crescente, o humano como tal:

De que perigo fala Heidegger? Não de mais um perigo, além de tantos outros, mas do *perigo supremo* (*die höchste Gefahr*), que se apresenta sob dois aspectos, na medida em que todo e qualquer objeto só se concerne ao homem como estoque de dados presentáveis, o próprio ser humano encontra-se à beira do abismo, a saber, no ponto de se transformar ele mesmo, em mero estoque de dados mecanicamente

construtíveis. Em segundo lugar, a armação de todas as coisas no interior da racionalidade científica afasta todas as outras maneiras de manifestação ou, como diz Heidegger, de desvelamento. Sobretudo, a armação *controladora* do surgimento de objetos passa a esconder aquele modo de desvelar, próprio da natureza e da arte, que no sentido grego da *poiesis*, sem controlar nada ou ninguém, apenas deixa que as coisas sejam e se manifestem... (LOPARIC, 1996, p. 793).

Tentemos entender o que foi dito. Para ele – Heidegger – a tradição racionalista ocidental (marcada pela metafísica) trata a linguagem como “exteriorização da razão”, do sentido, como *expressão* do pensamento lógico. Essa tradição metafísica transferiu-se para as ciências da linguagem, chegando hoje à concepção tecno-científica da linguagem. Hoje, quando o homem, pela mediação da ciência e da técnica, experimenta o real como objeto, isto é, como algo manipulável e dominado por ele, a linguagem é reduzida à informação, “processo por meio do qual o homem toma conhecimento dos entes, a fim de poder exercer sobre eles o domínio” (OLIVEIRA, 1996, p. 203). Nessa perspectiva, a informação se torna a mediadora do saber necessário à manipulação, e a linguagem se reduz a mero instrumento: “o problema da nossa epocalidade não é ter descoberto a linguagem como informação, mas, antes, ter absolutizado a dimensão instrumental da linguagem humana” (OLIVEIRA, 1996, p. 204). Portanto, a redução da linguagem ao seu caráter instrumental e o seu esvaziamento é, assim, a grande ameaça ao próprio homem: “O esvaziamento da linguagem que grassa, em toda a parte e rapidamente, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da palavra. Ela provém de uma ameaça à essência do homem” (HEIDEGGER, 2005, p. 15). Devemos chamar a atenção para o fato de que, então, quando Heidegger fala em “essência” (e, posteriormente, em “verdade”), ele não atribui a essa categoria o mesmo sentido da metafísica tradicional (da qual é crítico), como algo estático e anterior, marcado pela universalidade e imutabilidade, mas sim como algo que remete à dimensão historial e de linguagem.

Cabe, pois, segundo Heidegger, que o homem encontre o caminho para a proximidade do ser: “somente assim será devolvida à palavra o valor da sua essência e o homem será agraciado com a devolução da casa para habitar na verdade do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 16). Complementa o autor,

Para onde se dirige o “cuidado”, senão no sentido de reconduzir o homem novamente para a sua essência? Que outra coisa significa isto, a não ser que o homem (*homo*) se torne humano (*humanus*)? Deste modo então, a *humanitas* permanece no coração de um tal pensar; pois

humanismo é isto: meditar e cuidar para que o homem seja humano e não desumano, inumado, isto é, situado fora da sua essência. Entretanto, em que consiste a humanidade do homem? Ela repousa na sua essência. (HEIDEGGER, 2005, p. 17).

Nessa busca de uma experiência nova de linguagem, “a fim de encontrar uma morada para a essência do homem” (HEIDEGGER, 2004, p. 10), uma forma de linguagem tem primazia: trata-se da linguagem da *poesia*:

Pensamento e poesia estão a serviço do evento de desvelamento da verdade originária. Nenhum dos dois pode tornar o outro inútil como forma de verdade, pelo contrário, ambos apontam, a partir de si, para sua origem comum: o evento, linguisticamente mediado, da revelação do ser, no qual se revela o ser dos entes. Ora, a tal evento, não se tem acesso imediatamente, mas sempre pela mediação das formas de linguagem: do pensamento e da poesia. A linguagem é, então, uma unidade da diferença, porque guarda os diferentes – pensamento e poesia – em sua unidade. (...) *Heidegger prefere a palavra poética* como a instância que mais claramente nos aproxima do que na linguagem se dirige a nós. É na linguagem poética, acima de tudo, que o mundo emerge como instância das relações em que o homem, desde sempre, está inserido. (...) É por isso que a poesia é antes um *ouvir* do que um dizer, um ouvir do não-falado, mas que é condição de todo o falar. Justamente aí, onde a linguagem comum se sente incapaz de abrir caminho para o ser, aí a palavra do poeta é decisiva. (OLIVEIRA, 1996, p. 218-219).

E é por isso, que para ele, “antes de falar, o homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de, dócil a este apelo, pouco ou raramente algo lhe restar a dizer” (HEIDEGGER, 2005, p. 16), e que, “antes de tornar-se um dizer, ou seja, um pronunciamento, poesia é na maior parte do seu tempo escuta” (HEIDEGGER, 2004, p. 59). Mas, este ponto é importante, ser não é interpretado como presença pura permanente (ontologia clássica), mas como advento, como interpelação, como vinda ao encontro, que se dá ao homem cada vez diferentemente: “Não é o homem o senhor do ser; antes, ele é aquele lugar onde, por meio da linguagem, pomo-nos sob o ser, recebemos, a partir daí, sentido, significação, tarefa. O ser se dá (desvelamento) e ao mesmo tempo se retrai (ocultamento)” (OLIVEIRA, 1996, p. 220). E, “é por isso que o pensar que pensa, penetrando na verdade do ser, é, enquanto pensar, *historial*” (HEIDEGGER, 2005, p. 41). Dessa maneira, o ser não é experimentado como objeto sobre o qual o homem exerce o seu domínio, mas como o evento unitário, de desvelamento e ocultamento, de revelação e de mistério.

Heidegger, desta forma, coloca em questão a filosofia moderna da subjetividade (isto é, a filosofia baseada na representação e na consciência), uma vez que, para ele, “não podemos escolher arbitrariamente o sentido histórico de nosso mundo e de nós mesmos, mas antes *esse sentido se nos dá, nos interpela, nos desafia, nos chama*. Nossa escolha consiste em acolher ou rejeitar o chamado” (OLIVEIRA, 1996, p. 220).

A nossa proposta é acolher o chamado, tendo, então como ponto de partida que o homem é originariamente diálogo, linguagem. Diálogo com o ser, com o sentido originário que historicamente nos interpela. Linguagem poética, lugar da experiência, da escuta e da resposta:

Linguagem é: linguagem. A linguagem fala. Caindo no abismo dessa frase, não nos precipitamos todavia num nada. Caímos para o alto. Essa altura entreabre uma profundidade. Altura e profundidade dimensionam um lugar onde gostaríamos de nos sentir em casa a fim de encontrar uma morada para a essência do homem. (HEIDEGGER, 2004, p. 10).

A linguagem poética em questão (nosso *corpus* de investigação) será o romance *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa, publicado em 1956. Vejamos, a seguir, os motivos.

1.3 Guimarães Rosa: o cuidado com a linguagem

Antonio Candido, no seu texto “O Sertão e o Mundo”, publicado originalmente em 1957, apenas um ano após o lançamento da obra, salienta o vigor, a beleza e a riqueza de *Grande Sertão: Veredas*. Vejamos:

[na] extraordinária obra-prima, *Grande Sertão: Veredas*, há de tudo para quem souber ler, e nela tudo é forte, belo, impecavelmente realizado. Cada um poderá abordá-la a seu gosto, conforme o seu ofício: mas em cada aspecto aparecerá o traço fundamental do autor: a absoluta confiança na capacidade de inventar. (CANDIDO, 1974, p. 4).

Assim, para ele, a primeira coisa que se evidencia nessa obra é sua vocação plurisêmica e a sua abertura à prática interpretativa de caráter interdisciplinar. Vocação e caráter que foram amplamente explorados ao longo dessas mais de cinco décadas de

leituras e leitores variados (cf. LIMA, 2000). O que não significa, evidentemente, o seu esgotamento, mas, ao contrário, só vem “reafirmar a inesgotabilidade dos sentidos atribuíveis à sua narrativa e a inexequibilidade de qualquer interpretação que pretenda colocar um ponto final na viagem iniciada por seus leitores” (LIMA, 2000, p. 587). Bem mais recentemente, Marli Fantini também irá acentuar essa multiplicidade de leituras possíveis da obra rosiana:

São múltiplos os focos temáticos e estruturais que permeiam as leituras da obra rosiana: o caráter inovador da linguagem, as fronteiras, as terceiras margens, a errância do sujeito, de espaços e temporalidades, a presença da música, a proliferação de imagens, o sertão e o mundo, a política, a história, os mitos, o cabalismo, a transcendência, as travessias, a relatividade e tensão entre diferenças, as figuras femininas, a truculência dos jagunços, os estrangeiros, Deus e o diabo. (FANTINI, 2008, p. 11).

Um importante levantamento dessas leituras é realizado por Rachel Esteves Lima, no seu texto “As veredas trilhadas pelos leitores de Rosa”. A primeira coisa para a qual ela chama a nossa atenção é que há, desde a década de 50 (século passado), uma predominância das análises centradas na imanência da linguagem rosiana, “fundamentadas em correntes como o *new criticism*, a estilística, o formalismo russo, a fenomenologia e o estruturalismo” (LIMA, 2000, p. 585). Uma das exceções seria a tese de Walnice Nogueira Galvão, publicada em 1974, com o título “As formas do falso”, que faz uma leitura sociológica da obra, tentando articular o texto e o contexto por ele representado.

Tendo como base as pesquisas realizadas nos cursos de pós-graduação em literatura, a autora se centra nas instituições que mais produziram pesquisas sobre a obra de Guimarães Rosa. A que mais produziu (sobretudo nos anos 70), segundo ela, foi a UFRJ. No período de 1970 a 1997, sempre conforme a autora, praticamente todas as teses sobre Guimarães Rosa defendidas nessa universidade apresentam como suporte teórico a *fenomenologia* e a *psicanálise*, “correntes de pensamento apropriadas à experiência subjetiva e à ontologização da literatura” (LIMA, 2000, p. 586). A grande referência seria a fenomenologia heideggeriana. De modo que,

Compreendida como uma *viagem*, uma *odisséia* ou uma *travessia*, a crítica fenomenológica se propõe resgatar a experiência originária da obra de Guimarães Rosa, sem recorrer a elementos externos ao texto, o que a leva, muitas vezes a recair num processo de mimetização da linguagem do escritor. (LIMA, 2000, p. 586).

Para ela, na USP, PUC-RJ e UFMG, nos anos 70, nota-se o predomínio da *análise textual*. Aspectos diversificados são salientados, como a ludicidade da linguagem, o caráter mítico do discurso, a marca do insólito, a presença da ambiguidade etc. Lima chama a atenção para a crítica feita por Alfredo Bosi, no livro “História concisa da literatura brasileira”, a essas análises, ao denunciar a permanência das mesmas no nível da “abstração” e do “transcendentismo formal”, ao não compreenderem “os aspectos míticos e poéticos da obra de Rosa como dimensões de uma cultura historicamente situada” (LIMA, 2000, p. 586).

As mudanças mais significativas nesse panorama começam a ocorrer, segundo a autora, a partir da década de 80, sobretudo nas teses defendidas na USP, UFMG, PUC-RJ e UNICAMP: “Após a euforia estruturalista, o retorno do autor à cena de leitura, a difusão da história das mentalidades e dos textos benjaminianos que colocam em evidência o conceito de alegoria...” (LIMA, 2000, p. 586). Com base no acervo de Guimarães Rosa, preservado pelo Instituto de Estudos Brasileiros da USP, predominam nesta instituição, os trabalhos de *crítica genética*. No final dos anos 80, na PUC-RJ, começam a ser defendidas teses baseadas na *estética da recepção*,

seja para exaltar o caráter não documental da obra de Rosa, seja para questionar o conceito de literariedade, através das teorias construtivistas empenhadas em comprovar que a canonização de uma obra não depende de seus fatores intrínsecos, mas da ação de todas as instâncias participantes do sistema literário. (LIMA, 2000, p. 586-587).

A autora finaliza, colocando que, nos anos 90, há uma revitalização da *perspectiva comparativista*, partindo da concepção da história como construção analógica e não como reprodução factual. A outra novidade seria a emergência de estudos sobre o papel desempenhado pelas minorias – loucos, mulheres e crianças –; e sobre “o conceito de nação que se depreende de sua obra, assim como a recuperação da cultura popular e de gêneros antes não contemplados pela crítica literária” (LIMA, 2000, p. 587).

Fica razoavelmente claro, para nós, que Rachel Esteves Lima tem uma posição bastante crítica com relação às leituras que enfatizam a questão da linguagem e a autonomia do texto literário, demonstrando a sua simpatia pela leitura de Walnice Galvão e pela crítica de Alfredo Bosi. Mas já Luiz Claudio Vieira de Oliveira, no seu

texto “Guimarães Rosa, recepção, crítica e semiose”, toma uma posição bastante diferente.

Para ele, “a expectativa geral, de leitores e críticos, é a de encontrar a correspondência entre o texto ficcional e determinados elementos, do real, que lhe teriam dado origem” (OLIVEIRA, 2000, p. 371). No *Grande Sertão: Veredas* há essas “marcas” do real ao longo do texto (reconhece ele), e seria exatamente por isso que há toda uma leitura de caráter sociológico que explorou isso fartamente.

Segundo ele, “é notória a preocupação de Guimarães Rosa em documentar-se, anotando tudo minuciosamente...” (OLIVEIRA, 2000, p. 373-374). Entretanto – salienta – essa busca de material não deve ser confundida com a intenção de realismo e documento. Pois, o autor passa esse material coletado para o registro ficcional. Daí sua crítica a leitores da obra rosiana, como Fernando Correia Dias e Alaor Barbosa, que supervalorizam o aspecto sociológico de sua obra, e a tratam como um documento. Conclui este autor/leitor:

Mesmo que a crítica procure fazer corresponder a obra a um real, a um referente externo não vai consegui-lo. A crítica, do mesmo modo que a obra rosiana, cria novas significações à medida que se lê e lê a obra de Guimarães Rosa. Cada texto crítico incorpora leituras anteriores, num trabalho permanente de citação e de metalinguagem, fazendo com que o texto ficcional seja diferente após cada leitura, num procedimento de semiose infinita, cada interpretante sendo traduzido por um novo interpretante. O real acaba por ser aquilo que ficção e crítica criaram através de palavras. (OLIVEIRA, 2000, p. 375).

Assim, há uma multiplicidade de caminhos a seguir, quando se trata de analisar a obra rosiana. A vereda por nós trilhada será a de mostrar que o cuidado com a linguagem em Rosa transcende a própria linguagem, e se transforma em uma experiência pensante. Sigamos juntos.

Voltando ao texto de Antonio Candido (início deste subcapítulo), o mesmo salienta aquilo que praticamente todos os comentadores não cansam de admirar: a invenção, a poética dessa grande obra de Guimarães Rosa. Para ele, “tudo se transformou em significado universal graças à invenção, que subtrai o livro da matriz regional, para fazê-lo exprimir os grandes lugares comuns, sem os quais a arte não sobrevive” (CANDIDO, 1974, p. 4).

Ainda mais enfático é Augusto de Campos. Devemos lê-lo:

“O verdadeiro romance se passa entre Joyce e a linguagem”, escreveu o crítico Harry Levin, a propósito do *Finegans Wake*. Cremos que se poderia aplicar a mesma observação ao *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa. Não se quer com ela minimizar a ‘mensagem’ de tais obras. Mas acentuar que os grandes conteúdos do *Grande Sertão*, como os de Joyce, se resolvem não só *através da, mas na linguagem*. Esta não é mais um animal doméstico atrelado ao veículo da ‘estória’, indiferente aos seus conteúdos. Identifica-se, isomorficamente, às cargas de conteúdo que carrega, e passa a valer, ao mesmo tempo, como texto e como pretexto, em si mesma, para a invenção estética, assumindo a iniciativa dos procedimentos narrativos. (CAMPOS, 1974, p. 4).

Vamos ao texto. O seu início é bastante conhecido:

- Nonada. Tiros que o senhor ouviu foram de briga de homem não, Deus esteja. Alvejei mira em árvores no quintal, no baixo do córrego. Por meu acerto. Todo dia, isso faço, gosto; desde mal em minha mocidade. Daí, vieram me chamar. Causa dum bezerro: um bezerro branco, eroso, os olhos de nem ser – se viu –; e com máscara de cachorro. Me disseram; eu não quis avistar. Mesmo que, por defeito como nasceu, arrebicado de beijos, esse figurava rindo feito pessoa. Cara de gente, cara de cão: determinaram – era o demo. Povo prascóvio. Mataram. Dono dele nem sei quem for. Vieram emprestar minhas armas, cedi. Não tenho abusões. O senhor ri certas risadas... Olhe: quando é tiro de verdade, primeiro a cachorrada pega a latir, instantaneamente – depois, então, se vai ver se deu mortos. O senhor tolere, isto é o sertão. (ROSA, 1988, p. 1).

A narrativa – que irá se estender por mais de quinhentas páginas – não é linear, mas na forma de fluxo de memória: “Hem? Hem? Ah. Figuração minha, de pior pra trás, as certas lembranças” (ROSA, 1988, p. 4); “Mas aí, eu estava contando” (ROSA, 1988, p. 30); “Ou conto mal? Reconto” (ROSA, 1988, p. 49); “Sei que estou contando errado, pelos altos. Desemendo. Mas não é por disfarçar, não pense” (ROSA, 1988, p. 82); “Vemos voltemos...” (ROSA, 1988, p. 274). E a sua linguagem – invencionice do autor – é, tal qual a vida, muito misturada: um amálgama de neologismos, arcaísmos, de termos plurilíngües. A palavra que abre a obra, “Nonada”, é um bom exemplo dessa inventiva e rica experiência (de linguagem). Nas diversas leituras, o termo é tido ora como substantivo: “o nada”, “coisa alguma”, “ninharia” (que é o que aparece no dicionário *Aurélio*); pronome: “nada”; advérbio: “em nenhum lugar”, “em parte alguma”, “no nada”; predicação: “algo não é coisa alguma”, “isso não é nada”, “algo é nada”. Nada melhor para introduzir o leitor no jogo do autor, um jogo de linguagem: “Nonde nada eu não disse” (ROSA, 1988, p. 330) ou “O senhor nonada conhece de mim” (ROSA, 1988, p. 527); jogo marcado pela indeterminação, pelas múltiplas

possibilidades de interpretação, que somente a ficção, o texto literário/poético é capaz de atingir em sua plenitude. De acordo com Alfredo Bosi,

Toda voltada para as forças virtuais da linguagem, a escritura de Guimarães Rosa procede abolindo intencionalmente as fronteiras entre narrativa e lírica, distinção batida e didática, que se tornou, porém, de uso embaraçante para a abordagem do romance moderno. *Grande Sertão: Veredas* e as novelas de *Corpo do Baile* incluem e revitalizam recursos da expressão poética: células rítmicas, aliterações, onomatopeias, rimas internas, ousadas mórnicas, elipses, cortes e deslocamentos de sintaxe, vocabulário insólito, arcaico ou de todo neológico, associações raras, metáforas, anáforas, metonímias, fusão de estilos, oralidade. (BOSI, 2001, p. 430).

“Nonada”. Assim, como a esfinge na entrada da Tebas mítica, essa palavra se apresenta com uma ameaça que leva muitos leitores a simplesmente desistirem da caminhada que apenas se iniciara: “decifra-me ou devoro-te”. O que torna inevitável a lembrança de famoso poema do Drummond:

(...)
Chega mais perto e contempla as palavras.
Cada uma
Tem mil faces secretas sob a face neutra
E te pergunta, sem interesse pela resposta,
Pobre ou terrível, que lhe deres:
Trouxeste a chave? (ANDRADE, 2001, p. 118).

Experiência radical, da qual Guimarães Rosa tinha completa consciência como artífice:

Primeiro, há meu método de que eu utilizo cada palavra como se ela acabasse de nascer; através do qual eu libero a palavra das impurezas da linguagem falada e a reduzo ao seu sentido original. Por isso, e este é o segundo elemento, eu incluo na minha dicção certas particularidades dialéticas da minha região que não são linguagem de literatura, porque estas particularidades são ainda originais, não gastas, e quase sempre caracterizadas por uma grande sabedoria idiomática. E depois, como autor do século XX, eu tenho naturalmente de lidar com a língua que nasceu sob a influência da ciência moderna e que também representa uma espécie de dialeto. Além disso, tenho à minha disposição esta língua magnífica já quase esquecida, o velho português dos eruditos, dos poetas daquela época dos escolásticos da Idade Média, tal como se falou, por exemplo, em Coimbra. E assim por diante, poderiam ser citados ainda muito mais, mas isso nos levaria demasiado longe. De todos os modos, eu tenho de compor tudo isso, tenho de, se se pode dizer assim, “compensar”, e é assim que nasce minha língua. E quero frisar, que ela foi fundida de

elementos que não são minha propriedade privada, mas estão à disposição de todos os outros da mesma maneira. (LORENZ & ROSA, 1974, p. 11).

Mas experiência que é – também – uma experiência de pensar: “Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorseços, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular idéia” (ROSA, 1988, p. 3). Experiência de um *logos* (poético ou *estético*) capaz de *desvelar* a própria condição humana: “a experiência singular, contingente, de Riobaldo encarna a universalidade da condição humana” (VIEGAS, 2009, p. 341). Dessa forma, se toda experiência é particular, e o é, ao relatar as experiências de Riobaldo, a sua travessia; o autor (Guimarães Rosa) – através da alquimia que só a criação poética permite – faz com que as “veredas” trilhadas por esse personagem terminem por compor um “grande sertão”:

De maneira mais geral, a poesia é então a arte que permite tornar o pensamento suportável. Não é a arte de pensar pela linguagem a individualidade nua e única, mas, ao contrário, uma arte que toma por objeto o conceito mais geral e mais amplo (o mundo, a infinidade dos mundos), o conceito mais universal, porque se dirige a todos os homens sem exceção, à condição humana em geral, e quer tornar esse conceito sensível, visível, palpável. (...) Dito em outras palavras: há poetas que povoam o vazio de corpos singulares, há outros... que abarcam num só olhar os mundos infinitos dos corpos no vazio. (WOLFF, 2005, p. 81).

Ora, já no início do seu “A caminho da linguagem”, o filósofo Martin Heidegger é enfático:

O homem fala. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. Costuma-se dizer que por natureza o homem possui linguagem. Guarda-se a concepção de que, à diferença da planta e do animal, o homem é o ser vivo dotado de linguagem. Essa definição não diz apenas que, dentre muitas outras faculdades, o homem também possui a de falar. Nela se diz que a linguagem é o que faculta o homem a ser o ser vivo que ele é enquanto homem. Enquanto aquele que fala, o homem é: homem. Essas palavras são de Wilhelm von Humboldt. Mas ainda resta pensar o que se chama assim: o homem. (HEIDEGGER, 2004, p. 7).

A nossa atenção deve se voltar para o final da citação acima: “Mas ainda resta pensar o que se chama assim: o homem”. Para nós, então é exatamente essa a tarefa a que João Guimarães Rosa se propõe na sua grande obra, *Grande sertão: Veredas*. Ou seja, “a idéia mais insistente em *Grande Sertão: Veredas* parece ser a de que a vida é uma travessia que coincide com a procura do ‘homem humano’” (BISHOP-SANCHEZ, 2000, p. 343). Ou, “no romance de Guimarães Rosa, iremos nos deter na travessia do conflituoso Riobaldo em busca do auto-conhecimento e de respostas para as questões que ele coloca sobre a vida, seu estar no mundo e o sentido da sua travessia no rio da existência” (ALVES, 2000, p. 424). Ou, ainda, “seja visto como tropo da imensa parábola da vida humana, pois é isso que o *Grande Sertão: Veredas* de fato é, em sua plenitude” (ROCHA, 2000, p. 731).

Concluimos que, embora remeta a aspectos geográficos, históricos, sociológicos e políticos; o que sobressai é que o grande sertão é muito mais amplo do que essas fronteiras podem delimitar: “o sertão está em toda a parte” (ROSA, 1988, p. 1), “o sertão é do tamanho do mundo” (ROSA, 1988, p. 60), “sertão: é dentro da gente” (ROSA, 1988, p. 270). O sertão rosiano — forjado num trabalho de linguagem de grande invenção e riqueza — se apresenta como experiência “mitopoética” da própria condição humana. Por isso a presença tão forte de hibridismo (cf. FINAZZI-AGRÒ, 2001), da ambivalência e ambiguidade (cf. GALVÃO, 1972), da diluição de fronteiras (cf. SCARPELLI, 2000). Através da sua narrativa poética, Riobaldo é impelido rumo às dobras e desdobras da existência humana, dobras que impossibilitam a demarcação de fronteiras. Porque a própria condição humana é marcada pela ambiguidade, pela complexidade, pela falta de sentido (cf. FINAZZI-AGRÒ, 2001).

O que propomos, então, é que esse “pensar” (mas pensar a partir da *poesia*) sobre a condição humana, em Guimarães Rosa, só pode ser realmente compreendido nos moldes de uma ontologia fenomenológica, como a proposta por Heidegger. Aproximação esta que o próprio Rosa reconhece:

A língua é a única porta para a eternidade, mas infelizmente ela está oculta debaixo de montanhas de cinza. Daí, eu tenho de tirá-la. Porque ela é expressão da vida, eu sou responsável para com ela... Isso soa a Heidegger, não é? Ele construiu toda uma filosofia estranha baseada no seu sentimento para com a língua, mas eu acho que ele teria feito melhor em se contentar com a língua. (LORENZ & ROSA, 1974, p. 11).

Tentemos, a partir do próximo capítulo, mostrar como essa possibilidade de aproximação entre Rosa e Heidegger, ou seja, como a partir da articulação entre filosofia e literatura ou, digamos melhor, pensamento e poesia, pode apontar para esse algo que ultrapassa o registro estético-literário, tornando-se poesia-pensamento, no sentido heideggeriano, sobre a “matéria vertente”. Para finalizar este tópico, um pouco mais das palavras do nosso poeta: “Minha língua e eu somos um casal de amantes, que juntos procriam fervorosamente, mas ao qual se recusou até hoje a benção eclesiástica e científica. Mas como sertanejo, não ligo para a falta de tais formalidades. Minha amante para mim é mais importante” (LORENZ & ROSA, 1974, p. 11).

Capítulo 2

Clareiras nas veredas de Rosa e nos caminhos de
Heidegger: o sertão e o homem humano

“Meu lema é: língua e vida são uma coisa só, quem não faz da língua o espelho da sua personalidade, não vive, e como a vida é uma corrente contínua, um desenvolvimento contínuo, assim a língua deve-se desenvolver continuamente.”

João Guimarães Rosa

“Foi o primeiro desses [livros] que encontrei, de romance, porque antes eu só tinha conhecido livros de estudo. Nele achei outras verdades, muito extraordinárias.”

Riobaldo

“Riobaldo é o sertão feito homem e é meu irmão.”

João Guimarães Rosa

2.1 João Guimarães Rosa e o *Grande Sertão: Veredas*

O nosso autor/poeta, João Guimarães Rosa, nasce em Cordisburgo (MG), no dia 27 de junho de 1908, filho do comerciante e juiz da paz Florduardo Pinto Rosa (seu Fulô) e de dona Francisca Guimarães Rosa (dona Chiquitinha). Dessa origem sertaneja, do sertão norte-mineiro, ele sempre terá orgulho: “Eu sou mesmo, antes de tudo, este ‘homem do sertão’, porque isto não é somente uma constatação biográfica, mas, eu penso isso pelo menos com tanta certeza quanto você, é o ponto de partida de todos os outros” (LORENZ & ROSA, 1974, p. 8).

Já em 1915, ele começa a estudar francês. A atração e facilidade no aprendizado de línguas estrangeiras será uma das marcas da vida de João Rosa. Ao longo dela, aprenderá também inglês, alemão, húngaro, holandês, chinês, russo e romeno; além de “inventar” uma nova língua para traduzir a sua epopeia sertaneja: “Para poder ser feiticeiro da palavra, para estudar a alquimia do sangue do coração humano, a gente tem de provir do sertão” (LORENZ & ROSA, 1974, p. 12).

A partir de 1918, passa a morar com os avós em Belo Horizonte. Depois de breve estada em São João Del Rei, volta à capital, onde é matriculado no Colégio Arnaldo, de padres alemães. Em 1925, com 16 anos, ingressa na Faculdade de Medicina da Universidade de Minas Gerais.

Em 1929 é nomeado funcionário do Serviço de Estatística de Minas Gerais. Paralelamente, dedica-se ao ofício literário. Inscreve quatro contos – *Caçador de camurças*, *Chronos kai anagke* (“Tempo e destino”), *O mistério de Highmore Hall* e *Makiné* – em concurso da revista *O Cruzeiro*. Todos foram premiados e publicados. O autor vai confessar, em entrevista bem posterior, que escrevia preso a modelos alheios, e que sua intenção era ganhar o não desprezível prêmio em dinheiro.

Forma-se, em 1930, no curso de medicina e se casa com Lígia Cabral Penna. Desse casamento, nascerão duas filhas: Vilma e Agnes No ano seguinte, inicia na carreira de médico na pequena cidade de Itaguara, pertencente então ao município de Itaúna (MG). Com a Revolução Constitucionalista de SP, atua como médico voluntário da Força Pública. No ano seguinte, serve em Barbacena como Oficial Médico do 9º Batalhão de Infantaria.

Aprovado em 2º lugar no concurso para o Itamaraty, em 1934, abandona a medicina e inicia a carreira diplomática. Mas dedica-se, cada vez com maior intensidade, à literatura.

Recebe, em 1936, o prêmio de poesia da Academia Brasileira de Letras com o livro *Magma*. Este livro só será publicado em 1997, trinta anos após a sua morte.

Pouco antes de eclodir a segunda guerra mundial, é nomeado cônsul-adjunto em Hamburgo, na Alemanha, onde conhece sua segunda mulher, Aracy Moebius de Carvalho. Junto com Aracy, ajudará vários judeus e perseguidos políticos do regime nazista alemão a deixar a Alemanha com passaportes brasileiros. Fica detido, em 1942, por quatro meses em Baden-Baden, depois que o Brasil rompe relações diplomáticas com o reich de Hitler. Depois que deixa a Alemanha, assume o cargo de secretário da Embaixada em Bogotá, na Colômbia.

Em 1946, publica *Sagarana*, que esgota rapidamente duas edições. É nomeado chefe de gabinete do ministro do Exterior e embarca para Paris como membro da delegação à Conferência de Paz.

Percorre, em 1952, junto com um grupo de vaqueiros, o sertão mineiro, durante dez dias. Participa da viagem o vaqueiro *Manuelzão*, que se tornará personagem de Guimarães Rosa.

Lança, em 1956, *Corpo de Baile*, longos textos poéticos mais tarde desdobrados em 3 volumes: *Manuelzão e Miguilim*, *No Urubuquaquá*, *no Pinhém* e *Noites do Sertão*. Em maio, publica *Grande Sertão: Veredas*, que provoca muita polêmica e recebe vários prêmios. O impacto da publicação dessas obras, no cenário literário brasileiro, faz com que seja candidato, em 1957, a uma vaga na ABL (Academia Brasileira de Letras), mas perde.

A mesma ABL lhe confere, em 1961, o *Prêmio Machado de Assis* pelo conjunto da obra.

Publica, no ano seguinte, *Primeiras Estórias*, uma coletânea de 21 pequenos contos. Assume a chefia do Serviço de Demarcação de Fronteiras do Itamaraty.

Em 1963, é eleito por unanimidade para ocupar uma cadeira na ABL. A data da posse não é marcada.

Em 1967, publica *Tutaméia*. Em 16 de novembro, finalmente toma posse na ABL. Três dias depois, no dia 19, morre vítima de um enfarte.

Tratamos, aqui, *en passant*, da vida de Guimarães Rosa porque ele mesmo propõe uma identificação entre língua e vida. Mas não é apenas isso. Acreditamos que

alguns elementos são reveladores da proposta que defendemos como leitura possível do *Grande Sertão: Veredas*. Na já mencionada entrevista a G. Lorenz, ele diz:

(Rosa) Mas agora já chegamos de novo naquele ponto que indica o momento no qual o homem e sua biografia resultam em algo completamente novo. Sim, fui médico, rebelde, soldado. Foram etapas importantes da minha vida, e, em rigor, a sequência representa um paradoxo. Como médico, conheci o valor místico do sofrimento; como rebelde o valor da consciência; como soldado, o valor da proximidade da morte...

(Lorenz) Deve-se entender isso como uma escala de valores?

(Rosa) Exato, é uma escala de valores.

(Lorenz) E não são esses três conhecimentos no fundo, a espinha dorsal do romance “Grande Sertão”?

(Rosa) São, mas somam-se ainda outros, sobre os quais nós temos ainda de falar também. Mas, em primeiro lugar esses três conhecimentos formaram meu mundo interior, mas para que isso não se torne simples demais, eu desejo logo acrescentar que também a diplomacia, lidar com cavalos, vacas, religiões e línguas, também compuseram o meu mundo. (LORENZ & ROSA, 1974, p. 8).

Guimarães Rosa é um homem do sertão. Ele não escreve sobre o sertão, mas a partir do sertão. E a sua vivência do sertão se deu como criança, que o levou a tomar gosto pela palavra e pela vida autêntica. Que o introduziu nos “mistérios” do sertão. E como médico do interior. Disso lhe veio, como ele mesmo disse, uma profunda experienciación do “sofrimento”, do “valor místico do sofrimento”. A vivência como rebelde e soldado se refere à sua participação na revolução de 1932, como médico do exército. Disso resultou o conhecimento do “valor da consciência” e o “valor da proximidade da morte”. A diplomacia permitiu-lhe a experienciación da consciência como diálogo. Essas experienciaciones – *místico, sofrimento, consciência, morte, diálogo* – estarão presentes não apenas na composição do *Grande Sertão: Veredas*, mas, como veremos, serão elementos-chave na leitura que iremos propor dessa obra.

Passemos do autor à obra em questão.

Portanto, o foco da nossa análise é o *Grande Sertão: Veredas*. Apresentaremos a estrutura geral da obra, salientando alguns pontos que julgamos fundamentais para as discussões que faremos depois. Além disso, queremos já mostrar que a sua importância e beleza reside, sobretudo, na experiência de linguagem que o seu autor realiza. Experiência que, como veremos, dá à obra uma dimensão que transcende ao dado estético, conferindo-lhe um valor universal, e manifestando-se na forma de um “pensar” sobre o homem e a condição humana.

O conteúdo da narrativa de Riobaldo é sobre a sua travessia: os seus amores – Miosótis, Rosa’uarda, a meretriz Nhorinhá, Otacília (que se torna a sua esposa) e Diadorim (sua “neblina”) –; seus encontros – Selorico Mendes, Mestre Lucas, Reinaldo/Diadorim, Joca Ramiro, Medeiros Vaz, Zé Bebelo, Hermógenes, Ricardão, Seô Habão, compadre Quelemém etc –; seus medos: “Cada hora, de cada dia, a gente aprende uma qualidade nova de medo!” (ROSA, 1988, p.72), “O horror que me deu – o senhor me entende? Eu tinha medo de homem humano” (ROSA, 1988, p. 357); suas lutas: “a gente lambia guerra... A gente vinha sobre os rastros deles, dos hermógenes – por matar, por acabar com eles, por perseguir... Às artes que fugiam” (ROSA, 1988, p. 274); suas fugas: “Mas eu sempre um fugidor. Ao que fugi até da precisão de fuga” (ROSA, 1988, p. 159); suas descobertas: “Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende” (ROSA, 1988, p. 271), “Me ensinou um meio-mil de coisas...” (ROSA, 1988, p. 405); suas incertezas e interrogações: “E, mesmo, quem de si de ser jagunço se entrete, já é por alguma competência entrante do demônio. Será não? Será?” (ROSA, 1988, p. 3), “Eu sou é eu mesmo. Diverjo de todo mundo... Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa” (ROSA, 1988, p. 8), “Então, o senhor me responde: o amor assim pode vir do demo? Podera?! Pode vir de um-que-não-existe?” (ROSA, 1988, p. 119), “Ah, tempo de jagunço tinha mesmo de acabar, cidade acaba com o sertão. Acaba?” (ROSA, 1988, p. 144); sua sede de Deus: “Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vai-vem, e a vida é burra” (ROSA, 1988, p. 48), “Que Deus existe, sim, devagarinho, depressa” (ROSA, 1988, p. 300); suas perdas: “e levantei mão para me benzer – mas com ela tapei foi um soluçar, e enxuguei as lágrimas maiores. Uivei. Diadorim!” (ROSA, 1988, p. 530).

Mas o que Riobaldo pretende mesmo com a sua narrativa não é elencar uma sucessão aleatória de fatos passados, para que possa jactar-se dos mesmos, é sim compreender e dar significado à vida e à sua condição de ser vivente: “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” (ROSA, 1988, p. 83); entendendo o existir humano como *travessia*: “Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (ROSA, 1988, p. 52). É por isso que a sentença “viver é muito perigoso” se repete ao longo da narrativa, recorrentemente, como uma espécie de mantra, uma vez que “Travessia perigosa, mas é

a da vida” (ROSA, 1988, p. 479). E é, também por isso, que temos de ter coragem: “O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem” (ROSA, 1998, p. 278). Assim, atentos a esse clamor, vamos ter a coragem de percorrer alguns momentos dessa travessia do nosso herói-jagunço.

A infância de Riobaldo é marcada por um encontro. Curado de uma doença grave, ele vai cumprir uma promessa feita pela sua mãe no porto do Rio-de-Janeiro, rio afluente do São Francisco: “Quem carece, passa o de-Janeiro em canoa – ele é estreito, não estende de largura as trinta braças. Quem quer bandear a cômodo o São Francisco, também principia ali a viagem” (ROSA, 1988, p. 84). Para cumprir a promessa, ele tem de esmolar:

eu carecia de tirar esmola, até perfazer um tanto – metade para se pagar uma missa, em alguma igreja, metade para se pôr dentro duma cabaça bem tapada e breada, que se jogava no São Francisco, a fim de ir, Bahia abaixo, até esbarrar no Santuário do Santo Senhor Bom-Jesus da Lapa, que na beira do rio tudo pode. Ora, lugar de tirar esmola era no porto. Mãe me deu uma sacola. Eu ia, todos os dias. E esperava por lá, naquele parado, raro que alguém vinha. (ROSA, 1988, p. 85).

Porém, certo dia, ele encontra um menino que lhe causa grande impressão: “e era um menino bonito, claro, com a testa alta e os olhos aos-grandes, verdes” (ROSA, 1988, p. 86). Juntos atravessam o São Francisco, o menino demonstrando força e coragem e Riobaldo demonstrando medo, uma vez que não sabe nadar. O menino confessa que também não sabe, mas, que “Carece de ter coragem” (ROSA, 1988, p. 89). Do outro lado, eles são abordados por um rapaz mulato, “mas altado, forte, com feições muito brutas” (ROSA, 1988, p. 90), que tenta molestá-los. O menino engana o rapaz e o coloca em fuga: “Tinha embebido ferro na coxa do mulato, a ponta rasgando fundo. A lâmina estava escorrida de sangue ruim” (ROSA, 1988, p. 91). Desse menino e desse encontro, Riobaldo nunca se esquecerá.

Depois da morte da mãe, “apenas a *Bigri*, era como ela se chamava” (ROSA, 1988, p. 93), Riobaldo vai morar na fazenda São Gregório, do seu padrinho Coronel Selorico Mendes, próximo a Curralinho. Tem boa acolhida: “Queria que eu aprendesse a atirar bem, e manejar porrete e faca. Me deu logo um punhal, me deu uma garrucha e uma granadeira. Mais tarde, me deu até um facão enterçado, que tinha mandado forjar para próprio...” (ROSA, 1988, p. 95). Como não sabia ler, ele é enviado para estudar em Curralinho, com o Mestre Lucas:

Tive mestre. Mestre Lucas, no Currálinho, decorei gramática, as operações, regra-de-três, até geografia e estudo pátrio. Em folhas grandes de papel, com capricho tracei bonitos mapas. Ah, não é por falar: mas, desde o começo, me achavam sofismado de ladino. (...) Tempo saudoso! Inda hoje, apreceio um bom livro, despaçado. (ROSA, 1988, p. 7).

Lá, em Currálinho, mora na casa de um amigo do seu padrinho, Nhô Maroto (cujo nome era Gervásio Lé de Ataíde). Não precisa trabalhar, pois o padrinho pagava todas as despesas. Na escola, Mestre Lucas diz que ele, Riobaldo, daria um professor de mão-cheia e o põe para auxiliá-lo, explicando “aos meninos menores as letras e a tabuada” (ROSA, 1988, p. 96). Enfim, “Currálinho era lugar muito bom, de vida contentada. Com os rapazinhos de minha idade, arranjei companheirice. (...) Aí, namorei falso, asnaz, ah essas meninas por nomes de flores” (ROSA, 1988, p. 96).

Outro acontecimento importante é o seu primeiro contato com o “sistema jagunço”. Logo após voltar para São Gregório, a fazenda é visitada por Joca Ramiro (ou José Otávio Ramiro Bettancourt Marins): “Dele, até a sombra, que a lamparina arriava na parede, se trespunha diversa, na imponência, pojava volume” (ROSA, 1988, p. 98). Este estava acompanhado de dois “jagunções”, seus segundos, Ricardão – que “compunha o ar de um fazendeiro abastado” (ROSA, 1988, p. 98) –, e Hermógenes – “homem sem anjo-da-guarda” (ROSA, 1988, p.98) –. Riobaldo é encarregado pelo seu padrinho de guiar os jagunços até um local onde pudessem descansar e se arrancar, local oculto, “pois que viajavam de noite, dando surpresa e desmanchando rastro” (ROSA, 1988, p. 99). Essa experiência, marcada pelo primeiro encontro com Joca Ramiro, Ricardão, Hermógenes, Alarico Totõe, Alaripe e com quase cem cavaleiros, sertanejos dos mais terríveis, deixa marcas em Riobaldo: “Meu coração restava cheio de coisas movimentadas” (ROSA, 1988, p. 101). Também uma canção cantada por Siruiz, que fala da solidão e da disposição para a luta, não será esquecida.

Riobaldo é retirado da vida de “lordeza” que vivia no São Gregório, por um acontecimento decisivo. Descobre que, na verdade, Selorico Mendes é seu pai:

Mas, um dia – de tanto querer não pensar no princípio disso, acabei me esquecendo quem – me disseram que não era à-toa que minhas feições copiavam retrato de Selorico Mendes. Que ele tinha sido meu pai! Afianço que, no escutar, em roda de mim o tonto houve – o mundo todo me desproduzia, numa grande desonra. Pareceu até que, de algum encoberto jeito, eu daquilo já sabia. (...) Não desesqueitei a cabeça. Ajuntei meus trens, minhas armas, selei um cavalo, fugi de lá.

(...) Virei bem fugido. Toquei direto para o Currálim. (ROSA, 1988, p. 104).

Ao fugir de São Gregório, nunca mais verá novamente o pai. Mas este, entretanto, não deixará de tornar Riobaldo seu herdeiro legítimo: “E era que meu padrinho Selorico Mendes acabara falecido, me abençoando e se honrando, orgulhoso de meus atos; e as duas maiores fazendas ele tinha deixado para mim, em cédula de testamento” (ROSA, 1988, p. 534).

Nas palavras de Riobaldo, Selorico Mendes deixara essas fazendas para ele, por ficar orgulhoso dos seus atos. Então, quais foram esses atos que deixaram orgulhoso o pai de Riobaldo? Travessia. Travessias... Em Currálim, Riobaldo procura o Mestre Lucas e diz que quer começar vida própria, “em Currálim ou adiante” (ROSA, 1988, p. 107). Este o indica como professor para um fazendeiro – Zé Bebelo (ou José Rebelo Adro Antunes): “eu estava pensando que ia dar escola para os filhos dum fazendeiro. Engano. O comum, com Zé Bebelo, virava diferente adiante, aprazava engano. Estudante sendo ele mesmo” (ROSA, 1988, p. 109). Zé Bebelo se dedica aos estudos com afinco: “com menos de mês, Zé Bebelo se tinha senhoreado de reter tudo, sabia muito mais do que eu mesmo soubesse. Aí, a alegria dele ficou demasiadamente” (ROSA, 1988, p. 109-110). Tanta dedicação se devia ao projeto dele de “civilizar” o sertão, de acabar com os jagunços e, também, de se eleger deputado:

– “Sei seja de se anuir que sempre haja vergonheira de jagunços, a sobre-corja? Deixa, que, daqui a uns meses, neste nosso Norte não se vai ver mais um qualquer chefe encomendar para as eleições as turmas de sacripantes, desentando da justiça, só para tudo destruírem, do civilizado e legal!” Assim dizendo, na verdade sentava o dizer, com ira razoável. A gente devia mesmo de reprovar os usos de bandos em armas invadir cidades, arrasar o comércio, saquear na sebaça, barrear com estrumes humanos as paredes das casas do juiz-de-direito, escramuçar o promotor amontado à força numa má égua, de cara para trás, com lata amarrada na cauda, e ainda a cambada dando morras e aí soltando os foguetes! Até não arrobavam pipas de cachaça diante de igreja, ou isso de se expor padre sacerdote nu no olho da rua, e ofender as donzelas e as famílias, gozar senhoras casadas, por muitos homens, o marido obrigado a ver? Ao quando falava, com fogo que puxava de si, Zé Bebelo tinha de se esbarrar, ia até na varanda ou na janela, a apitar o pito, ditar as boas ordens. (...) Dizendo que, depois, estável que abolisse o jaguncismo, e deputado fosse, então reluzia perfeito o Norte, botando pontes, baseando fábricas, remediando a saúde de todos, preenchendo a pobreza, estreando mil escolas. (ROSA, 1988, p. 111).

Zé Bebelo torna Riobaldo seu secretário e, amparado pelas forças do governo, sai pelo sertão afora para cumprir o seu propósito, ou seja, acabar com os bandos de jagunços. Várias batalhas são travadas. Só que, percebe Riobaldo, apesar dos propósitos civilizatórios e de legalidade, Zé Bebelo se impõe é mesmo pela violência e brutalidade, que – em tese – pretendia combater. Riobaldo, então, foge mais uma vez: “Fugi. De repente, eu vi que não podia mais, me governou um desgosto. Não sei se era porque eu reprovava aquilo: de se ir, com tanta maioria e largueza, matando e prendendo gente, na constante brutalidade” (ROSA, 1988, p. 115).

Nesta fuga, sem rumo, depara-se com o bando de Titão Passos, que ia se reunir com outros chefes – Sô Candelário, João Goanhá, Ricardão, Hermógenes – para juntos, sob a liderança de Joca Ramiro, enfrentarem Zé Bebelo e as forças do governo. Fazendo parte desse bando está o menino que conhecera no porto do de-Janeiro, que se nomeia como Reinaldo:

Soflagrante, conheci. O moço, tão variado e vistoso era, pois sabe o senhor quem, mas quem, mesmo? Era o menino! O menino, senhor sim, aquele do porto do de-Janeiro, daquilo que lhe contei, o que atravessou o rio comigo, numa bamba canoa, toda a vida... E ele como sorriu. Digo ao senhor: até hoje para mim está sorrindo. Digo. Ele se chamava o Reinaldo. (ROSA, 1988, p. 118).

Nesta vida, “cheia de ocultos caminhos” (ROSA, 1988, p. 132), esse encontro vai novamente mudar os rumos de Riobaldo. Incapaz de superar o fascínio que desde o primeiro encontro este lhe causara, Riobaldo vai se juntar ao bando, intermediado pelo Reinaldo. Os dois se tornam companheiros inseparáveis, e com Reinaldo, Riobaldo vai aprender muitas coisas, como apreciar a natureza. O companheirismo se torna afeição, e este se torna algo maior:

Mas eu gostava de, dia mais dia, mais gostava. Diga o senhor: como um feitiço? Isso. Feito coisa-feita. Era ele estar perto de mim, e nada me faltava. Era ele fechar a cara e estar tristonho, e eu perdia o meu sossego. Era ele estar por longe, e eu só nele pensava. E eu mesmo não entendia então o que aquilo era? Sei que sim. Mas não. E eu não entender não queria... (ROSA, 1988, p. 125).

Riobaldo sofre com as suas inquietações: o sentimento de ter “traído” Zé Bebelo, por estar, agora, do lado oposto; a razão de ser jagunço; os sentidos da vida e da morte; seu

sentimento crescente pelo Reinaldo... E este lhe confessa que seu verdadeiro nome é *Diadorim*, “*Diadorim – o nome perpetua*” (ROSA, 1988, p. 325):

Pois então: o meu nome, verdadeiro, é *Diadorim*... Guarda este meu segredo. Sempre, quando sozinhos a gente estiver, é de *Diadorim* que você deve de me chamar, digo e peço, Riobaldo...
[...] E ele me deu a mão. Daquela mão, eu recebia certezas. Dos olhos. Os olhos que ele punha em mim... Deu alma em cara. Adivinhei o que nós dois queríamos – logo eu disse – ‘*Diadorim... Diadorim!*’ – com uma força de afeição. Ele sério sorriu. E eu gostava dele, gostava, gostava. (ROSA, 1988, p. 134).

É nessa preparação para a batalha e entre pequenas escaramuças que Riobaldo toma consciência do seu verdadeiro inimigo: Hermógenes. “O Hermógenes, homem que tirava seu prazer do medo dos outros, do sofrimento dos outros. Aí, arre, foi que de verdade eu acreditei que o inferno é mesmo possível” (ROSA, 1988, p. 156). No meio de homens terríveis e maus, “Mas por metade; grande maior metade que seja” (ROSA, 1988, p. 9), Hermógenes – tido como pactário com o Demo – era ruim, ruim; e “gostava de matar, por seu miúdo regozijo” (ROSA, 1988, p. 147). Sua aversão por Hermógenes é tão grande: “havia de ser era se meter um balaço no baixo da testa do Hermógenes?” (ROSA, 1988, p. 146), que ele, Riobaldo, chega a torcer pela vitória de Zé Bebelo: “De repente, eu via que estava desejando que Zé Bebelo vencesse, porque era ele que estava com razão” (ROSA, 1988, p. 147). Então, pensa em largar o bando, mas descobre que não pode abandonar *Diadorim*: “A já, que ia m’embora, fugia. Onde é que estava *Diadorim*? Nem eu não imaginava que pudesse largar *Diadorim* ali. Ele era meu companheiro, comigo tinha de ir” (ROSA, 1988, p. 156). *Diadorim* não o entende, não arreda passo, e nosso herói-jagunço permanece no grupo.

Há grandes combates: “Estrondou. Falavam os rifles e outros: manlixa, grandeira e comblém. Festa de guerra” (ROSA, 1988, p. 182). Mas no fim, Zé Bebelo é derrotado pela jagunçada. E Riobaldo lhe salva a vida duas vezes. Primeiro, quando Zé Bebelo está para ser morto numa peleja final e Riobaldo grita, repetidas vezes, que Joca Ramiro o queria vivo: “Arresto gritei – ‘Joca Ramiro quer esse homem vivo! Joca Ramiro quer esse homem vivo! Joca Ramiro faz questão!...’” (ROSA, 1988, p. 219). Em seguida, durante o famoso julgamento de Zé Bebelo pelos chefes. Nesse julgamento, que foi exigido pelo próprio Zé Bebelo para tentar fugir da mera execução, Riobaldo se destaca pelo uso da palavra: “Dei como um passo adiante, levantei mão e

estalei dedo, feito menino em escola. Comecei a falar” (ROSA, 1988, p. 238). Diz Riobaldo:

– “... A guerra foi grande, durou tempo que durou, encheu este sertão. Nela todo o mundo vai falar, pelo Norte dos Nortes, em Minas e na Bahia toda, constantes anos, até em outras partes... Vão fazer cantigas, relatando a tantas façanhas... Pois então, xente, hão de se dizer que aqui na Sempre-Verde vieram se reunir os chefes todos de bandos, com seus cabras valentes, montoeira completa, e com o sobregoverno de Joca Ramiro – só para, no fim, fim, se acabar com um homem sozinho – se condenar de matar Zé Bebelo, o quanto fosse um boi de corte? Um fato assim é honra? Ou é vergonha?...” (ROSA, 1988, p. 239).

Com a promessa de nunca mais guerrear com jagunços e de ir embora para Goiás, sem poder voltar para Minas ou para a Bahia, enquanto Joca Ramiro vivo for ou der contra-ordem, Zé Bebelo é liberto, contrariando os votos do Hermógenes e do Ricardão.

Os grupos se dispersam e Titão Passos leva seu bando para Tapera Nhã, perto de Guararavacã do Guaicuí: “Aquele lugar, o ar, o ar. Primeiro, fiquei sabendo que gostava de Diadorim – de amor mesmo amor, mal encoberto em amizade” (ROSA, 1988, p. 252). Isto deixa Riobaldo extremamente confuso, perturbado: “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?” (ROSA, 1988, p. 254). Para tentar fugir desse amor, Riobaldo se distancia de Diadorim e busca mulheres: “Nesse meu, caminho fazendo, tirei minha desforra: faceirei, severgonhei. Estive com o melhor de mulheres” (ROSA, 1988, p. 266). Mas algo terrível muda e embaralha novamente os rumos dos acontecimentos: a morte de Joca Ramiro, morto matado pelo Hermógenes, com o apoio do Ricardão. A guerra se reiniciara. Diadorim revela, então, para Riobaldo, que Joca Ramiro era seu pai (de Diadorim). O caminho agora é o caminho da vingança: “Deixamos para trás aquele lugar, que disse ao senhor, para mim tão célebre – a Guararavacã do Guaicuí, do nunca mais” (ROSA, 1988, p. 262).

Apesar do desejo de vingança e da união de vários chefes importantes, Hermógenes e Ricardão conseguem furar o cerco e escapar: “A simples íamos cercar bonito os Judas, não tinham escape. Aindas que se escapassem para o poente, atravessarem o rio, ah, encontravam ferro e fogo: lá estava Medeiros Vaz – o rei dos Gerais” (ROSA, 1988, p. 263) e “Pois eles escapuliram. Passaram perto, légua, quarto-

de-léngua, com toda a sua jagunçama, e não vimos, não ouvimos, não soubemos, tivemos jeito nenhum para cercar e impedir” (ROSA, 1988, p. 264). Para piorar as coisas, vieram os soldados do governo: “Os soldados, soldadesca, tantas tropas. Surgiram de todos os lados, de supetão... Soldados do Tenente Plínio – companhia de guerra. Tenente Reis Leme, outra. E veio depois, com muitos mais outros, um capitão Carvalhais” (ROSA, 1988, p. 264). As tropas vieram para vingar Zé Bebelo. Lutas são travadas: “Matou-se montanha de bons soldados” (ROSA, 1988, p. 265). Riobaldo, Diadorim e o seu grupo fogem da soldadesca entrando e saindo da Bahia umas cinco vezes: “Chegamos até no cabo do mundo” (ROSA, 1988, p. 265). O bando se desfaz em grupos menores para que mais facilmente possam escapar dos soldados: “De mim, vim, com Diadorim, Alaripe, Jesualdo e João Vaqueiro, e o Fafafa” (ROSA, 1988, p. 266). A idéia era se reunirem depois com Medeiro Vaz. Vararam chapadas, vararam o sertão: “Estive nessas vilas, velhas, altas cidades... sertão é o sozinho. Compadre meu Quelemém diz: que eu sou muito do sertão? Sertão: é dentro da gente” (ROSA, 1988, p. 270). Medeiro Vaz tenta chegar até a fazenda de Hermógenes com a finalidade de tornar a sua família refém e, assim, atrair o traidor. Para tanto, têm de atravessar o Liso do Suçuarão, lugar terrível, que não concedia passagem para gente viva:

Só saiba: o Liso do Suçuarão concebia silêncio, e produzia uma maldade – feito pessoa! Não destruí aqueles pensamentos: ir, e ir, vir – e só; e que Medeiro Vaz estava demente, sempre existindo doidante, só agora pior, se destapava – era o que eu tinha rompência de gritar. E os outros, companheiros, que é que os outros pensavam? Sei? De certo nadas e noves – iam como o costume – sertanejos tão sofridos. Jagunço é homem já meio desistido por si... A calamidade de quente! E o esbraseado, o estufo, a dor do calor em todos os corpos que a gente tem. Os cavalos venteando – só se ouvia o resfol deles, cavalaços, e o trabalho custoso de suas passadas. Nem menos sinal de sombra. Água não havia. Capim não havia. (...) Se ia, o pesadelo. Pesadelo mesmo, de delírios. Os cavalos gemiam descrença. Já pouco forneciam. E nós estávamos perdidos. (ROSA, 1988, p. 39-40).

A aventura fracassa. Até um canibalismo involuntário acaba sendo praticado:

Com outros nossos padecimentos, os homens tramavam zuretados de fome – caça não achávamos – até que tomaram à bala, um macaco vultoso, destrincharam, quartearam e estavam comendo. Provei. Diadorim não chegou a provar. Por quanto – juro ao senhor – enquanto estavam ainda mais assando, e manducando, se soube, o corpudo não era bugio não. Não achavam o rabo. Era homem humano, morador, um chamado José dos Alves! Mãe dele veio de aviso,

chorando e explicando: era criatura de Deus, que nu por falta de roupa... Isto é, tanto não, pois ela mesma ainda estava vestida com uns trapos; mas o filho também escapulia assim pelos matos, por da cabeça prejudicado. Foi assombro. (ROSA, 1988, p. 42-43).

Medeiro Vaz envia Riobaldo e Sesfredo para tentar encontrar os outros chefes. Encontram com João Goanhá, que não dá boas notícias: Sô Candelário fora morto em combate, Alípio fora preso e levado para a cadeia, Titão Passos fugira para a Bahia para conseguir escapar dos soldados. Hermógenes e Ricardão tinham resolvido passar o rio em dois lugares, e marchavam para cima de Medeiro Vaz. Todos concordam que Hermógenes é realmente pactário: “Nisso todos acreditavam. Pela fraqueza do meu medo e pela força do meu ódio, acho que fui o primeiro que cri” (ROSA, 1988, p. 53).

Quando encontram o bando, Medeiro Vaz já estava mal. Diadorim revela a Riobaldo que pensou nele todo o tempo: “ele tramava as lágrimas. – ‘Amizade, Riobaldo, que eu imaginei em você esse prazo inteiro...’ – e apertou a minha mão. Avesso fiquei, meio sem jeito” (ROSA, 1988, p. 64-65). Medeiro Vaz acaba morrendo, sob forte chuva, no Marcavão: “Deviam de tocar os sinos de todas as igrejas!” (ROSA, 1988, p. 65). O comando é oferecido para Riobaldo, que não aceita. Alguns jagunços gritam por Reinaldo, mas Riobaldo também discorda. Sob um clima tenso, a chefia termina com Marcelino Pampa, o mais velho, mas de talentos minguados: “A que, o que logo vi, que Marcelino Pampa, por bem do seu dispor, não dava altura” (ROSA, 1988, p. 70). Mas, logo em seguida, ficam sabendo que um moço, homem branco, vindo de Goiás, desceu o rio Paracatu em uma balsa de buriti. Era, claro, Zé Bebelo, acompanhado de cinco cabras urucuianos. Marcelino Pampa concorda que Zé Bebelo se torne o chefe do bando, sob aclamação geral. Ele declara que seu nome por diante vai ser “*Zé Bebelo Vaz Ramiro!*” (ROSA, 1988, p. 78), e se põem no encalço dos assassinos de Joca Ramiro.

Novamente, batalhas: “a gente se fervia – debaixo desses extraordinários de Zé Bebelo – a gente lambia guerra... A gente vinha sobre os rastros deles, dos hermógenes – por matar, por acabar com eles, por perseguir... “ (ROSA, 1988, p. 274). Riobaldo chega a pensar novamente em abandonar a luta, mas o amor por Diadorim o impede: “Mas Diadorim sabia era a guerra. Eu, no gozo da minha idéia, era que o amor virava semvergonhagem... Eu tinha súbitas outras minhas vontades, de passar devagar a mão na pele branca do corpo de Diadorim, que era um escondido” (ROSA, 1988, p. 275).

Eles chegam a um lugar chamado Currais-do-Padre, que “não tinha curral nenhum, nem padre: só o buritizal com um morador” (ROSA, 1988, p. 333). O dono do sítio, que não sabia ler nem escrever, tinha um livro: “*Senclér das Ilhas*”. Riobaldo leva o livro para os seus momentos de descansos: “Foi o primeiro desses que encontrei, de romance, porque antes só tinha conhecido livros de estudo. Nele achei outras verdades, muito extraordinárias” (ROSA, 1988, p. 333).

No afã de se preparar para o derradeiro encontro com Hermógenes, o pactário, Riobaldo irá realizar o grande desafio, uma vez que “Mundo, o em que se estava, não era para gente: era um espaço para os de meia-razão” (ROSA, 1988, p. 275). Ele se dirige para as Veredas Mortas: “Aquilo – era eu ir à meia-noite, na encruzilhada, esperar o Maligno – fechar o trato, fazer o pacto!” (ROSA, 1988, p. 361). Lá, ele desafia Satanás:

A encruzilhada era pobre de qualidades dessas. Cheguei lá, a escuridão deu. Talentos de lua escondida. Medo? Bananeira treme de todo lado. Mas eu tirei de dentro de meu tremor as espantosas palavras... O que eu estava tendo era o medo que ele estava dentro de mim! (...) Trato? Mas trato de iguais com iguais. (...) Arre, quem copia o riso da coruja, o gritado. Arrepiando os cabelos das carnes.

E não conheci arriação, nem cansaço.

Ele tinha que vir, se existisse. Naquela hora, existia. Tinha de vir, demorão ou jajão. (...) E, o que era que eu queria? Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto que eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria – ficar sendo! (...) ‘Deus ou o Demo?’ – sofri um velho pensar. (...) Deus e o Demo! – ‘Acabar com o Hermógenes! Reduzir aquele homem!...’ –; e isso figurei mais por precisar de firmar o espírito em formalidade de alguma razão. (...) ... *O Diabo, na rua, no meio do redemunho...* Ah, ri; ele não. (...) Então, ele não queria existir? Existisse. Viesses! (...) Digo direi, de verdade: eu estava bêbado de meu. (...)

-Lúcifer! Satanás!...

Só outro silêncio. O senhor sabe o que o silêncio é? É a gente mesmo, demais. (...)

E foi aí. Foi. Ele não existe, e não apareceu nem respondeu – que é um falso imaginado. Mas eu supri que ele tinha me ouvido. Me ouviu... Como que adquirisse minhas palavras todas; fechou o arrocho do assunto. (ROSA, 1988, p. 369-372).

Esse acontecimento produzirá mudanças significativas na vida de Riobaldo. Estamos tentados a dizer (poeticamente?) que ele e o amor por Diadorim compõem as duas margens entre as quais corre o rio da sua existência. Os acontecimentos da sua vida que se seguem às Veredas Mortas, deixam sempre no ar a possibilidade de que é a força demoníaca que está por trás deles: ele se torna cada vez mais altivo, falante, zombeteiro. Passa cada vez mais a tomar gosto pelo comando. “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” (ROSA, 1988, p. 373-374).

Aos poucos, a chefia de Zé Bebelo é ameaçada por Riobaldo, como no caso do cavalo do seô Habão. O cavalo dele, animal garboso e indócil, parece obedecer a Riobaldo. Seô Habão fica vermelho, mas acaba por dar de presente o animal, do jeito que estava, para Riobaldo:

Ah, as coisas influentes da vida chegam assim sorrateiras, ladroalmente. Pois Zé Bebelo estava aparecendo ali, e eu atinei, ligeiro, com o que não tinha refletido. Ao que: oferecer e receber um presente daquele, naquelas condições, era a mesma coisa que forte ofender Zé Bebelo. Um dom de tanto quilate tinha de ser para o Chefe. Reconheci, aí, mas não tirei para trás. Não desapeei. É de ver que, conforme em mim, nesses enquantos, eu já devia de estar fitando Zé Bebelo com um certo desprezo. Ia haver o que ia haver, e eu não me importei. Um qualquer chefe de jagunço havia de ter ímpeto de resolver aquilo fatal. (ROSA, 1988, p. 380).

O desfecho é a perda do comando para Riobaldo. Com a chegada de João Goanhá, ele pergunta: quem agora era o chefe? Segundo Riobaldo, “não era de propósito” (ROSA, 1988, p. 383), não era para desafiar ninguém, ele apenas queria saber se o chefe era Zé Bebelo ou João Goanhá. Diante da surpresa deles, Riobaldo repete a pergunta. “E eu – ah – eu era quem menos sabia – porque o Chefe já era eu. O Chefe era eu mesmo! Olharam para mim” (ROSA, 1988, p. 384). Os companheiros terminam por aprovar. Zé Bebelo não aceita permanecer como segundo, dando por encerrada sua experiência de jagunço. Antes de partir, Zé Bebelo lhe dá o nome de Urutu-Branco: “O nome que ele me dava, era um nome, rebatismo desse nome, meu” (ROSA, 1988, p. 386).

Alguns acontecimentos expressam a batalha, desta vez interior, que Riobaldo vivencia entre o impulso de oprimir (e de matar) e o lado bom de sua natureza. Um caso exemplar é o de Constâncio Alves: “Aquele homem merecia punições de morte, eu vislumbrei, adivinhado. Com o poder de quê: luz de Lúcifer? E era, somente sei. A porque, sem prazo, se esquentou em mim o doido afã de matar aquele homem, tresmatado” (ROSA, 1988, p. 415); mas,

Ah, mas, então, do sobredentro de minhas idéias – do que nem certo sei se seja meu – uma minha-voz, vozinha forte demais, de tão fraca,

suministrou um cochicho. Foi. Em tão curta ocasião que teve, essa vizinha me deu aviso. Ah, um recanto tem, miúdos remansos, aonde o demônio não consegue espaço de entrar, então, em meus grandes palácios. No coração da gente, é o que estou figurando. Meu sertão, meu regozijo! Que isto era o que a vizinha dizia: – “Tento, cautela, toma tento, Riobaldo: que o diabo fincou pé de governar tua decisão!...” A Anteguarda que ouvi, e ouvi seteado; e estribei minhas forças energias. Que como? Tem então freio possível? Teve, que teve. Aí resisti o primeiramente. (ROSA, 1988, p. 415).

Constâncio Alves segue o seu caminho, sem sequer se dar conta “que a vida era do tamanho só menos de que um minuto...” (ROSA, 1988, p. 415). Quanto a Riobaldo, coube a indagação: “o demo então era eu mesmo?” (ROSA, 1988, p. 415).

Finalmente, Riobaldo resolve pôr em andamento o seu projeto maior: atravessar o Liso do Suçuarão, realizando a façanha que Medeiro Vaz não foi capaz de realizar: “Só que o sertão é grande ocultado demais. Então, eu ia, varava o Liso, ia atacar a Fazenda dele, com família” (ROSA, 1988, p. 446). Atravessam o Liso, com certa facilidade, em apenas nove dias: “Tudo ajudou a gente, o caminho mesmo se economizava” (ROSA, 1988, p. 448). Apenas um cabra não sobreviveu à travessia: Treciziano. Ele se rebelou contra Riobaldo e morreu na ponta da faca deste. Durante a refrega, Riobaldo vê nele o próprio demo: “Ele era o demo, de mim diante... O Demo!... Fez uma careta, que sei que brilhava. Era o Demo, por escarnir, próprio pessoa!” (ROSA, 1988, p. 452). Mas, conclui depois o próprio Riobaldo, o defunto que restou ali era mesmo do Treciziano.

Hermógenes não estava na fazenda, que foi destruída por Riobaldo e seu bando: “O que se matou e estragou – de gente humana e bichos, até boi manso que lambia orvalhos, até porco magro em beira de chiqueiro. O mal regeu. Deus que de mim tire, Deus que me negocie... À vez” (ROSA, 1988, p. 455). A casa é incendiada e a mulher de Hermógenes, que devia ter sido bonita na mocidade, levada como prisioneira. Como ainda persiste nela sinais de beleza, Riobaldo teme vir a gostar dela como fêmea: “Lembro dessa mulher, como me lembro de meus idos sofrimentos. Essa, que fomos buscar na Bahia” (ROSA, 1988, p. 456).

Riobaldo cada vez mais torna firme a sua chefia. Pareceu-lhe até, que as suas dúvidas de viver tinham sido deixadas de lado.

Grande batalha é travada “nos campos do Tamanduá-tão” (ROSA, 1988, p. 482). Tiroteio feroz. “E o pessoal de Marcelino Pampa apareceu também, surgindo, para

maior mal dos Hermógenes. Matamos neles” (ROSA, 1988, p. 491). Ricardão é acuado, e morto, pelo próprio Riobaldo:

Saiu, deu uns passos. Como vinha, alto, chapéu na cabeça, até meio sorridente. Não se esbugalhava. Assim estivesse pensando que ia ter julgamento? Achei que. E ele não estava ferido. Caminhou mais. Sendo que – e, aí, foi minha idéia? – ah, não; mas vi que Diadorim, de ódio, ia pular nele, puxar faca. Só fiz fim: num tirte-guarte: atirei, só um tiro. O Ricardão arriou os braços, deu o meio do corpo, em bala varado. Como no cair, jogou uma sua perna para lá e para lá. Como caiu, se deitou. Se deitou, conforme não estivesse sabendo que morria; mas nós estávamos vendo que ele já morto já estava. (ROSA, 1988, p. 493).

Em Paredão, arraial de uma rua só, a batalha final. Hermógenes e seu bando atacam de surpresa, surgindo de onde não eram esperados: “Tudo diferente da cartada” (ROSA, 1988, p. 513). Marcelino Pampa cai, alvejado, e morre. Diadorim pede a Riobaldo que ele se posicione no alto de um sobrado: “Aquele sobrado era a torre. Assumido superior nas alturas dele, é que era para um chefe comandar – reger o todo cântão de guerra!” (ROSA, 1988, p. 516). João Goanhá aparece com seus homens, cercando os hermógenes. A vantagem muda de lado. E é de sua “torre”, que Riobaldo, impotente, vê Diadorim e Hermógenes, faca a faca, se enfrentarem em mortal combate: “Querer mil gritar, e não pude, desmim de mim-mesmo, me tonteava, numas ânsias. E tinha o inferno daquela rua, para encurralar comprido... Tiraram minha voz” (ROSA, 1988, p. 526). Quando desperta do seu trespasso, a guerra está ganha e o Hermógenes está morto (pelas mãos de Diadorim). Mas também Diadorim tinha morrido, pelas mãos de Hermógenes: “Diadorim tinha morrido – mil-vezes-mente – para sempre de mim; e eu sabia, e não queria saber, meus olhos marejavam” (ROSA, 1988, p. 528).

Ao lavar o corpo de Diadorim, Riobaldo descobre, para sua surpresa e maior dor, que se trata de uma mulher:

Ela era. Tal que assim se desencantava, num encanto tão terrível; e levantei mão para me benzer – mas com ela tapei foi um soluçar, e enxuguei as lágrimas maiores. Uivei! Diadorim! Diadorim era uma mulher. Diadorim era mulher como o sol não acende a água do rio Urucuia, como eu soluzei meu desespero. (ROSA, 1988, p. 530).

Ela é sepultada no cemitério do Paredão, em campo do sertão. Riobaldo descobre, depois, o batistério, da Matriz de Itacambira, onde se lê: – *Maria Deodorina*

da *Fé Bettancourt Marins*, “que nasceu para o dever de guerrear e nunca ter medo, e mais para muito amar, sem gozo de amor...” (ROSA, 1988, p. 535). As reflexões finais de Riobaldo são: ”Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia” (ROSA, 1988, p. 538).

A partir do roteiro acima delimitado, percebe-se que a longa narrativa de Riobaldo – marcada por idas e vindas, por indagações, por contradições, pelo esforço de se atingir os limites da linguagem – se apresenta não apenas como a tentativa de compreender e dar sentido às suas vivências; mas, sim, apontar para algo que a ultrapassa: “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” (ROSA, 1988, p. 83). É, então, por isso que a experiência de linguagem é tão radical (no sentido originário de ir à raiz, de profundidade) e os temas tão complexos. Salientemos alguns.

Um tema que já se apresenta no início da narrativa é a existência ou não do *diabo*, do *demo*, do mal em si: “Cara de gente, cara de cão: determinaram – era o demo: (ROSA, 1988, p.1). Percorre todo o texto, marcado por uma tensão, sem que se produza uma conclusão final: “Do demo? Não glosa... Em falso receio, desfalcam no nome dele – dizem só: o Que-Diga... Quem muito se evita, se convive” (ROSA, 1988, p. 2); “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. Nenhum! – é o que digo” (ROSA, 1988, p. 3); “Arre, ele está misturado em tudo” (ROSA, 1988, p.4); “E o dito – o Coxo – toma espécie, se forma! Carece de se conservar coragem. Se assina o pacto. Se assina com sangue de pessoa. O pagar é a alma. Muito mais depois” (ROSA, 1988, p. 37); “Ah, então: mas tem o Outro – o figura, o morceirão, o tunes, o cramulhão, o debo, o carochó, do pé-de-pato, o mal-encarado, aquele” (ROSA, 1988, p. 263); “... *O Diabo, na rua, no meio do redemunho...*” (ROSA, 1988, p. 371); “O pacto nenhum – negócio não feito. A prova minha, era que o Demônio mesmo sabe que ele não há, só por só, que carece de existência” (ROSA, 1988, p. 413); “... o demo então era eu mesmo? Desordenei quase, de minhas idéias” (ROSA, 1988, p. 415); “Será – mal pergunto eu ao senhor – que viajei este sertão com o Outro sendo o meu sócio? Vá retro!” (ROSA, 1988, p. 425); “O que era para haver, se houvesse, mas que não houve: esse negócio. Se pois o Cujo nem não me apareceu, quando esperei, chamei por ele? Vendi minha alma algum? Vendi minha alma a quem não existe? Não será o pior?...” (ROSA, 1988, p. 426); “Então, não sei se vendi? Digo ao senhor: meu medo é esse. Todos não vendem? Digo ao senhor: o diabo não existe,

não há, e a ele eu vendi a alma... Meu medo é este” (ROSA, 1988, p. 428); “E chegamos! Aonde? A gente chega, é onde o inimigo também quer. O diabo vige, o diabo quer é ver... A pois!” (ROSA, 1988, p. 482); “e, então, eu ia denunciar nome, dar a cita: ... *Satanão! Sujo!*... e dele disse somentes – *S...* – *Sertão... Sertão...*” (ROSA, 1988, p. 523).

Outro tema importante é o *mundo* – indomável, sem sentido, misturado, mutável, ameaçador: “Ave, vi de tudo, neste mundo! Já vi até cavalo com soluço... – o que é a coisa mais custosa que há” (ROSA, 1988, p. 7); “Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois no fim dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma! Porque existe dor” (ROSA, 1988, p. 48); “Por quê? Deus vem, guia a gente por uma légua, depois larga. Então, tudo resta pior do que era antes. Esta vida é de cabeça-para-baixo, ninguém pode medir suas perdas e colheitas. Mas conto” (ROSA, 1988, p. 123-124); “Esta vida está cheia de ocultos caminhos” (ROSA, 1988, p. 132); “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 pastos demarcados... Como é que eu posso com este mundo? (...) Ao que, este mundo é muito misturado...” (ROSA, 1988, p. 191-192); “Todos estão loucos, neste mundo? (...) Qualquer amor já um pouquinho de saúde, um descanso na loucura” (ROSA, 1988, p. 272); “O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem” (ROSA, 1988, p. 278); “A gente principia as coisas, no não saber por que, e desde aí perde o poder de continuação – porque a vida é mutirão de todos, por todos remexida e temperada” (ROSA, 1988, p. 406); “Mas, esse nordeado, tem. Tem que ter. Se não, a vida de todos ficava sendo sempre o confuso dessa doideira que é” (ROSA, 1988, p. 427).

Já o *ser humano*, homem humano, emerge da narrativa como sendo marcado pela incompletude, pela multiplicidade, pela dualidade, pelo caráter contraditório, pelo medo, pelo desejo, pela dor, pela constante transformação: “Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões...” (ROSA, 1988, p. 1); “Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem...” (ROSA, 1988, p. 3); “O senhor não duvide – tem gente, neste aborrecido mundo, que matam só para ver alguém fazer careta...” (ROSA, 1988, p. 5); “Tanta gente – dá susto de sabre – e nenhum se sossega: todos nascendo, crescendo, se casando, querendo colocação de emprego, comida, saúde, riqueza, ser importante, querendo chuva e negócios bons...”

(ROSA, 1988, p.8); “O senhor... Mire veja: 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. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão” (ROSA, 1988, p. 15); “Coração da gente – o escuro, escuros” (ROSA, 1988, p. 26); “Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (ROSA, 1988, p. 52); “Cada hora, de cada dia, a gente aprende uma qualidade nova de medo!” (ROSA, 1988, p.72); “O que demasia na gente é a força feia do sofrimento, própria, não a qualidade do sofrente” (ROSA, 1988, p. 114); “Mas a natureza da gente é muito segundas-e-sábados” (ROSA, 1988, p. 155); “Quem sabe direito o que uma pessoa é? Antes sendo: julgamento é sempre defeituoso, porque o que a gente julga é o passado” (ROSA, 1988, p. 234); “Ah, o que eu não entendo, isso é que é capaz de me matar...” (ROSA, 1988, p. 287); “O que uma pessoa é, assim por detrás dos buracos dos ouvidos e dos olhos?” (ROSA, 1988, p. 313); “A gente só sabe bem aquilo que não entende” (ROSA, 1988, p. 332); “Vivendo, se aprende, mas o que se aprende, mais, é só a fazer outras perguntas” (ROSA, 1988, p. 363); “Existe é homem humano. Travessia” (ROSA, 1988, p. 538).

O *amor* por Diadorim é a grande força movente do nosso herói/jagunço/narrador. Amor impossível e trágico. Sofrido, dilacerante e verdadeiro amor: “Quem me ensinou a apreciar essas as belezas sem dono foi Diadorim...” (ROSA, 1988, p. 18); “Que mesmo, no fim de tanta exaltação, meu amor inchou, de empapar. Todas as folhagens e eu ambicionando de pegar em Diadorim, carregar Diadorim em meus braços, beijar, as muitas demais vezes, sempre” (ROSA, 1988, p. 29); “Noite essa, astúcia que tive uma sonhice: Diadorim passando por debaixo de um arco-íris. Ah, eu pudesse mesmo gostar dele – os gostares...” (ROSA, 1988, p. 39); “Gostava de Diadorim, dum jeito condenado. Nem pensava mais que gostava, mas aí sabia que gostava em sempre” (ROSA, 1988, p. 78); “Os olhos nossos donos de nós dois” (ROSA, 1988, p. 118); “Pois então. Então, o senhor me responda: o amor assim pode vir do demo?” (ROSA, 1988, p. 119); “Cheguei a tirar a roupa. Mas então notei que estava contente demais de lavar meu corpo porque o Reinaldo mandasse, e era um prazer fofo e perturbado” (ROSA, 1988, p. 125); “Mas eu gostava de, dia mais dia, mais gostava. Diga o senhor: como um feitiço? Isso. Feito coisa-feita. Era ele estar perto de mim, e nada me faltava. Era ele fechar a cara e estar tristonho, e eu perdia o meu sossego. Era ele estar por longe, e eu só nele pensava” (ROSA, 1988, p. 125); “Se amor? Era aquele latifúndio. Eu ia com ele até o rio Jordão... Diadorim tomou conta de

mim” (ROSA, 1988, p. 167); “Eu aí gostava dele. Não fosse um, como eu, disse a Deus que esse ente eu abraçava e beijava” (ROSA, 1988, p. 170); “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?” (ROSA, 1988, p. 254); “Ah, meu senhor! – Como se o obedecer do coração não fosse sempre ao contrário...” (ROSA, 1988, p. 255); “Aqui digo: que se teme por amor; mas que, por amor, também, é que a coragem se faz” (ROSA, 1988, p. 402); “Mas Diadorim, conforme diante de mim estava parado, reluzia no rosto, com uma beleza ainda maior, fora de todo comum” (ROSA, 1988, p. 436); “De que jeito eu podia amar um homem, meu de natureza igual, macho em suas roupas e suas armas, espalhado rústico em suas ações?! Me franzi. Ele tinha a culpa? Eu tinha a culpa?” (ROSA, 1988, p. 437).

E, finalmente, o *sertão*: “O sertão está em toda a parte” (ROSA, 1988, p. 1); “O senhor sabe: sertão é onde manda que é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado! E bala é um pedacinhozinho de metal...” (ROSA, 1988, p. 11); “No sertão, até enterro simples é festa” (ROSA, 1988, p. 46); “O sertão é do tamanho do mundo” (ROSA, 1988, p. 60); “Sertão é o penal, criminal. Sertão é onde homem tem de ter a dura nuca dura e mão quadrada” (ROSA, 1988, p. 92); “Norte. Más bandas” (ROSA, 1988, p. 110); “Ah, tempo de jagunço tinha mesmo de acabar, cidade acaba com o sertão. Acaba?” (ROSA, 1988, p. 144); “Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera; digo” (ROSA, 1988, p. 249); “Mas, tem horas em que me pergunto: se melhor não seja a gente tivesse de sair nunca do sertão” (ROSA, 1988, p. 250); “Sertão é o sozinho... Sertão: é dentro da gente” (ROSA, 1988, p. 270); “Desde o raiar da aurora, o sertão tonteia. Os tamanhos” (ROSA, 1988, p. 275); “E nisto, que conto ao senhor, se vê o sertão do mundo. Que Deus existe, sim, devagarinho, depressa. Ele existe – mas quase só por intermédio das ações das pessoas: de bons e maus. Coisas imensas no mundo. O grande sertão é a forte arma. Deus é um gatilho?” (ROSA, 1988, p. 300); “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...” (ROSA, 1988, p. 437).

No próximo subcapítulo, veremos como a questão do humano, da relação entre homem e mundo, que é a questão que nos interessa mais diretamente, é tratada por alguns comentadores.

2.2 O Sertão e o homem: a busca do “homem humano”

Voltando ao texto “O sertão e o mundo”³, de Antonio Candido, vemos que o mesmo já mostra que o “regionalismo” de Rosa não tem o caráter de mera recriação de um determinado ambiente geográfico, cultural e humano, com as suas especificidades, embora isso também esteja presente. Mas, sim, que:

tudo se transformou em significado universal graças à invenção, que subtrai o livro da matriz regional, para fazê-lo exprimir os grandes lugares comuns, sem os quais a arte não sobrevive: dor, júbilo, ódio, amor, morte, para cuja órbita nos arrasta a cada instante, mostrando que o pitoresco é acessório e, na verdade, o Sertão é o Mundo. (CANDIDO, 1974, p. 4).

O Sertão é o Mundo. Concordamos com ele, desde que se entenda “Mundo” (a maiúscula é dele) não como mera realidade fática, ou objetiva ou mera concretude material. Mundo, aqui, deve ser entendido no sentido que Heidegger lhe atribui: “a abertura do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 63), “Mundo é a clareira do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 64). Tentaremos explicar esse significado um pouco mais adiante, mas voltemos ao texto.

Para Antonio candido, o sertão – “porque a sua natureza é mais simbólica do que real” (CANDIDO, 1974, p. 4) – tem o poder de encaminhar e desencaminhar os homens, e é justamente por isso que “viver é muito perigoso”. Assim, Zé Bebelo, que inicialmente se apresenta como um “civilizador” do sertão, e como aquele que irá pôr fim ao “jaguncismo”, acaba por cometer uma série de atrocidades e se torna, ele mesmo, um chefe-jagunço, “procurando, como os demais, afeiçoar o Mundo à pauta dos fortes” (CANDIDO, 1974, p. 4). Assim, conclui Candido, o sertão faz o homem.

Mas, esses homens fortes e violentos, frutos do sertão, não são apenas salteadores, mas “guerreiros”. De forma que, segundo Candido, para além da história concreta da jagunçagem, “elabora-se um romance de cavalaria” (CANDIDO, 1974, p. 5). Assim como o sertão tem um duplo registro, real e simbólico; também “há um homem fantástico a recobrir ou entremeiar o sertanejo real” (CANDIDO, 1974, p. 5). Isso, para o autor, explicaria uma série de coisas: “explicam-se as batalhas e duelos, os

³ Este texto foi publicado, posteriormente, na coletânea “Tese e Antítese”, com o título de “o homem dos avessos”.

ritos e práticas, a dama inspiradora, Otacília, no seu retiro, e até o travestimento de Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins no guerreiro Reinaldo (nome cavalheiresco entre todos), filha que era dum paladino sem filhos (...)” (CANDIDO, 1974, p. 5).

Outra analogia com o romance de Cavalaria é dada pelo desenrolar da história do próprio narrador, Riobaldo. Desde o seu nascimento fruto de uma relação ilegítima (o que o aproxima de outros paladinos, como Roldão e Tristão), passando por uma série de provas de fogo, a partir das quais mostrará o seu valor, até a conquista da chefia após um rito de iniciação (o pacto com o diabo, nas Veredas Mortas):

Para vencer Hermógenes, que encarna o aspecto tenebroso da Cavalaria sertaneja (...), é necessário ao paladino penetrar e dominar o reino das forças turvas. O diabo surge, então, na consciência de Riobaldo, como dispensador de poderes que devem obter; e como encarnação das forças terríveis que cultiva e represa na alma, a fim de couraçá-la na dureza que permitirá realizar a tarefa em que malograram os outros chefes. (CANDIDO, 1974, p. 5).

Portanto, na leitura de Antonio Candido, o pacto teria o caráter mágico dos ritos iniciatórios, provocando a mudança do ser iniciado (é a partir das mudanças operadas após o pacto, que Riobaldo, agora endurecido e beirando a crueldade, será rebatizado por Zé Bebelo como Urutu-Branco).

Chega esse autor, com relação ao homem, à seguinte conclusão:

Vemos, assim que, também no nível do homem, misturam-se o real e o irreal, o aparente e o oculto, o dado e o suposto. A soberania do romancista, colocado na sua posição-chave, a partir da qual são possíveis todos os desenvolvimentos virtuais, nos faz passar livremente duma esfera à outra. A coerência do livro vem da reunião de ambas, fundindo o homem e a terra e manifestando o caráter uno, total, do Sertão-enquanto-Mundo. (CANDIDO, 1974, p. 6).

Mas, continua Candido, se Riobaldo for pensado a partir da sua condição singular de homem, se encararmos a individualidade de Riobaldo, então o diabo passa a ter uma outra significação: a tentação e o mal. Por isso, a grande dúvida sobre a sua existência ou não. Ele, o demo, passaria, então, a representar as tensões da alma e os mistérios do sertão. Por isso que a vida/travessia é tão perigosa. Porque o tempo todo o demônio nos espreita em cada acidente da vida e em toda dificuldade em saber como vivê-la. E, também, “Daí o esforço para abrir caminho, arriscando perder a alma, por vezes, mas conservando a integridade do ser como algo que se sente existir no próprio

lance da cartada. A ação serve para confirmar o pensamento, para dar certeza da liberdade” (CANDIDO, 1974, p. 6).

Assim, o jagunço – enquanto homem adequado à terra – não pode deixar de ser o que é, mas, sendo também livre, pode manipular o mal para atingir o bem possível (no sertão). Portanto, continua Antonio Candido, através do pacto, Riobaldo estaria sacrificando (em certa medida) o “eu” a favor do grupo, do “nós”, transcendendo o estado de jagunço-bandido. Por fim,

Renunciando aos altos poderes que o elevaram por um instante acima da própria estatura, o homem do Sertão se retira na memória e tenta laboriosamente construir a sabedoria sobre a experiência vivida, porfiando, num esforço comovedor, em descobrir a lógica das coisas. (...) Desliza, então, entre o real e o fantástico, misturados na prodigiosa invenção de Guimarães Rosa como lei da narrativa. E nós podemos ver que o real é ininteligível sem o fantástico, e que, ao mesmo tempo, este é caminho para o real. Nesta grande obra combinam-se o *mito* e o *logos*, o mundo da fabulação lendária e o da interpretação racional, que disputam a mente de Riobaldo, nutrem a sua introspecção tateante e extravasam sobre o Sertão. (CANDIDO, 1974, p. 6).

Outro autor que também trata da questão é Eduardo Coutinho. Em seu texto “Discursos, fronteiras e limites na obra de Guimarães Rosa”, ele vai enfatizar o caráter – presente na obra – de negação de toda e qualquer visão de uma realidade monolítica e estática:

Nesse universo, fluido, pantanoso, e marcado justamente pela coexistência de opostos em constante tensão, toda verdade única e excludente de algo é desautorizada pela própria necessidade de conviver com outras que muitas vezes a contradizem, e a dúvida se instala, fazendo da narrativa um grande laboratório, uma teia de reflexão. Há um tecer ininterrupto que perpassa cada instante do relato, pondo em xeque todo tipo de lógica alternativa, calcada em construções dicotômicas, e abrindo espaço para outras possibilidades, quicá para uma lógica que poderíamos designar de “aditiva” e que se representaria por um dos mais expressivos *leitmotivs* do romance mencionado [*Grande Sertão: Veredas*]: “Tudo é e não é.” (p.13). (COUTINHO, 2008, p. 365).

Segundo ele, o homem (em particular, o adulto comum) leva uma vida marcada pelo automatismo e pela falta de autonomia. Seu discurso é mera expressão do senso comum e o seu olhar delimitado pela prática tradicional. E seria exatamente isso que Rosa enfrenta através da sua criação poética:

Avesso a tudo aquilo que se apresenta como fixo e natural, cristalizado pelo hábito e instituído como verdade inquestionável, Rosa se empenha em sua obra em corroer essa visão, e o faz por meio de recursos os mais variados, que se estendem desde a revitalização da linguagem *stricto sensu* até estratégias cuidadosamente elaboradas de desautomatização da estrutura narrativa.

Então ele passa a examinar a obra a partir de dois pontos: a oscilação de Riobaldo entre uma ordem mítico-sacral (*mýthos*) e uma ordem lógico-racionalista (*logos*), e o papel dado ao acaso no desenrolar da trajetória de Riobaldo.

Seguindo a sua leitura, Riobaldo, o protagonista-narrador, por ser nascido e criado no sertão, reflete, na sua fala, “a face mítica dos habitantes da região, que se estende desde meras superstições e premonições até a crença em aparições (...) destacando-se neste conjunto o temor ao diabo” (COUTINHO, 2008, p. 368). Seria, portanto, essa consciência “mítico-sacral” que o levou (Riobaldo) às Veredas Mortas para se tornar pactário. Mas, mesmo após o pacto, Riobaldo nega, ou questiona, a existência do demo. Segundo Coutinho, isso decorre do fato de que Riobaldo não é um sertanejo como os outros, pois ele recebeu uma educação formal, escolar, e – para o autor – essa formação o fará transitar pela ordem “lógico-racionalista”. Riobaldo, então, é um personagem-narrador que, ao longo da sua trajetória, oscilará entre esses dois mundos:

Desse modo, se de um lado o episódio pode interpretar-se em termos racionalistas como uma tomada de consciência do protagonista a respeito do mal existente nele mesmo e uma aceitação desse mal, marcando a sua evolução de uma perspectiva maniqueísta para uma visão múltipla da realidade, de outro, não exclui a possibilidade de uma interpretação mítica, a permanecer presente na consciência de Riobaldo através da desconfiança que irá atormentá-lo, desse modo em diante, de haver vendido a alma ao diabo. (COUTINHO, 2008, p. 372).

Coutinho, então, afirma que se o mito é um dos elementos fundamentais de toda a narrativa em *Grande Sertão: Veredas*, entretanto, ele (o mito) não adquire em momento algum uma autonomia: “[o mito] é sempre tratado como produção da relação do homem com o mundo, produto da interpretação humana, e, conseqüentemente, como elemento da cultura representada no romance” (COUTINHO, 2008, p. 373). Assim,

para ele, *mýthos* e *logos* convivem ao longo de todo o romance, numa relação contínua, incessante e insolúvel.

O outro ponto que o autor salienta é a importância do acaso. Retomando alguns momentos da trajetória de Riobaldo, mostra como este acaba entrando para a vida de jagunço, por mediação de Zé Bebelo, embora não fosse essa a sua intenção inicial; e, como, uma série de acasos posteriores fazem com que o mesmo, sempre a contragosto, acabe por se envolver cada vez mais no jaguncismo, tornando-se líder do seu grupo:

Como Édipo, Riobaldo passa grande parte da vida tentando escapar de situações que não podia aceitar, a ponto de tornar-se, como ele mesmo declara, um “fugidor”, que fugira até da “precisão de fuga”, e mais tarde se dá conta, do mesmo modo que o rei grego, de que todas as suas tentativas haviam sido em vão e de que não passava de “um pobre menino do destino”, cuja missão se resumia em “dar cabo definitivo do Hermógenes, naquele dia, naquele lugar”. (COUTINHO, 2008, p. 375).

Mas, o acaso e o destino, como estão presentes na narrativa de Riobaldo, não pressupõem uma intervenção direta dos deuses e do sobrenatural, podendo, assim, ser explicados a partir de uma perspectiva racional: “no romance de Guimarães Rosa o destino não tem, como observa Benedito Nunes, ‘a eficácia de uma força exterior e independente’” (COUTINHO, 2008, p. 376).

Portanto, o “jogo” entre as duas ordens continua:

Da mesma maneira que o caráter mágico do destino nunca assoma de modo evidente na narrativa, não há nenhum momento em todo o texto em que o destino seja apresentado como mero produto de causa e efeito. Durante todo o relato que Riobaldo faz ao interlocutor, ele se limita a apresentar como estranhos os acontecimentos que assim se lhe afiguram, e expressa o desejo de conhecer as causas que os determinam, levantando diversas perguntas (...). (COUTINHO, 2008, p. 376).

Conclui o autor que o acaso e o destino não se apresentam, na obra, nem como uma força fatalista e sobrenatural (que poderíamos chamar de uma ordem mítica), nem como uma mera relação de causa e efeito (que poderíamos chamar de uma ordem naturalista-racionalista), de modo que:

Nesse universo narrativo em que opostos como estes convivem em constante tensão, não há mais lugar para as velhas dicotomias, e o *to be or not to be* hamletiano, que por tanto tempo norteou a produção

literária ocidental, cede lugar a uma lógica mais flexível, marcada, quem sabe, pelo signo do pluralismo ou da adição, onde a dúvida e a perquirição se erguem soberanas e, como Riobaldo frequentemente afirma, o diabo “não há, havendo”. (COUTINHO, 2008, p. 378).

Ora, percebe-se, a partir dessas abordagens, como a presença no romance do *mito* (discurso simbólico ou mágico-religioso) e do *logos* (discurso marcado pela racionalidade demonstrativa) – tidos não como discursos excludentes, mas cambiantes e amalgamados – é enfática. Também Sônia Viegas, no seu “A vereda trágica do Grande sertão: veredas”, afirma essa presença como ponto central da sua discussão. E a partir daí, fala-se da mistura entre real e irreal, dado e suposto, aparente e o oculto. Em ser, transcendência, passagem do particular para o universal...

Defenderemos que o que foi dito só se torna mais compreensível e rico se fizermos o que vamos chamar de uma “leitura ontológica” do *Grande Sertão: Veredas*. Mas de uma ontologia, como já vimos, nos moldes da *ontologia fenomenológica* de Martin Heidegger.

Sejamos corajosos!

2.3 Heidegger e Rosa: uma leitura ontológica do *Grande Sertão*

A leitura que propomos para o *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa, é que o sertão corresponde ao *desvelamento* da “condição humana”. E que esse desvelamento se dá pela força da linguagem poética, resultante da capacidade inventiva do autor. Para que essa leitura se apresente como possível, recorreremos ao instrumental teórico da *ontologia fenomenológica* de Martin Heidegger.

Como vimos no capítulo 1, o pensamento de Martin Heidegger é uma investigação sobre o ser, ou seja, uma ontologia. Mas não uma ontologia no sentido clássico, mas sim uma ontologia baseada na existência, uma ontologia fenomenológica.

Mas, por que fenomenológica? Cabe, então, explicarmos o significado de *fenomenologia*, em Heidegger, e sua relação com a *ontologia*.

Para Heidegger, a *fenomenologia* difere da teo-logia, da bio-logia, da socio-logia, porque estas designam os objetos de suas respectivas ciências. “Fenomenologia” não nomeia o objeto de suas investigações nem esse termo caracteriza o seu conteúdo. A palavra “fenomenologia”, para ele, limita-se a indicar *como* mostrar e o *modo* de

tratar o que nela deve ser tratado. E o que ela deve mostrar e tratar? Deve mostrar o ente tal como ele se mostra por si mesmo, ou, “as coisas mesmas”. Este sentido heideggeriano de *fenomenologia* como *o mostrar das coisas mesmas*, tal como a partir de si se mostram, não pode ser separado da sua interpretação de *logos* (“tornar manifesto”), de *phaínesthai* (“mostrar-se”) e de *alétheia* (“des-velamento”). É o próprio conceito formal de “fenômeno” que ele procura transformar em conceito fenomenológico: o que a fenomenologia deve “fazer ver”? O que é que se deve chamar de “fenômeno” em sentido privilegiado? Responde Heidegger, em “Ser e Tempo” (*Sein und Zeit*): *fenômeno* é “alguma coisa que, primeiramente e o mais das vezes, justamente não se mostra, o que, diferentemente do que primeiramente e o mais das vezes se mostra, se mantém velado, mas, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que primeiramente e o mais das vezes se mostra, de tal maneira que constitui o seu sentido e fundamento” (HEIDEGGER, 2005, p. 58), ou seja, “não é este ou aquele ente, mas, ao contrário, o ser do ente” (HEIDEGGER, 2005, p. 59). *Fenômeno* é, portanto, para Heidegger, “só aquilo que é ser, e o ser é sempre ser de um ente” (HEIDEGGER, 2005, p. 60). Assim, a *fenomenologia* corresponde ao modo de acesso e o modo de determinar legitimamente o que a ontologia tem por tema. “Mas ao recuperá-la, dá-lhe um novo registro – a questão do *sentido do Ser* – que a desvia do caminho da especulação metafísica” (NUNES, 1991, p. 100). A ontologia só é possível como fenomenologia. Além dos *fenômenos* não há essencialmente nenhuma outra coisa. O que acontece é que aquilo que será fenômeno pode perfeitamente estar velado. E é porque, primeiramente e o mais das vezes, os fenômenos não se dão (ou mostram), que a fenomenologia é necessária.

Mas se o ser é sempre “ser de um ente”, ele só se torna acessível a partir do ente, de modo que toda a ontologia, no sentido *lato* dado a ela por Heidegger, deve então começar por uma análise fenomenológica de um ente privilegiado: o *Dasein* (Ser-aí). O *Dasein* é privilegiado porque ele não apenas se apresenta entre outros entes, ele é o ente em que o ser está sempre em jogo, o “ente ontológico” (NUNES, 1991, p. 108). E não será possível descrevê-lo sem levar em conta a relação consigo mesmo, a existência e a relação com o mundo: “o *Dasein* que nós mesmos somos, como ente que compreende o ser, é o lugar (Ort) dessa travessia” (NUNES, 1986, p. 62). Ou seja, o homem é o ente que se interroga, que se pergunta sobre o sentido do ser. De modo que:

Considerado no seu modo de ser, o homem é precisamente *Da-sein*, ou seja, ser-aí. E o *aí* indica o fato de que o homem está sempre em uma situação, lançado nela e em relação ativa com ela. *O ser-aí*, isto é, o homem, não é somente aquele ente que propõe a pergunta sobre o sentido do ser, mas é também aquele ente que não se deixa reduzir à noção de ser aceita pela filosofia ocidental, que identifica o ser com a objetividade, ou seja, como diz Heidegger, com a *simples-presença*. As coisas são certamente diversas uma da outra, mas todas são objetos colocados diante de mim: e nesse seu *estar presente* a filosofia ocidental viu o ser. (...) Mas o homem pode se reduzir a objeto puro e simples no mundo: o ser-aí não é nunca uma simples-presença, já que ele é preciamente *aquele ente para o qual as coisas estão presentes*. (REALE & ANTISERI, 1991, p. 583).

Ora, Riobaldo – o nosso narrador-protagonista – medita a partir do homem que é. Ele re-constrói a sua travessia existencial a partir da narrativa, através e pela palavra: “E o que era para ser. O que é pra ser – são as palavras!” (ROSA, 1988, p. 37). Assim, ele narra as suas experiências pelo sertão. Riobaldo narra porque é homem. Riobaldo sofre porque é homem. Riobaldo ama porque é homem. Mas ele, cuja alcunha é – também – “Cerzidor”, irá coser os fatos vividos sempre à procura de um sentido para além dos significados isolados de cada caso: “De primeiro , eu fazia e mexia, e pensar não pensava. (...) Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorsegos, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular idéia” (ROSA, 1988, p. 3). Podemos, então dizer, que o gosto de especular ideia se realiza quando ele já não está tão envolvido nas coisas do mundo, livre – pelo menos em certa medida – dos seus aborrecimentos, dos seus burburinhos, das suas demandas mais imediatas, dos seus “dessorsegos”.

Para Heidegger, o *Dasein* não é simples-presença. Não é uma coisa em meio a outras coisas. Então o que caracteriza o seu modo de ser? A resposta de Heidegger é: a existência. Mas existência não como presença objetiva. Existência como *possibilidade*:

A essência da existência, portanto, é dada pela possibilidade, que não é *possibilidade* lógica vazia nem simples contingência empírica. O ser do homem é sempre a *possibilidade a atuar* e, conseqüentemente, o homem pode se escolher, isto é, pode se conquistar ou se perder. Nesse sentido, o ser-aí (ou homem) é “o ente que redonda do seu ser” e “a existência é decidida, no sentida da posse ou da ruína, somente por cada ser-aí individual”. (REALE & ANTISERI, 1991, p. 583).

Enquanto narrador, Riobaldo pensa a sua existência. Professor, jagunço, fazendeiro; são todos modos de ser do homem. Existência como possibilidade:

O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não são estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão. (ROSA, 1988, p. 15).

Exatamente porque o homem pode sempre se escolher, podendo se conquistar ou se perder, é que torna o viver tão perigoso: “Viver é muito perigoso...” (ROSA, 1988, p. 9). Mas essas escolhas não são absolutas, porque o homem não se reduz a uma “consciência” autônoma.

Cabe, portanto, esclarecermos que o conceito heideggeriano de existência não coincide com o conceito metafísico de “existência”, pensado como “realidade efetiva”. Mas, sim, “aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica se chama de ‘essência’ do homem, reside na sua *ex-sistência*” (HEIDEGGER, 2005, p. 25), e “o estar postado na clareira do ser é o que eu chamo a *ex-sistência* do homem” (HEIDEGGER, 2005, p. 23-24). E que, do ponto de vista filosófico, *Dasein* não se reduz ao conceito vizinho de “consciência”, nem ao conceito antropológico de “homem”.

O conceito filosófico de consciência vai emergir tomando por modelo o *Cogito* cartesiano. Descartes, através da “dúvida metódica”, frente à incerteza do mundo, chega à primeira certeza: *Cogito, ergo sum* (Penso, logo existo). Essa evidência primeira (“penso”) me conduz ao fato de que sou e de que existo. Mas, se coloca a questão: “o que sou”? A única resposta que se pode tirar é que sou uma “coisa pensante” (*res cogitans*), derivando, depois, para a concepção de que sou (enquanto homem) um “espírito”, ou um “entendimento”, ou uma “razão”, ou uma “consciência”.

Ora, Heidegger traz uma novidade:

[Ele] levanta ou suspende a certeza do *Cogito*, em proveito da imediata e obstinada incerteza do mundo, a que o sujeito se encontra aderido antes de descobri-la reflexivamente. Colocado o *Eu* entre parênteses, é a adesão pré-reflexiva ao mundo, anteposta ao *Cogito*, e posposta à sua evidência, o que o *Dasein* expressa. Nesse sentido, *Dasein* significa, preliminarmente, a existência como *ser-no-mundo* (*in-der-Welt sein*). (NUNES, 1986, p. 70).

Assim, ele utiliza a expressão “ser-no-mundo” (*in-der-Welt sein*) para significar que o *Dasein* (Ser-aí) não está para o mundo como uma coisa encaixada dentro de outra

maior, mas que “ao mundo se liga sob a forma de um engajamento pré-reflexivo, integrante da constituição mesma desse ente que somos” (NUNES, 1991, p. 108). Por esse engajamento pré-reflexivo na vida natural, o mundo é o que está aí adiante:

não apenas as coisas e os objetos em torno de mim, mas também o campo potencial de percepções deslocando-se de objeto a objeto, de coisa a coisa, como “o horizonte obscuramente consciente de realidade indeterminada” que os rodeia, e com o qual, antes de começar o trabalho do pensamento reflexivo, me acho de antemão relacionado. O mundo é ainda o que me circunda e com o que entretenho imediato intercâmbio: as outras pessoas, as coisas usuais, os animais, os valores. (NUNES, 1986, p. 71).

Riobaldo e o sertão. O devir de um homem e o mundo. Ser homem é “ser-no-mundo”. O mundo de Riobaldo é o sertão: “O sertão é do tamanho do mundo” (ROSA, 1988, p. 6). Ser homem – descubra Riobaldo – é existir como homem, é operar mundo. Procura recuperar o sentido da sua existência, emaranhando-se pelas veredas do sertão:

O mundo é o sertão. Tanto o homem é ilimitado e suas possibilidades, quanto o mundo oferece infinitas possibilidades. No entanto, ao homem não é imediato o projetar-se nessa infinitude. Por medo, receio de perder-se, segue uma trajetória já dada, já trilhada muitas e muitas vezes por muitos outros homens. Com isso se impede de ver. Ver o que? Ver o quanto o mundo é grande, quer dizer, grandioso, belo, diferenciado. Ver o tanto que o homem pode. 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. (ALBERNAZ, 2006, p. 47).

Mas dizer que o homem é um “ser-no-mundo” não significa que o homem é apenas um ser “mundano”, terrestre, em oposição aos conceitos de “espiritual” ou “celeste”. Pois, “Mundo, naquela expressão, não significa, de modo algum, um ente e nenhum âmbito do ente, mas a abertura do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 63). O homem é um ser natural que transcende a natureza, de modo que “O Dasein é ser-no-mundo, e o ser-no-mundo é transcendência” (NUNES, 1986, p. 72). Transcendência no sentido de que o homem é o ente que se interroga sobre o sentido do ser, e que, portanto, não pode ser reduzido a mero objeto, à simples-presença. Assim, ser-no-mundo é constituição fundamental do homem: “A transcendência designa ‘algo que pertence propriamente ao Dasein, não como uma conduta possível entre outras, uma atitude realizável esporadicamente, mas como constituição fundamental deste ente, anterior a toda conduta’” (NUNES, 1986, p. 72). Podemos, então, dizer que “ser-no-mundo” é a

condição transcendental de um ente que, ao contrário dos entes naturais – os quais Heidegger chama de *intramundanos* –, se compreende a si mesmo compreendendo o mundo: “Essa compreensão é transcendência, e, como transcendência, o ser-no-mundo constitui à estrutura fundamental da subjetividade’. A essência do homem, o que ele é em si mesmo, depende dessa estrutura fundamental” (NUNES, 1986, p. 74). Não podemos conceber o que é o homem, a sua essência, independente do *Dasein*. E como o *Dasein* é o “ente ontológico”, ou seja, o ente que interroga sobre o sentido do ser, estabelece-se uma relação circular entre o questionante e a coisa questionada, uma relação que vai do *ôntico* ao *ontológico*:

A questão mesma é modo de ser do questionante: a pergunta que retém a relação intencional *abre-se em arco no domínio originário da existência, ligando os extremos ôntico e ontológico da compreensão prévia de nós mesmos*. A esse arco da intencionalidade, que chamamos de hermenêutico, deve-se o estado de interpretação em que o homem se mantém enquanto existe. Qualquer que seja o modo de existência do homem, o arco hermenêutico atravessa-o de um a outro extremo, do ôntico de uma situação particular e determinada ao ontológico a ela implícito e latente. Eis, finalmente, a condição do *Dasein* humano que o determina como ente: a de interpretante do ser, transcendendo-se em direção ao mundo. (NUNES, 1986, p. 76).

Do que foi dito, podemos concluir que, para Heidegger, o conhecimento não é o modo originário da relação do homem com o mundo (pois, como vimos, o *Dasein* expressa uma adesão pré-reflexiva), e que o sujeito não é uma mônada, uma individualidade isolada, uma consciência autônoma, e sim uma abertura para o mundo.

Por isso que o sertão transcende o dado geográfico: “O sertão está em toda parte” (ROSA, 1988, p. 1), “Sertão: é dentro da gente” (ROSA, 1988, p. 270). O sertão é a “morada” do homem, e é também por isso que se mostra difícil e mutável. Trata-se da aventura humana do homem. Se o jagunço é o sertão, como coloca rosa, é porque o jagunço apresentado no *Grande Sertão: Veredas* não é um tipo marcado por qualquer preconceito cultural, o jagunço-sertanejo é um homem que tem o seu medo e a sua coragem, o seu ódio e o seu amor, seu saber e a sua ignorância, sua vida e a sua morte. É ser da “condição humana”, somos nós, demais. Nenhuma sociologia ou antropologia dará conta desse sertão que, como veremos melhor um pouco adiante – “Deus é paciência. O contrário é o diabo” (ROSA, 1988, p. 10) – é um sertão poético-humano. O sertão é o lugar onde o homem “habita” poeticamente.

Mas, se não há um sujeito sem mundo, também não há um “eu” isolado, sem os outros. O *Dasein* é, também, um Ser-aí com outros, ou seja, “no intercâmbio do dia-a-dia, compartilho do ser-em-comum (*Mitsein*), que me envolve e me nivela a todos os outros como poder anônimo e impessoal” (NUNES, 1991, p. 109), compondo um “Eu público”. Assim, o “ser-no-mundo” compartilhado é um “ser-em-comum”: “No mundo compartilhado (*Mitwelt*) do cotidiano, deparo com os outros em mim mesmo e deparo comigo nos outros” (NUNES, 1986, p. 97). Nessa relação, os outros acabam por englobar cada um, subtraindo-o de si mesmo:

O ser-em-comum estabiliza-se nesse poder anônimo e irradio, impessoal e indefinido, através do qual se exerce o domínio subreptício dos outros, absorvendo o *Dasein* e determinando *quem ele é em si mesmo*: nem este nem aquele, nem alguém nem alguns – ou a soma de todos – mas a *gente* (das Man) – entidade invasora e neutra, o *si-mesmo* do mundo circundante do cotidiano, que o pronome “Eu” recobre ou mascara. (NUNES, 1986, p. 98).

A *gente*, enquanto instância mediadora e reguladora da vida pública, irá se opor a toda exceção e originalidade, provocando um retraimento do *Dasein*, um encobrimento da sua fundamental possibilidade como existente. Curiosamente aparece no *Grande Sertão* duas passagens que consideramos deveras expressivas: “A gente viemos do inferno – nós todos” (ROSA, 1988, p. 38) e “Coração da gente – o escuro, escuros” (ROSA, 1988, p. 26). O diabo pode ser visto, citação anterior de Ana Maria Albernaz, como o modo de amarrar o destino que é aberto. E *gente* pode ser interpretado no sentido, então, do encobrir, do “lugar” da escuridão. Por isso é que Antonio Candido, como vimos no subcapítulo anterior, afirma que o sertão faz o homem, sendo o jagunço um homem adaptado à terra: “Sertão é onde homem tem de ter a dura nuca e mão quadrada” (ROSA, 1988, p. 92); “Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados” (ROSA, 1988, p. 249); “E a regra é assim: ou o senhor bendito governa o sertão, ou o sertão maldito vos governa” (ROSA, 1988, p. 437). E Eduardo Coutinho, no mesmo subcapítulo, diz que ele, o homem – em particular, o adulto comum – leva uma vida marcada pelo automatismo e uma falta de autonomia, sendo o seu discurso mera expressão do senso comum e sendo o seu “olhar” delimitado pela prática tradicional.

Mas, esse encobrimento é a contraparte da *abertura*: “Sem que desapareça, o poder-ser de cada um subsiste numa forma imprópria, contra a qual o *si-mesmo* próprio

é sempre capaz de recuperar-se” (NUNES, 1986, p. 98). Ora, Riobaldo é jagunço, é homem no sertão, mas reconhece a sua singularidade: “enfim, cada um o que quer aprova...” (ROSA, 1988, p. 1), “O senhor saiba: eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Diverjo de todo mundo...” (ROSA, 1988, p. 8). Por *abertura*, que Heidegger chamará depois de *clareira* (*Lichtung*), devemos compreender “tudo o que investe o Dasein como ser-no-mundo ou que está por ele investido” (NUNES, 1986, p. 99). Pois bem, a palavra *ethos* – radical da palavra *ética* –, em grego, conforme aprendemos com o saudoso Henrique Cláudio de Lima Vaz, tem dois significados fundamentais. O primeiro e mais geral, significa “costumes, tradições”, ou seja, *ethos* é o conjunto de instituições, valores, regras e normas de convivência, representações simbólicas que, ao “acomodar” o homem no mundo e fornecer referências para a sua existência, permite que possamos co-habitar, co-existir de um modo mais harmônico, mais organizado, mais ordenado. A partir daí é que se constrói, também, a “identidade”, aquilo que é comum. Mas, *ethos* significa, também, é mais originariamente, “morada” do homem. E, como já vimos, é poeticamente que o homem habita esta terra (Hölderlin *apud* Heidegger). Assim, o “habitar” poeticamente permitirá a transcendência, o *desvelamento* do “ser próprio” do homem humano, o *desvelamento* da sua humana condição. Tanto Candido como Coutinho, reconheceram na criação poética rosiana, que amalgama *mito* e *logos*, essa possibilidade de transcendência.

Segundo Heidegger, são três as dimensões originárias da *abertura*: a *disposição*, o *compreender* e o *discurso*.

Para ele, no homem há uma dominância da afetividade, pois sempre vivemos numa determinada tonalidade afetiva: bem-humorados, mal-humorados, tristes, alegres, entediados, melancólicos; normalmente oscilando de um afeto para outro. Essa *disposição* de ânimo (*Befindlichkeit*),

a que estamos entregues, sem justificativa e sem porquê revela-nos a existência como uma carga que nos pesa; revela-nos enfim o nosso irreduzível *aí*, onde sempre já nos encontramos lançados. O ser-lançado, sobre que a disposição se abre, expressa a facticidade do Dasein – a entrega a si mesmo, à existência, a que está concernido, pela qual responde, e da qual também se esquia. (NUNES, 1986, p. 99).

O homem não é um mero contemplador desinteressado do mundo. O homem está no mundo, envolvido nele, transformando-o. “E, transformando o mundo, ele forma e se transforma a si mesmo” (REALE & ANTISERI, 1991, p. 584). As coisas são sempre instrumentos, e “o ser das coisas equivale ao seu ser utilizadas pelo homem” (REALE & ANTISERI, 1991, p. 584). Assim, o *Dasein* é constitutivamente *projeto*: “o homem é projeto e as coisas do ‘mundo’ são originariamente *utensílios* em função do projetar humano” (REALE & ANTISERI, 1991, p. 584). Assim, o *projeto* (*Entwurf*) é o oposto ao ser-lançado, que investe o mundo. Qualquer espécie de “comportamento” ou de “atividade” do homem é um modo de sua existência, é uma possibilidade (poder-ser) do *Dasein*. “Cada modo de existência traz a compreensão de nós mesmos e do mundo” (NUNES, 1986, p. 100). Assim, o homem *compreende* (*Verstehen*) uma coisa quando sabe o que pode fazer dela, e compreende a si mesmo quando sabe o que pode fazer consigo, ou seja, quando sabe o que pode ser. Mas, “a disposição impregna o compreender, que se realiza afetivamente” (NUNES, 1991, p. 101).

A terceira dimensão originária da abertura é o *discurso* (*die Rede*). O discurso remete a algo que tem um papel fundamental no pensamento de Heidegger: a linguagem. Como dimensão da abertura, o discurso é constitutivo do “ser-no-mundo”, ou seja, o *Dasein* fala. Ou seja: “a linguagem não é uma capacidade específica que se agrega à sua existência. Ele a possui como modo de ser” (NUNES, 1986, p. 103). Isto é, a fala, a palavra, marca aí onde o ser se *desvela*, se abre, ou seja, no homem. Mas,

pode-se também asseverar, inversamente, que a linguagem possui o *Dasein*. É que a forma de compreensão e de interpretação segundo a perspectiva do ser-em-comum, estabilizada na mediana do cotidiano, sob o domínio anônimo da *gente*, a comunicação transmite o que se tornou constante e regular: o estado público, que limita as possibilidades do discurso à reprodução do já compreendido e interpretado. O discurso decai numa atividade repetitiva e reflexa. Por espelhamento da interpretação dominante de todos, o discurso se transforma, de redundância em redundância, no falatório ou na parolagem (*Gerede*), como linguagem instrumentalizada. Tornando-se instrumento, a linguagem ganha a segurança de um meio estabilizado de comunicação, em que as significações, combinadas pelo valor comum das palavras que a *gente* usa, convertem-se na “moeda corrente da fala”. Nesse estado público da linguagem, que prescreve até a maneira verbal de sentir, de pensar e de agir, a possibilidade originária de abertura do discurso cede lugar à possibilidade inversa de encobrimento do ser-no-mundo. (NUNES, 1986, p. 103).

Riobaldo fala. Mas a sua fala reflete a preocupação e o cuidado com a linguagem do autor-poeta (conforme tentamos explicitar, no capítulo 1, remetendo a trechos da entrevista com G. Lorenz). Através dessa experiência radical de linguagem, linguagem poética, ele (Guimarães Rosa) quer se tornar o “guardião” de uma verdade, que nos é revelada, através de um jogo de *encobrimento e desvelamento*. E o que a fala de Riobaldo revela é que o que originou a *abertura* para ele (Riobaldo) foi o seu encontro e o seu amor por Reinaldo/Diadorim:

No *Grande Sertão* vemos dois movimentos simultâneos, duas formas são geradas. Uma é a de figuração da vida de Riobaldo, sua constituição como homem que é; outra é o desvanecimento de Diadorim, o desenho de sua submersão. Essas duas forças, uma de aparição, outra de ocultamento são dependentes mutuamente. Tanto mais Riobaldo aparece, mais próximo é o desaparecimento de Diadorim. Essa mútua referência já está inscrita desde o primeiro encontro. Daquele primeiro encontro vemos claramente como Riobaldo começa a nascer, mas não vemos que também Diadorim principia a morrer. Tudo concernente a Diadorim é envolto no escurecimento [“mas Diadorim é a minha neblina” (ROSA, 1988, p. 16)]. (...) Diadorim deixa poucas pistas de seu modo de ser próprio. Há que existir sempre Diadorim, para que exista Riobaldo? A princípio, parece que sim. (...) Assim, o que se percebe é que Riobaldo reluta, pelo excessivo de sua visão, a aderir a uma determinada formatação de homem. Ao mesmo tempo em que a recebe tão bem condicionada, tão íntegra na sua perspectiva, dela desconfia e não pode assumi-la por inteiro. Por quê? Talvez porque Riobaldo já se iniciara no aberto – daí viria o suposto excesso de visão. A renúncia à formatação e a adesão à livre forma da vida enseja a narração, ou seja, a obra, *Grande Sertão: Veredas*. (ALBERNAZ, 2006, p. 48).

Assim, o *Dasein* abre-se ao mundo, num jogo metodológico interpretativo de *encobrimento e desvelamento*, “por um lado envolvido pelos entes e por outro transcendendo-os” (NUNES, 1991, p. 110). No primeiro caso, reduzido e lançado na sua facticidade, o *Dasein* alienando-se no mundo que o absorve, “cai de si mesmo continuamente e continuamente desmorona” (NUNES, 1986, p. 105). Esse desmoronamento, que é possibilidade, corresponde ao que Heidegger nomeou de *existência inautêntica*. No segundo caso, temos a *vida autêntica*.

Ora, a possibilidade remete à questão da *liberdade*. “A liberdade é o poder-ser livre. Se a essência do homem consiste na existência, a sua conduta, seja autêntica ou inautêntica, faça-se ou não de acordo com o que tem de mais próprio, implica sempre uma escolha de si” (NUNES, 1986, p. 113). Conduzir-nos implica já termos decidido o que somos, já termos escolhido. Liberdade é, pois, “a possibilidade mesma da *escolha*

antes que seja real, antes de transformar-se num ato determinado e de ingressar no ciclo da causalidade natural” (NUNES, 1986, p. 114). Diadorim representa, pois, o ilimitado, “a infinita possibilidade que viabiliza a possibilidade do que é para ser” (ALBERNAZ, 2006, p. 47). Liberdade e destino, ou melhor, “destinação”:

Ser homem, existir como homem é operar mundo. Embrenhar-se, misturar-se, diluir-se, encontrar-se homem-mundo. (...) Riobaldo imiscui-se no sertão. Assim, se difunde no mundo que tem e que o tem. Assim, se torna jagunço, assim é tomado pela experiência. Jagunço é o seu destino de homem que Riobaldo acata na destinação, na formação da forma, no estilo que nele se distingue porque é obedecido e aceito na máxima graça. Este é o segundo modo de empenhar-se homem, encontrar a destinação que lhe cabe, fazer da obediência, estilo – singularidade na totalidade. Riobaldo é jagunço diferente de todos os demais, mas isso não o faz menos jagunço, ao contrário, isso reforça o jagunço que é. A homogeneização é que enfraquece o ser jagunço. Mas no ser o homem-mundo, o jagunço-sertão que aceita ser o que lhe é dado ser, Riobaldo se mantém sobremaneira aberto. (ALBERNAZ, 2006, p. 52-53).

Essa relação entre liberdade e destino será tratada por vários comentadores. Coutinho, como vimos, reconhecendo a importância do destino na obra, o afasta de qualquer visão fatalista ou mecanicista. O que se evidencia é que, apesar das diversas alusões ao *demo*, o que está em jogo é o humano. E, nesse sentido, de Diadorim procede a travessia de Riobaldo. Pela força do amor que conduz ao sacrifício de um e ao pacto realizado pelo outro, que permitirá a ele cumprir o seu destino: dar cabo de Hermógenes. Compõe-se, assim, “as duas faces de uma destinação única e mútua, cujo sentido é poético. O que é sentido poético? É morte-vida em plenitude, é criação” (ALBERNAZ, 2006, p. 49). Destino, podemos dizer então, não se opõe a liberdade. Destino é *travessia*. Isto é, fazer da vida vivida uma vida experienciada, é possuir os “prazos”: “De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos” (ROSA, 1988, p. 3). Assim, não basta viver, é necessário pensar. Existe, pois, uma vida vivida e uma vida experienciada. Esta consiste em apropriar-se do que é próprio enquanto travessia, transformar-se de “homem” em “homem humano”. Pensar (através da poesia) e apropriar-se do que é próprio é realizar a travessia enquanto destino.

E é a liberdade que está na base do sentimento de *angústia*: “Em Heidegger, a angústia alcança esse mesmo fundo da existência como poder-ser, como possibilidade permanente da liberdade” (NUNES, 1986, p. 111).

Esse sentimento tem uma posição excepcional na ontologia fenomenológica de Heidegger. Para ele, a angústia é a angústia do próprio *Dasein*:

Não estando a ameaça em parte alguma, o não-saber da angústia [uma vez que não se angustia em relação a um objeto específico ou determinado] é relação com algo que não é intramundano. O que nela é temido se desloca para o mundo. A nenhum objeto podemos apegar-nos, porque o intramundano torna-se insignificante, e o perigo, que nos espreita em toda parte, sem que de nós se aproxime numa paragem determinada, é o mundo como mundo, *originária e diretamente* aberto para o *dasein*, que, reduzido a si mesmo, à singularidade de sua existência fáctica e de seu ser possível, resvala da envolvimento familiar dos entes para a incômoda e desabrigada condição de ser-no-mundo. (...) O temível é então o ser-no-mundo aberto, e a que nos abrimos em nosso próprio ser (...) É o *dasein* que nos angustia e nos angustiamos ante o *Dasein*, porque a angústia, que nô-lo revela, abre-nos a ele já desabrigados da proteção do cotidiano, como ser-no-mundo, de que o próprio angustiar-se é uma “forma fundamental”, enquanto no incômodo de sua ameaça sem objeto, na indeterminabilidade de seu difuso, libera-se o que mais propriamente somos. (NUNES, 1986, p. 109-110).

Assim, a “queda”, como modo de ser da *vida inautêntica*, é fundamentada pela fuga da angústia, da qual fugimos continuamente, indo em direção aos entes intramundanos, detendo a preocupação ao perder-se na familiaridade aquietada da *gente*.

Ora, Riobaldo, ao narrar a sua travessia, deixa a experiência ser. A cada vez que ele fala, deixa a neblina ser neblina, a angústia ser angústia, o nada ser nada: “Amigos somos. Nonada” (ROSA, 1988, p. 538). “Nonada”, no-nada. Riobaldo narra algo que é condição originária do homem, ou seja, o nada que se revela na angústia. A angústia é condição da travessia do “homem humano”. A cena do pacto, neste sentido é mais que importante, é fundante, fundante do “homem humano”:

Eu caminhei para as Veredas-Mortas. (...) Medo? Bananeira treme de todo lado. (...) O que eu estava tendo era o medo de que ele estava dentro de mim! (...) Destes meus olhos esbarrarem num ror de nada. (...) Esperar, era o poder meu; do que eu vinha em cata. E eu não percebia nada. Isto é, que mesmo com o escuro e as coisas do escuro, tudo devia de parar por lá. (...) Arrepiam os cabelos das carnes. Ele tinha que vir, se existisse. Naquela hora, existia. (...) Como é possível se estar, desarmado de si, entregue ao que outro queira fazer, no se desmedir de tapados buracos e tomar pessoa? Tudo era para sobosso, para mais medo; ah, aí é que bate o ponto. (...) E, o que era que eu queria? Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto que eu queria só tudo. Uma só coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria era –

ficar sendo! (...) Ser forte é parar quieto, permanecer. (...) 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. Carecia. (...) que eu então havia de achar melhor morrer duma vez, caso que aquilo para mim não fosse constituído. E em troca eu cedia às arras, tudo meu, tudo mais... (...) “Acabar com o Hermógenes! Reduzir aquele homem!...” –; e isso figurei mais por precisar de firmar o espírito em formalidade de alguma razão. (...) De dentro do resumo, do mundo em maior, aquela críspa eu puxei, toda, aquela firmeza me revestiu: fôlego de fôlego de fôlego – da mais força, de maior-corage. (...) Digo direi, de verdade, eu estava bêbado de meu. Ah, esta vida, às não-vezes, é terrível bonita, horrorosamente, esta vida é grande. (...) Não. Nada. O que a noite tem é o vozeio de um ser-só (...) Só outro silêncio. O senhor sabe o que o silêncio é? É a gente mesmo, demais. (...) Aí podia ser mais? A peta, eu querer saldar: que isso não é falável. As coisas assim a gente mesmo não pega nem abarca. Cabem é no brilho da noite. Aragem do sagrado. Absolutas estrelas! (ROSA, 1988, p. 368-372).

É fundante da dialética que se processa entre o jagunço Riobaldo e o chefe Urutu-Branco. Conforme Sônia Viegas, “A consciência que assumiu, junto com a angústia do nada e da solidão, o mal nas *Veredas Mortas*, ressuscitará em cada gesto” (VIEGAS, 2009, p. 393). Esse “encontro” com o demo pode ser lido como o encontro consigo mesmo, no qual ele reconhece a importância da ação. Liberdade, angústia, destinação. O pacto é reconhecimento da necessidade da vida autêntica, da importância de não ser um homem qualquer, um homem como todos os outros homens: “e que humanidade digna de ser afirmada é aquela que tem como protagonista e único ator, ele mesmo, o homem que a afirma” (ALBERNAZ, 2006, p. 50). Mas, paradoxalmente, a vitória do homem humano corresponde à abdicação de um eu próprio, livre e original. Ao tomar posse do que é seu, Riobaldo está diante de tudo e do nada. Diante do nada, gerador da angústia, Riobaldo deixa o sertão falar. O que o sertão fala? “Infinidade do eu, infinidade do mundo: não abstratamente demarcadas, mas reconciliadas no absoluto cósmico onde a palavra do homem encontra seu lugar, sob a forma de poema” (VIEGAS, 2009, p. 393).

Voltando a Heidegger, O que significa “o que mais propriamente somos”? A “analítica” aponta uma estrutura, um todo estrutural, que expressamente determina o ser do *Dasein*:

Antes divisada na unidade da forma do cotidiano, a partir da Queda, a identidade do *Dasein*, entrevista agora pela dimensão da existencialidade, não é senão a de um ser-já-no-mundo-adiante-de-si-mesmo-estando-junto-a (Sich-vorweg-schon-sein-in- (der-Welt)-als

Sein-bei). Nessa nova expressão complexa, em que se ligam, numa só unidade de sentido, a *facticidade*, a *existencialidade* e a *queda*, descobre-se o fenômeno do *cuidado*, como o ser do Dasein. (NUNES, 1986, p. 112).

O *cuidado* é, assim, uma totalidade que abrange e fornece a unidade aos componentes da *existencialidade*, da *facticidade* e da *queda*, sendo, portanto, transcendental.

Como já sabemos, a existência é poder-ser. E é nesse poder-ser “que se baseia o projetar ou transcender do homem. Mas todo o projetar leva o homem ao nível das coisas e do mundo. Tudo isso quer dizer que os projetos e as escolhas do homem, no fundo, são equivalentes” (REALE & ANTISERI, 1991, p. 586). Mas, entre as várias possibilidades, há uma da qual não se pode escapar: trata-se da *morte*. A morte, “impede que alguém se fixe em uma situação, mostra a nulidade de todo projeto e alicerça a historicidade da existência” (REALE & ANTISERI, 1991, p. 587). A *existência autêntica* é a compreensão do homem como um “ser-para-a-morte”. Pois, assim, o “viver para a morte” nos afasta do estar submerso nos fatos e nas circunstâncias. Existir autenticamente, portanto, “implica ter a coragem de olhar de frente a possibilidade do próprio não-ser, de sentir a angústia do ser-para-a-morte. A existência autêntica, por conseguinte, significa a aceitação da própria finitude” (REALE & ANTISERI, 1991, p. 588).

O *Dasein* emerge, dessa “analítica”, como o ente privilegiado que permite, através da fenomenologia, o acesso ao “ser do ente”. As questões sobre o ser e o tempo não são tratadas como questões distintas, mas como a mesma questão, ou seja, a da temporalidade do ser: “A compreensão do ser, inerente ao Dasein, desemboca no tempo, e o tempo, como sentido do Dasein, finalmente explicitando as estruturas existêntivas todas, é a *possibilidade da possibilidade*, a condição da existência como poder-ser” (NUNES, 1986, p. 143). Dessa forma, tempo e compreensão do ser se recobrem:

Temporalizando-se em relação ao fim, entre nascimento e morte, sem deixar para trás de si, como uma esteira de momentos fugazes, secretamente revividos na memória, aquilo que foi, o Dasein não preenche as fases de um trajeto, mas prolonga-se a si mesmo. Esse movimento de sua existência, enquanto contínuo prolongar-se, impõe-lhe a estrutura do *acontecer* (Geschehen), de que deriva a *historicidade* (*Geschichtlichkeit*). (NUNES, 1986, p. 144).

O *Dasein* é, portanto, histórico, pois é temporal no fundo do seu ser. Mas tempo não deve ser entendido no sentido comum, de um processo que corre do passado para o futuro, e de que somos agentes e pacientes. A noção de *Dasein* permitirá a Heidegger reformular a ideia de realidade histórica:

Reconhecer o passado como dimensão histórica implica o reconhecimento de uma significação dos sucessos apreendida no momento em que os recompomos, a qual se entrelaça ao presente numa determinada situação fática do *Dasein*, pela compreensão que tem de si mesmo e do mundo. (...) o “passado”, sempre pretérito imperfeito, passado-presente (...), funda a facticidade. Na medida em que o *dasein* se projeta, transcendendo os entes, também põe-se em seu ser-lançada fático. Sob esse arco extático, o que sucede e passa é antes uma possibilidade, continuada no prolongar-se da existência. Assim os acontecimentos, com a significação que lhes empresta relevância histórica, não são fatos exteriores a nós. (...) “O que é somente passado, não tem ‘História’, mesmo antes de haver passado. O que não cessou de ser, ao contrário, é histórico” (...). O propriamente histórico não coincide, pois, com o acontecido, e sim com a possibilidade do acontecer, remetendo-nos, de cada vez, à existência em seu surto projetivo e, conseqüentemente, à linha mais extrema do cuidado: a decisão resoluta do que nós assumimos, no abandono de nós mesmos, como ser-no-mundo. (NUNES, 1986, p. 145-147).

O sentido do ser humano reside, pois, na sua temporalidade ou historicidade autêntica. E história não é apenas um conhecimento de fatos passados ou acontecimentos externos, mas, antes, uma forma de autoconhecimento:

“A constituição ontológico-existencial da totalidade do *Dasein* tem o seu fundamento na temporalidade” (SZ, p. 437). Da existência à temporalidade e da temporalidade à existência, eis o giro em círculo da análise, que regressa ao princípio. Mas, ao contrário da dialética hegeliana, esse giro não se produz como progresso do conceito no pensamento. A temporalidade não é o fundamento conceptualmente posto pela reflexão, ao cabo de mediações sucessivas em que a razão se totaliza; ela é o “fundo” da compreensão prévia do *Dasein*, pressuposto no começo e liberado no final da interpretação, completando a figura do círculo hermenêutico dentro do qual o método opera. (NUNES, 1986, p. 153).

O tempo, partindo dessa perspectiva, tem um papel fundamental no *Grande Sertão: Veredas*. E também é bastante evidente o seu caráter circular (círculo hermenêutico). O narrar de Riobaldo é um lembrar, recordação, rememoração:

“Figuração minha, de pior pra trás, as certas lembranças” (ROSA, 1988, p. 4), “Assim é que digo: eu, que o senhor já viu que tenho retentiva que não falta, recordo tudo da minha meninice” (ROSA, 1988, p. 32). Mas, não se trata de um tempo de relógio, pois não é homogêneo, linear, histórico. Nele, passado, presente e futuro formam um *continuum*, no qual Riobaldo se desloca todo o tempo, em busca de sentido para as experiências vividas. O tempo, nesse sentido, corresponde à procura do narrador:

A palavra **procura** compõe-se do prefixo latino *pro*, que significa “movimento para frente”, e do substantivo latino *cura*, que quer dizer “cuidado”, “aplicação”, “atenção”, “inquietação” e “vigilância”. Nesta perspectiva, a palavra **procura** revela um cuidado com aquilo que nos é importante. (FERREIRA, 2006, p. 154).

Assim, ao rememorar, Riobaldo não apenas apresenta uma “colcha de retalhos” de fatos desconexos, mas o que se evidencia é a “pro-cura” de significados e compreensão desses fatos. A procura de Riobaldo é pelo sentido da sua existência. Através da memória – que não é só o consciente, mas também o inconsciente – se produz a narrativa. Quando se juntam todos os acontecimentos então a realidade se nos apresenta como um mundo mutável, rico, estranho, poético. Tempo e narrativa conduzem, então, a uma reflexão, a um “pensar-poetante” sobre a sua travessia (de Riobaldo): “a narração não traduz o vivido. Ela é testemunho do passado, mas é, sobretudo, fonte de recriação do seu sentido” (VIEGAS, 2009, p. 323). Isto é temporalidade ou historicidade autêntica.

Dessa maneira, a “analítica” do *Dasein* se converte em uma ontologia fundamental, isto é, uma ontologia que recorre ao fundamento – o tempo originário, que é o que torna possível a compreensão do ser. E decorre exatamente disso o caráter “ôntico-ontológico” do *Dasein*: “Ora, o tempo originário nos devolve à existência, que é a essência de um ente que se conduz relativamente ao ser, compreendendo-o sempre de uma certa maneira, daí o caráter ôntico-ontológico do *Dasein*: a compreensão do ser determina-o como ente” (NUNES, 1986, p. 153).

Conclui-se, daí, que *fenomenologia* e ontologia não são disciplinas diferentes, caracterizam a filosofia com relação ao seu objeto (ontologia) e ao seu método (fenomenologia). O conceito metódico de *fenomenologia* é caracterizado por uma redução, uma construção e uma destruição. A redução corresponde à transferência do olhar do ente para o ser; a construção corresponde ao projeto livre pelo qual se capta o ser; e a destruição corresponde à “desconstrução” dos conceitos transmitidos e a

apropriação positiva dessa tradição. Assim, no lugar da “fenomenologia transcendental” de Husserl, Heidegger propõe a fenomenologia como método da ontologia, uma “fenomenologia hermenêutica”.

Fenomenologia hermenêutica porque designa a tarefa de explicitação, entendida como a elaboração das possibilidades projetadas na compreensão. Dessa forma, explicitação não se confunde (como em Husserl) com reflexão, pois a explicitação não consiste em acrescentar algo à compreensão, mas é a maneira expressa como se realiza o modo de ser essencial do que não é mais definido por Heidegger como uma consciência (ou um sujeito), mas como uma **existência**. Assim,

a Analítica procura ler através do Dasein (ente) o ser que nele se mostra; mas como os fenômenos não são imediatamente dados, será preciso extraí-los da conduta mesma que tende a encobri-los. Eis porque a visada fenomenológica, que remonta às estruturas essenciais do Dasein, assim passando do ôntico (ente) ao ontológico (ser), também realiza um trabalho hermenêutico, interpretativo, segundo a perspectiva da existência cotidiana. (NUNES, 1991, p. 101).

A partir da década de 30, o pensamento de Heidegger sofrerá o que o mesmo denominou de “viragem” (*Kehre*), substituindo a noção de “sentido do ser” pela indagação da “verdade do ser”. Mas o conceito de *Dasein* continua como centro do seu pensamento:

A interpretação dos pré-socráticos e da palavra dos poetas para recuperar o sentido da verdade enquanto *alétheia* – o desvelamento, a *clareira* (Lichtung) do ser, que possibilita pensar o ser, caído no esquecimento pela vigência da Metafísica, agora a caminho de sua superação – foi a principal via dessa segunda fase, que desemboca numa História do Ser. (NUNES, 1991, p. 112-113).

Essa segunda fase do pensamento de Heidegger, que não é completamente desvinculada da primeira, já foi esboçada no subcapítulo anterior (do capítulo 1), denominado “Martin Heidegger: pensamento e linguagem poética”. Não retornaremos, então às questões já apresentadas, mas alguns pontos dessa nova fase do pensamento heideggeriano merecem ser abordados.

O primeiro é o porquê dessa “viragem”.

Ora, em *Ser e Tempo* havia a intenção declarada da determinação do “sentido do ser”. Isto se deu através da “analítica” do *Dasein*, ou seja, através da análise das estruturas de existência. Mas, como a conclusão a que se chegou foi a de que o homem

é um “ser para a morte”, o que acabou por mostrar é que a “existência autêntica” é o nada de todo projeto e o nada da própria existência. Nonada. Assim, podemos dizer que o resultado final é que “o sentido do ser não pode ser obtido pela interrogação de um ente” (REALE & ANTISERI, 1991, p. 590).

Mesmo um ente privilegiado como o *Dasein* não é capaz de revelar o ser, pois o homem não é o dono do ser, mas apenas o seu pastor:

A essência do homem, no entanto, consiste em ele ser mais do que simples homem, na medida em que este é representado como o ser vivo racional. “Mais” não deve ser entendido aqui em sentido aditivo, como se a definição tradicional do homem tivesse que permanecer a determinação fundamental para então experimentar apenas um alargamento, através de um acréscimo do elemento existencial. O “mais” significa: mais originário e por isso mais radical em sua essência. Aqui, porém, mostra-se o elemento enigmático: o homem é, na condição-de-ser-jogado. Isto quer dizer: o homem é, como a réplica ex-sistente do ser, mais que o *animal rationale*, na proporção em que precisamente é menos na relação com o homem que se compreende a partir da subjetividade. O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser. Nesse “menos” o homem nada perde, mas ganha, porquanto atinge a verdade do ser. Ele ganha a essencial pobreza do pastor, cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser, para guardar a sua verdade. Este apelo vem como o lance no qual se origina a condição de ser-jogado do ser-aí [*Dasein*]. O homem é, em sua essência ontológico-historial, o ente cujo ser como ex-sistência consiste no fato de morar na vizinhança do ser. O homem é o vizinho do ser. (HEIDEGGER, 2005, p. 51-52).

Como vimos, “o homem fala” (HEIDEGGER, 2004, p. 7). Mas a linguagem do homem pode falar dos entes, não do ser. A revelação do ser só pode se dar através da iniciativa do próprio ser:

Aí reside a “reviravolta” do pensamento de Heidegger: o homem não pode desvelar o sentido do ser. Ele deve ser o *pastor do ser* e não o senhor do ente. E a sua dignidade “consiste em ser chamado pelo próprio ser para ser o guarda de sua verdade”. Por isso, é preciso elevar a filosofia de sua deformação “humanista” até o “mistério” do ser, ao seu desvelar-se originário. (REALE & ANTISERI, 1991, p. 590).

Mas como se dá o desvelar-se do ser? Heidegger é enfático: se desvela na linguagem: “a linguagem é a casa do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 8). Mas esse desvelar-se não se dá através da linguagem científica, que é própria dos entes, ou na linguagem corrente, inautêntica, própria do “palavrório” (ou “parolagem”): “o esvaziamento da linguagem que grassa, em toda parte e rapidamente, não corrói apenas

a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da palavra. Ela provém de uma ameaça à essência do homem” (HEIDEGGER, 2005, p. 15). O ser desvela-se através da linguagem autêntica da poesia: “é a partir da poesia do Poeta que esta proximidade do ser é percebida numa linguagem mais radical (...)” (HEIDEGGER, 2005, p.44).

Se a linguagem é a “morada do ser”, nela mora o homem: “Nesta habitação do ser mora o homem” (HEIDEGGER, 2005, p. 8). É o *pensar* que consuma a relação do ser com a essência do homem: “o pensar não produz nem efetua esta relação. Ele apenas a oferece ao ser, como aquilo que a ele próprio foi confiado pelo ser. Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem” (HEIDEGGER, 2005, p. 8).

Assim, os pensadores e os poetas são os “guardas” dessa habitação.

O pensar, para Heidegger, como vimos, está muito além da “interpretação técnica do pensar” (expressa a tradição inaugurada pela Metafísica): “O pensar, pelo contrário, deixa-se requisitar pelo ser para dizer a verdade do ser” (HEIDEGGER, 2005, p.8), “o pensar é o pensar do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 12).

Dessa maneira, a atitude do homem – para que se torne “humano” e não “inumano” (isto é, situado fora da sua essência) – é de abandono e silêncio para ouvir o clamor do ser:

Caso o homem encontre, alguma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável. Terá de reconhecer, de maneira igual, tanto a sedução pela opinião pública, quanto a impotência do que é privado. Antes de falar, o homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de, dócil a este apelo, pouco ou raramente algo lhe restar a dizer. Somente assim será devolvida à palavra o valor da sua essência e o homem será agraciado com a devolução da casa para habitar na verdade do ser. (HEIDEGGER, 2005, p. 16).

Abandono e silêncio é o que Riobaldo encontra nas Veredas Mortas. Silêncio é o estado do interlocutor de Riobaldo. Ao silêncio é o que nos convida a obra, para que o Ser possa se revelar. A “viragem” do pensamento de Heidegger para, nós, corresponde a pensar a obra não a partir da perspectiva de Riobaldo, deste ente privilegiado, da sua travessia particular; mas a partir do “grande sertão”, da unidade poética que, enquanto pensamento, *desvela* o próprio Ser.

Heidegger nos chama a atenção, então, para a ameaça que paira sobre a essência do homem num mundo marcado pela ciência e pela técnica:

Assim, são “os pensadores essenciais” (como Anaximandro, Parmênides, Heráclito e Hölderlin) as testemunhas ou os ouvintes da voz do ser e não a metafísica ocidental. O *senhor do ente* não é o *senhor do ser*. Mas, o homem ocidental, precisamente por força daquela “física” que pretendia ser “metafísica”, transformou-se em senhor do ente. A reviravolta operada por Platão no conceito de verdade e, com isso, no destino da metafísica explica o destino do Ocidente e o primado da técnica no mundo moderno. A técnica não é instrumento neutro nas mãos do homem, que pode usá-la para o bem ou para o mal, nem constitui acontecimento acidental no Ocidente. Para Heidegger, a realidade é que a técnica é o resultado natural daquele desenvolvimento pelo qual, esquecendo o Ser, o homem se deixou arrastar pelas coisas, tornando a realidade puro objeto a dominar e a explorar. E esse comportamento, que não se deteria sequer quando chega, como acontece hoje, a ameaçar as bases da própria vida, é comportamento que se tornou onívoro: trata-se de uma fé, a fé na técnica como domínio sobre tudo. (REALE & ANTISERI, 1991, p. 591).

Ao contrário, habitar poeticamente é instituir o ser, é arriscar-se, abandonar a subjetividade rumo à entrega ao que merece ser salvo em uma época indigente: “É necessário a busca do habitar, situado no nível poético, posto que o teorizar metafísico se caracteriza pela perda desse elemento concernente à essência do estar-aí [*Dasein*]” (BEAINI, 1986, p. 131). E o “pensar-poetante” erige-se no que Heidegger chamou de a “lembrança”: “lembrança da tarefa específica do estar-aí de refletir o Ser em seu mostrar-se e ocultar-se” (BEAINI, 1986, p. 131).

Para Benedito Nunes, com essa “viragem”, a noção de *abertura* é complementada pela de *desvelamento*, e a de *temporalização* (subjacente ao *cuidado*) é complementada pelo *pensamento do ser*, “fundamento oculto do homem, em que a história é fundada” (NUNES, 1986, p. 211).

Ora, nesse sentido não temos dúvida de que Guimarães Rosa é um desses “pensadores essenciais”. É um dos “guardas” dessa habitação própria do homem e morada do Ser. E, conforme ele mesmo disse: “A alquimia do escrever precisa de sangue do coração. (...) Para poder ser feiticeiro da palavra, para estudar a alquimia do sangue do coração humano, a gente tem de provir do sertão” (LORENZ & ROSA, 1974,

p. 12). Porque o sertão (criação poética) é capaz de elevar ao mistério do ser, ao seu desvelar originário.

Thais Curi Beaini, em “Heidegger: arte como cultivo do inaparente”, coloca em evidência dois pontos bastante interessantes. O primeiro; é a força desvelante da linguagem poética:

No poema o estar-aí cumpre a sua tarefa: participa do des-velamento, ascende à condição humana de confiança naquilo que se envia e, dedicando-se a ele, o exalta. A palavra poética... contém o vigor energético que auxilia a construção na qual se conserva a Terra e o Mundo, bem como a permanência humana em seu abrigo. (BEAINI, 1986, p. 132).

O segundo; é que, com a “viragem”, a noção de “habitar” se torna questão central no pensamento de Heidegger. E que, assim, ao tempo, associa-se a ideia de *espaço*:

o espaço é originariamente abertura, amplidão. Composto de lugares – referenciais de fatos ou de posições –, o Ser do espaço consiste em dar lugar, isto é, em originar. Nesse contexto, Heidegger opõe o espaço vago ao vazio desocupado, ao desprovido, definindo-o como: “... um conduzir-ao-descoberto” (47). O espaço é o que outorga o des-velamento a tudo que nele é: em seu interior – no processo mesmo de abertura concernente a cada ente – ocorre a manifestação. O espaço deixa-ser tudo o que está no espaço, sendo a abertura que designa o mundo. (BEAINI, 1986, p. 133).

Ora, no *Grande Sertão: Veredas*, o sertão, o “grande sertão” é criação poética, é linguagem desvelante. E é, ao mesmo tempo, *espaço*, amplidão. Por isso, *desvelamento* da condição humana.

CONCLUSÃO

O ponto de partida tanto de Heidegger quanto de Guimarães Rosa é o mesmo: vivemos em uma época de indigência. O domínio da ciência e da técnica, marca da “modernidade”, em vez de libertar o homem, acabou por aliená-lo, por “coisificá-lo”. Vítima de uma racionalidade cada vez mais instrumental, a grande maioria dos homens modernos vivencia processos complexos de massificação, que a faz levar uma vida marcada pela repetição, pelo automatismo; enfim, uma vida inautêntica, afastada do sentido da sua existência, afastada do Ser.

Para Heidegger, esse momento não é gratuito. Ele resulta de um processo que tem as suas bases na constituição da Metafísica Ocidental, a partir de Platão e Aristóteles. Foram eles que criaram um conceito de Verdade, que a “engessou” numa abordagem logicizante, vinculando-a necessariamente à racionalidade demonstrativa (*logos apodeitikos*). A primeira tarefa que, então, ele se propõe é de destruição dessa tradição metafísica. E para isso, ele resgata a discussão da *ontologia*, a partir do que ele mesmo chama de pensadores essenciais (os pré-socráticos) e do conceito de *aletheia*:

A noção da **A-létheia** pode ser repensada a partir do mito de Er, no qual Platão conta o privilégio concedido às almas de contemplar o Mundo das Idéias. Narrando a história de um homem que, morto em uma batalha, retorna à vida, Platão fala do “Rio **Lethe**”. Bebendo a água do “Rio da Despreocupação”, as almas se esquecem daquilo que vislumbraram. O “Rio do Esquecimento”, considerado como passagem dos mortos para o Mundo sensível, introduz na Filosofia um elemento fundamental: o **A-letheuein**. Ele designa o âmbito do escondido, do oculto, do velado. Contudo, esta noção de ausência-na-presença, captada por Platão, não foi aprofundada por ele, nem pela tradição que o sucedeu. (BEAINI, 1986, p. 108).

Heidegger, então, se empenhará nisso. Para, ele, *aletheia* é o impensado digno de ser pensado, o mistério do Ser. Perscrutar os mistério do Ser é fazer uma *ontologia*. O que implica numa discussão sobre “ente” e “ser”, que Heidegger realizará de maneira bastante radical e original, confrontando-se com toda a Metafísica. Em um primeiro momento, a ontologia de Heidegger estará centrada na questão do “sentido do ser”. A base será um ente (não pensado mais a partir da noção de *objeto*) especial, o ser-aí (*Dasein*), “ôntico-ontológico” porque é capaz de “pensar o ser”. A ciência não conduz à verdade (entendida como verdade do ser) porque se reduz à dimensão ôntica. A proposta heideggeriana de recuperar a *aletheia* traz respostas a anseios profundamente

humanos, que a fragmentação produzida pela ciência e pela técnica não é capaz de dar conta. Através da sua “analítica”, Heidegger explicitará o caráter fundamentalmente existencial e historial do ser-aí, do próprio homem.

Mas, mesmo esse ente (ser-aí) não é capaz de revelar o ser. Porque o homem não é o dono do ser. Por isso, Heidegger vai realizar uma “viragem” no seu pensamento, deslocando a questão para a “verdade do ser”. A *aletheia* do ser só ocorre por iniciativa do próprio ser, através da linguagem. Porque a linguagem é a “morada do Ser”. Mas a linguagem é, também, a “habitação” do homem. Assim, é através da linguagem que se desvela a verdade do ser. Não da linguagem científica, lógica. Nem da linguagem comum, ordinária, a parolagem. É através *da* e *na* linguagem poética que a verdade do ser se revela. A verdade que a poesia revela não é, mas se dá. Trata-se da verdade do ser. Assim, a arte, ao resgatar a dimensão simbólico-sacramental das coisas, da vida e do mundo, se torna indissociável da verdade:

ir além do aparente, da massificação despersonalizante; é questionar criticamente, para atingir a esfera na qual o próprio estar-aí e o Ser estão ameaçados. Cabe à arte e ao poeta que há em cada homem alterar os padrões estabelecidos, “... recordar a infância... reestabelecer relações e renovar harmonias distantes” (BEAINI, 1986, p. 138).

A questão da linguagem é, também, uma questão central para Guimarães Rosa:

Só se pode renovar o mundo, renovando-se a língua. Nós temos de conservar o sentido da vida, devolver-lhe o sentido vivendo com a língua. Deus era a Palavra e a Palavra estava com Deus... O que nós consideramos hoje em dia língua falada é um monstro morto. A língua serve para exprimir idéias, mas a língua usual exprime só ainda padrões, não idéias... desta língua falada não se pode fazer uma língua de literatura, como os jovens tentam hoje no mundo inteiro, sem examiná-la a fundo. (LORENZ & ROSA, 1986, p. 12).

Nesta pequena fala, já podemos perceber algumas possibilidades de articulação com Heidegger. A necessidade de renovar o mundo (devido ao esvaziamento do pensamento). A centralidade da língua nesse processo. Renovando-se a língua, renova-se o mundo, porque o mundo que o homem “habita” é a linguagem. Não podemos fazer essa leitura? A linguagem reduzida a mera parolagem (língua morta). A literatura (pelo menos, a boa literatura) como resgate do sentido da vida. Vida autêntica. A relação entre língua e pensamento (ideias). A referência ao Evangelho de São João (“Deus era a Palavra...”) que abre a possibilidade de reconhecer a palavra como “criadora” (ou

instauradora) de sentidos, de significados, de mundos (ficcionais), e também, porque não, “reveladora” de uma Verdade. Verdade do Ser.

Ao fazermos uma aproximação entre literatura e filosofia não tivemos a intenção de estabelecer qualquer forma de subordinação. Mas *diálogo*, algo importante tanto para Rosa quanto para Heidegger. Para Rosa, como experiência oriunda (também) da atividade diplomática. Para Heidegger, uma das fontes originárias da *abertura*.

Assim, ao percorrermos – pela leitura – as veredas da travessia de Riobaldo, tentamos mostrar que é possível uma leitura *ontológica* de *Grande Sertão: Veredas*; ou seja, que a questão do ser, daquilo que está para além do aparente, é a grande questão dessa obra. Uma leitura possível, uma forma de travessia, de um “grande sertão” que se apresenta como infinitas possibilidades. A *lemniscata* (símbolo do infinito), que aparece no final, evidencia que não há propriamente um final. Que infinitas são as travessias, infinitas as possibilidades de resignificação. Como a própria vida. Que o que é importante é a destinação e a ação, que nos torna “homem humano”. Existente. Nessa perspectiva, ontológica, o sertão, o “grande sertão” emerge como *desvelamento* da condição humana. Porque o que está em jogo, na obra, é o humano. O demasiado humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia dos autores

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo (Parte I)*. 15. ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis,RJ: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2. ed. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. 2. ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis,RJ: Vozes, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1990.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 35. impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

Bibliografia sobre os autores

ALBERNAZ, Ana Maria. A memória demudante em Grande Sertão: Veredas. *Anais do congresso nacional do cinquentenário de Grande Sertão: Veredas & Corpo de Baile*. Rio de Janeiro, 25 a 27 de setembro de 2006, p. 45-54.

ALMEIDA, José Maurício Gomes; SECCHIN, Antônio Carlos; FARIA, Maria Lúcia Guimarães; SOUZA, Ronaldo de Melo e (Orgs.). *Veredas no sertão rosiano*. São Paulo: 7Letras, 2007.

ALVES, Maria da Penha Casado. “Mythos da procura: uma travessia n’A Demanda do Santo Graal e em Grande sertão: veredas”. *Seminário Internacional Guimarães Rosa 1998-2000: Veredas de Rosa*. Belo Horizonte: Editora da PUC Minas, 2000, p. 424-427.

ARRIGUCCI JR, Davi. “O mundo misturado: romance e experiência em Guimarães Rosa”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 40, Nov. 1994, p. 7-29.

BEAINI, Thais Curí. *Heidegger: arte como cultivo do inaparente*. São Paulo: Nova Stella/Edusp, 1986.

BISHOP-SANCHEZ, Kathryn. “A desmistificação do homem naturalmente bom em Grande sertão: veredas”. *Seminário Internacional Guimarães Rosa 1998-2000: Veredas de Rosa*. Belo Horizonte: Editora da PUC Minas, 2000, p. 343-347.

BOLLE, Willi. *Grande sertão.br*. São Paulo: Duas Cidades/34, 2004.

BORGES, Antonio Brasileiro. “Rosa/Heidegger: aproximações”. *Seminário Internacional Guimarães Rosa 1998-2000: Veredas de Rosa*. Belo Horizonte: Editora da PUC Minas, 2000, p. 74-77.

CAMPOS, Augusto de. “Um Lance de ‘Dês’ do Grande Sertão”. *Suplemento Literário de Minas Gerais*, Belo Horizonte, Ano IX, n. 396, 30 de março de 1974, p. 4-7.

CAMPOS, Maria José Rago. *Arte e verdade*. São Paulo: Loyola, 1992.

CANDIDO, Antonio. “O Sertão e o Mundo”. *Suplemento Literário de Minas Gerais*, Belo Horizonte, Ano IX, n. 395, 23 de março de 1974, p. 4-6.

CASTRO, Manuel Antônio de. *O homem provisório no grande ser-tão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

COUTINHO, Eduardo (Org.). *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

COUTINHO, Eduardo. Discursos, fronteiras e limites na obra de Guimarães Rosa. FANTINI, Marli (org.). *A poética migrante de Guimarães Rosa*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

FANTINI, Marli (Org.). *A poética migrante de Guimarães Rosa*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

FERREIRA, Cláudia Andréa Prata. Riobaldo e o sentido da existência nas veredas narrativas. *Anais do congresso nacional do cinquentenário de Grande Sertão: Veredas & Corpo de Baile*. Rio de Janeiro, 25 a 27 de setembro de 2006, p. 140-164.

FINAZZI-AGRÒ, Ettore. *Um lugar do tamanho do mundo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Linguagem como corpo do pensamento”. In: LUZIE, Marta & NEVES, Sérgio Ricardo (Orgs.). *Linguagem e filosofia: II simpósio nacional de linguagem e filosofia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.

GALVÃO, Walnice Nogueira. *As formas do falso*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

GALVÃO, Walnice Nogueira. *Mitológica roseana*. São Paulo: Ática, 1978.

GALVÃO, Walnice Nogueira. *Desconversa*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

GALVÃO, Walnice Nogueira. *Mínima mímica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LIMA, Rachel Esteves. “As veredas trilhadas pelos leitores de Rosa”. *Seminário Internacional Guimarães Rosa 1998-2000: Veredas de Rosa*. Belo Horizonte: Editora da PUC Minas, 2000, p. 583-587.

- LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- LOPARIC, Zeljko. “O fim da metafísica em Carnap e Heidegger”. In: DE BONI, Luis A. (Org.). *Finitude e transcendência: festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- LORENZ, Günter; ROSA, João Guimarães. “Literatura deve ser vida”. *Suplemento Literário de Minas Gerais*, Belo Horizonte, Ano IX, no. 395, 23 de março de 1974, p. 8-13.
- NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986.
- NUNES, Benedito. *A filosofia contemporânea: trajetos iniciais*. São Paulo: Editora Ática, 1991.
- OLIVEIRA, Luiz Claudio Vieira de. “Guimarães Rosa, recepção, crítica e semiose”. *Seminário Internacional Guimarães Rosa 1998-2000: Veredas de Rosa*. Belo Horizonte: Editora da PUC Minas, 2000, p. 371-375.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- ROCHA, Zildo. “Introdução à leitura de Grande sertão: veredas”. *Seminário Internacional Guimarães Rosa 1998-2000: Veredas de Rosa*. Belo Horizonte: Editora da PUC Minas, 2000, p. 714-732.
- ROSENFELD, Kathrin H. *Grande sertão: veredas: roteiro de leitura*. São Paulo: Ática, 1992.
- SANTOS, Wendel. *A construção do romance em Guimarães Rosa*. São Paulo: Ática, 1978.
- SCARPELLI, Marli de Oliveira Fantini. “Fronteiras móveis: fundação e dispersão em Guimarães Rosa”. *Seminário Internacional Guimarães Rosa 1998-2000: Veredas de Rosa*. Belo Horizonte: Editora da PUC Minas, 2000, p. 499-504.
- SPERBER, Suzi Frankl. *Caos e cosmos: leituras de Guimarães Rosa*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- VIEGAS, Sônia. *A Vereda trágica do Grande sertão: veredas*. VIEGAS, Sônia. *Escritos: filosofia viva*. Organização de Marcelo P. Marques. Belo Horizonte: Tessitura, 2009, p. 323-429.

Bibliografia geral

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Poesia Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

ARAÚJO, Guaracy. Literatura e filosofia. LUZIE, Marta; NEVES, Sérgio Ricardo (orgs.). *Linguagem e filosofia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p. 120-124.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. de Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BADIOU, Alain. *Deleuze: o clamor do ser*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 38. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

CAUQUELIN, Anne. *Teorias da arte*. Trad. Rejane Janowitz. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CHAUÍ, Marilena. “Contingência e necessidade”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Minc-Funarte/Companhia das Letras, 1996.

CICERO, Antonio. *O destino do homem*. NOVAES, Adauto (org.). *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 225-268.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1985.

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. 4. ed. Trad. Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. 2. ed. Trad. Joaquim Lourenço Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

LEBRUN, Gérard. *Passeios ao léu: ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. 4. ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (*Os Pensadores*).

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PLATÃO. *A república*. 7. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1991.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

WOLFF, Francis. Tudo é corpo ou vazio. NOVAES, Aduato (org.). *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 65-81.