

## Entre o balde e o rio: da força da verdade à verdade da força

Mestrando Raul Azevedo de Andrade Ferreira<sup>1</sup>

### Introdução

Ao refletir sobre a alma humana, Platão, em seu famoso diálogo *Fedro*, conclui que a sua imortalidade deve-se à sua autonomia de movimento:

Toda alma é imortal, porque aquilo que se move a si mesmo é imortal. O que move uma coisa e é por outra movido, anula-se uma vez terminado o movimento. Somente o que a si mesmo se move, nunca saindo de si, jamais acabará de mover-se, e é, para as demais coisas que se movem, fonte e início de movimento. (PLATÃO, 1962, p. 215)

Nos **Diálogos** – tal como em **Grande Sertão: Veredas** – encontra-se uma travessia, um percurso de um espírito à procura de significação para o mundo. A travessia apresentada em **Fedro** é a de uma corrida num percurso estreito e com ponto de chegada definido: acima de nós haveria uma verdade, que por ser a verdade definitiva revela todas as “opiniões” terrenas em sua falsidade. Devido à existência de um destino claro e independente de nós, apenas um caminho sobrar-nos-ia como possível, apenas uma única sequência de degraus nos levaria até Beatriz; daí a necessidade da prudência, da temperança que mantêm a vigilância e impede o homem de se desviar do único caminho traçado pela ordenação do cosmos. O conflito e a dor surgiriam quando a natureza humana procurasse se reconhecer menos estreita que o caminho: pois para um único percurso dois são os cavalos a conduzir a parêntese da alma, um de boa e outro de má raça, lutando entre si por cada um desejar assumir direções diversas; sobram passos. Chegar ao banquete é uma luta enfrentada com o chicote da repreensão, pois o caminho verdadeiro apenas o cavalo da razão conhece, e ele somente pode ser trilhado se os impulsos do desejo forem fustigados até que sejam completamente domados.

Para Riobaldo, há um modo correto de conduzir a vida, contudo – e neste ponto a aproximação do sertanejo ao filósofo grego já se aproxima mais a uma profanação que a uma sagração – ele está longe de ser um denominador comum a todas as pessoas, cada uma possui sua própria pauta dentro do teatro que é a vida.

Sempre sei, realmente. Só que eu quis, todo o tempo, o que eu pelejei para achar, era uma só coisa – a inteira – cujo significado e vislumbro dela eu vejo que sempre tive. A que era: que existe uma receita, a norma dum caminho certo, estreito, de cada uma pessoa viver – e essa pauta cada um tem – mas a gente mesmo, no comum, não sabe encontrar; como é que, sozinho, por si, alguém ia poder encontrar e saber? (...) Ah, porque aquela outra lei, escondida e vivível mas não achável, do verdadeiro viver: que para cada pessoa, sua continuação, já foi projetada, como que se põe, em teatro, para cada representante – sua parte, que antes já foi inventada, num papel ... (ROSA, 2001, p. 500)

Um significado acompanha cada ação, cada ato possui o seu sentido no redemunho da vida. No entanto age-se sem que se saiba o porquê das ações, não há, num suposto fim do percurso, um significado final que resolva o caos da vida num coro uníssono, e isto é o perigoso do viver, porque o não saber engendra as suspeitas do falso, do erro. Em sua epiderme, o viver é uma doidera sob os mandos e desmandos do diabo, onde “matam só para ver alguém fazer careta” (ROSA, 2001, p. 28);

---

<sup>1</sup> Raul FERREIRA, Graduado em Letras – Bacharelado em Língua Portuguesa (crítica literária) e mestrando em Teoria da Literatura pelo Programa de Pós Graduação em Letras e Linguística da UFPE. E-mail: raulandrade@hotmai.com

mas por detrás das aparências palpitam verdades, sentidos que são vividos antes de serem sabidos. Quando a pauta da vida não mais se encontra mais inscrita num código comum e passa a ser algo que se deve procurar “sozinho, por si”, as ordens do **encontrar** e do **saber** transformam-se em linhas de força antagônicas: aquele que encontrou não sabe; aquele que sabe, sabe porque não encontrou. A vida possui roteiro, mas nunca o teremos escrito em papel diante de nossos olhos. Enquanto se age, a única coisa que nos cabe é preencher os segundos imediatos da vida com o corpo de nossas ações, no **vivível**; enquanto se pensa, pode-se somente adivinhar retrospectivamente o roteiro a partir de sua reescritura pela memória, pelo relato, no **achável**. Nunca poderemos descobrir o que habita no encoberto do mistério de nossas vidas, porém podemos organizar nossas ações dentro de blocos que satisfaçam nossa ânsia de significados: “queria entender do medo e da coragem, da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para más ações estranhas, é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe!” (ROSA, 2001, p.116)

Pensar a travessia com o jagunço, portanto, leva a considerar uma outra ordem de movimento que não a que certamente foi cogitada pelo grego, pois o movimento autônomo deixa de ser algo dado *per si* à alma, e passa a ser algo conquistado através da luta, com os outros mas sobretudo consigo mesmo. Cada pessoa é a **sua** verdade, cada um é **uma** verdade. Daí a verdade não poder ser achada, recebida, dada ou vendida; ela não existe enquanto não for vivida, enquanto não for conquistada. O viver não é o seguir uma pauta determinada, mas determinar uma pauta enquanto se vive, “porque aprender-a-viver é que é o viver, mesmo” (ROSA, 2001, p. 601). Contudo, num mundo onde o principal aluno é o próprio professor, aprender não é fácil, pois não se sabe exatamente o que deve ser aprendido, sequer é sabido que se deve aprender algo; viver é um penoso exercício da vontade cujo objetivo único é caminhar à procura de um sentido, de um objetivo que não se sabe, “ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas” (ROSA, 2001, p. 116), tal como Sô Candelário, invejado por ter um propósito definido em sua travessia: vencer a doença pela morte. O *logos* platônico, tal como a **rosa mística** de Dante, é pensável apenas dentro de um cosmos perfeito e estático, dentro de uma comunidade onde a sabedoria dos homens fosse algo corriqueiro, pois o **vivível** e o **achável** ainda não teriam virado as costas um ao outro. O grande sertão é um mundo em dissolução, cujo conjunto de códigos morais estão sendo incendiados diante do Riobaldo-actante junto com a casa de Medeiro Vaz; “Tempos foram, os costumes demudaram” (ROSA, 2001, p. 41). Cada um agora se encontra “solto, por si, cidadão” (ROSA, 2001, p. 26) sem normas definidas, sem uma ética comum, mas cada um com sua própria ética, onde “cada um o que quer aprova” (ROSA, 2001, p. 24): “Afirmo ao senhor, do que vivi: o mais difícil não é um ser bom e proceder honesto; dificultoso, mesmo, é um saber definido o que quer, e ter o poder de ir até no rabo da palavra.” (ROSA, 2001, p. 190). O “dificultoso” da vida é descobrir o seu próprio desejo e abrir-lhe as portas, é o movimento autônomo, incondicionado, conquistado através da luta contra a secura do sertão de si mesmo. Na falta de um norte definido, achável, dizível, o objetivo do homem passa a ser, na intuição, o objetivo primordial, comum a todos, mas diferente em cada um que o realiza: *ser*, simplesmente, independente de qualquer predicativo.

**1. Mas qual é esta gã que empurra a gente?** O que nos faz dar movimento ao corpo e preencher o mundo com nossas ações estranhas; e, o mais importante, a quem pertence nossas ações? Qual a vontade que nos rege? Quem bate esse tambor que dá o ritmo do prosseguimento de toda a **dansação**?

Cavalos, decerto, pois a pé não se chega muito longe, mas quem lhes determina a direção? Forças que nos empurram/puxam para lados contrários, porque o prosseguir da vida, dentro do **Grande Sertão**, não é em reta estreita, mas em aberto funil invertido, já que o caminho de cada um, sua verdade, é tão largo quanto as clareiras que sua alma for capaz de abrir nas brenhas de “*una selva ocura*” (DANTE, 2005, p. 30). Ao contrário do que Platão pôde imaginar, o destino do homem não deve estar subordinado a nada que não venha dele próprio. Mas o que seria este “ele próprio”? Esta é a luta do Sertão: descobrir, através da fricção com o mundo, como se constitui a

individualidade, pois o **ego movimentante** deve descobrir-se não apenas enquanto Homem, enquanto pertencente à conceituação suprapessoal de Humanidade, mas enquanto indivíduo, único; pois se cada um, como afirma Max Stirner (1907) é homem, também é muitas outras coisas. Homem, Humanidade, nada mais são do que abstrações, conceitos que tanto irmanam várias pessoas dentro de uma comunidade imaginada quanto exclui todas elas na medida em que passam a serem encaradas em sua individualidade:

*That we are men is the slightest thing about us, and has significance only in so far as it is one of our qualities, i.e. our property. I am indeed among other things a man, as I am, e.g., a living being, therefore an animal, or a European, a Berliner, and the like; but he who chose to have regard for me only as a man, or as a Berliner, would pay me a regard that would be very unimportant to me. And wherefore? Because he would have regard only in one of my qualities, not for me.*<sup>2</sup>  
(STIRNER, 1907, p. 227) (grifos do autor).

Atingir a consciência de que se é mais do que qualquer adjetivação possível implica reconhecer que o homem somente pode ter ciência das possibilidades de sua natureza à medida que vai além das represas que estancam seu espírito, quaisquer que elas sejam, seja uma religião, filosofia ou nacionalidade. O destino do homem é ser mais do que suas classificações, ser mais do que ele mesmo, como pôde perceber Ortega y Gasset: “Minha alma é oriunda de pais conhecidos: não sou apenas mediterrâneo. Não estou disposto a confinar-me no rincão de mim mesmo. Reclamo a herança toda, para que meu coração não se sinta miserável” (GASSET, 1967, p.105); ou como bem expressou o próprio Riobaldo: “Eu sou de onde eu nasci. Sou de outros lugares.” (ROSA, 2001, p. 306)

William Blake, em *The Marriage of heaven and hell*, diferentemente de Platão, não estava interessado no homem limitado em função de um *logos*, mas no homem total, que não sacrifica nenhuma das partes contrárias de sua natureza com o chicote da prudência, mas que explora todas as suas possibilidades ao máximo do limite, para além dos limites: “*Without contraries is no progression. Attraction and repulsion, reason and energy, love and hate, are necessary to human existence*”<sup>3</sup> (BLAKE, 1996, p. 74). O movimento da alma também é entendido como uma resultante de duas forças contrárias, contudo a relação entre elas passa a ser encarada de maneira bem diversa. Os dois cavalos que regem o dinamismo do homem são colocados como **razão** e **energia**, que travariam não um conflito destrutivo, onde um vence ao aniquilar o outro, mas uma disputa amigável, onde uma relação de interdependência essencial é estabelecida. Razão e energia seriam princípios por onde partiriam as noções de bem e mal, normalmente adotadas pelo senso comum: “*Good is the passive that obeys reason, Evil is the active springing from energy.*”<sup>4</sup> (BLAKE, 1996, p. 75) A energia é o corpo; a razão o espírito, a alma. Contudo, ao contrário do que os moralistas normalmente poderiam pensar, o corpo não possui uma natureza à parte da alma, mas é “*a portion of soul discerned by the five senses*”<sup>5</sup> (BLAKE, 1996, p. 75).

Para a poesia do inglês, o mundo sensível é um local de restrição; mas uma restrição não devido ao fato de não conseguirmos apreender uma verdade espiritual final e absoluta no reverso das coisas, mas devido ao fato de nos circunscrever a determinadas formas de pensamento que nos impede uma **percepção criativa** do mundo. Em *Auguries of Innocence* Blake diz: “*We are led to*

<sup>2</sup> Que nós somos homens é o que menos importa sobre nós, e possui importância apenas na medida em que isto é uma de nossas qualidades, nossa propriedade. Eu, de fato, dentre outras coisas, sou um homem, assim como eu sou, por exemplo, um ser vivo, e, portanto, um animal, ou um europeu, um berlinense, e etc.; mas aquele que escolhe considerar-me apenas enquanto um homem, ou enquanto um berlinense, prestaria-me uma consideração que me seria muito insignificante. E por que? Porque ele estaria considerando apenas uma de minhas *qualidades*, não *eu mesmo*.

<sup>3</sup> Sem contrários não há progressão. Atração e repulsão, razão e energia, amor e ódio, são necessário para a existência humana.

<sup>4</sup> Bem é a energia passiva que obedece à razão, Mal é o ativo jorrando da energia.

<sup>5</sup> Uma porção da alma discernida pelos cinco sentidos.

*believe a lie/ when we see not thro the eye*” (BLAKE, 1996, p. 176). *The marriage of heaven and hell* é uma apologia à energia – ou a Bíblia da energia, como chamou Harold Bloom (1974), já que propõe uma leitura infernal do texto sagrado – um chamado à força criativa que obriga a razão a alargar suas fronteiras de modo a ampliar a natureza do ser humano. Ver não **com** o olho, mas **através** dele, implica a formação de uma imagem que não parte de fora para dentro, mas de dentro para fora, numa atividade criadora de uma realidade a partir do que é visto. A verdade passa a possuir uma **natureza poética**, completamente independente de qualquer legislação filosófica; ela é atingida através de uma negociação com a energia da imaginação, continuamente criada e recriada à medida que os horizontes perceptivos são alargados. A poesia, como diz Paul Valéry (2006, p. 131), “*n’est que la littérature réduite à l’essentiel de son principe actif. On l’a purgée des idoles de toute espèce et des illusions réalistes; de l’équivoque possible entre le langage de la « vérité » et le langage de la « création », etc.*”<sup>6</sup>. A razão, sua contraparte, é algo que vem a *posteriori*, para definir, ordenar e sistematizar os novos limites estabelecidos: “*What is now proved was once only imagined. Everything possible to be believed is an image of the truth*”<sup>7</sup> (BLAKE, 1996, p. 77).

A realidade específica do sertanejo Riobaldo é um constante dobrar-desdobrar sobre sua própria dobradura, tendo como ponto de apoio o plano do código cultural de sua comunidade, do qual busca-se a todo tempo se volatizar. As realidades oriundas da força da vontade e da imaginação do narrador são tão concretas quanto o rifle que ele maneja, porque “Se sonha, já se fez (...) Sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar” (ROSA, 2001, p. 41). Surge então a necessidade de superar o imediatismo do mundo sensível por intermédio de uma expansão dos organismos de percepção para que a realidade que de fato está em jogo seja atingida: “O senhor imaginalmente percebe?” (ROSA, 2001, p. 64). Prova disso é a própria existência de Satã, comparada à de uma cachoeira: “O senhor vê: existe cachoeira; e pois? Mas cachoeira é barranco de chão, e água se caindo por ele, retombando; o senhor consome essa água, ou desfaz o barranco, sobra cachoeira alguma? Viver é muito perigoso ...” (ROSA, 2001, p. 26). A palavra **cachoeira**, tal como a palavra **diabo**, é um significante que não possui referência material, mas constitui-se como uma abstração imaginada a partir da solidez da realidade. Ela não é nem o barranco nem a água, mas afirma sua presença no plano abstrato do homem, influenciando sua vida tanto quanto a água em que se banha ou o chão que lhe serve de apoio. Da mesma maneira é o diabo, que não pode ser encontrado “solto por si, cidadão” (ROSA, 2001, p. 26), mas que pode ser deduzido a partir dos fatos que a realidade apresenta, como os casos de Aleixo, Pedro Pindó e de Maria Mutema. Para Blake, a realidade depende menos de seus dados externos que do ponto de referência assumido por um dado observador; cada fato pode ser negociado em dois significados distintos, um divino e outro infernal. O exemplo dado é a da queda do homem, que em *Paradise Lost* tem o governador da razão, o agente divino, na figura do Messias; já no *Livro de Jó* o mesmo messias, o que restringe o homem impondo-lhe limites em nome da divindade, é encenado por Satã, “*for this history has been adopted by both parties*”<sup>8</sup> (BLAKE, 1996, p. 75). Da mesma maneira as histórias de Pedro Pindó, Aleixo e de Maria Mutema são reversíveis, tudo depende da perspectiva adotada. As personagens podem tanto ser encaradas como agentes demoníacos em suas maldades ou como peões de uma razão divina, cujas provações não passariam de um percurso necessário à iluminação superior. Os pais do menino Vâltei podem tanto estar impondo limites aos tortos da vida, ao “trem do diabo” (ROSA, 2001, p. 27), como estar exercitando sua crueldade num mártir inocente. O grande sertão é um campo de batalha de significados, onde realidades estão sendo dissolvidas e recriadas pela força imaginativa: “O senhor ache e não ache. Tudo é e não é...” (ROSA, 2001, p. 27), diz o narrador, que facilmente se reconheceria em diversos aforismos de Blake

<sup>6</sup> Não é senão a literatura reduzida ao seu princípio ativo. Ela a purgou de toda espécie de *ídolos* e das ilusões realistas; do equívoco possível entre a linguagem da “verdade” e a linguagem da “criação”, etc.

<sup>7</sup> O que agora é provado antes foi apenas imaginado. Qualquer coisa possível de ser acreditada é uma imagem da verdade.

<sup>8</sup> Pois esta história foi adotada por ambas as partes.

(1996, p. 78), “*Truth can never be told so as to be understood, and not be believed*”<sup>9</sup>, pois para ele a verdade é menos verificável do que experimentável: “Se creio? Acho proseável.” (ROSA, 2001, p. 65)

Sendo a verdade algo a ser continuamente re-elaborado, a oposição fundamental passa a ser não entre Deus e Satã, ou entre bem e mal, mas entre **dinamismo** e **estatismo**; entre a força **prolífica** do desejo, que continuamente preenche o mundo com novos movimentos e novas verdades; e a razão **devoradora** da repressão, que acorrenta as produções de seu companheiro numa ordem estática. A lógica blakeana é a de uma dialética sem síntese, pois “*the Prolific would cease to be prolific unless the devourer as a sea received the excess of his delights*”<sup>10</sup> (BLAKE, 1996, p. 81); a “*opposition is true friendship*”<sup>11</sup> (BLAKE, 1996, p. 83), e o único pecado possível seria tentar separar os dois elementos contrários da natureza humana.

Em outro de seus provérbios lê-se: “*Where Man is not, Nature is barren*”<sup>12</sup> (BLAKE, 1996, p. 78). A natureza do homem, seu destino, é a criação, a cultura; ele menos é elaborado pelo mundo do que elabora o mundo através do ato movido pelo desejo. A natureza se apresenta como um estado de coisas em si inicial e estático que deve ser superada pela transformação da ação criativa. Mas tão logo este estágio inicial é superado, a ação racional impõe novos limites, naturalizando o novo estado de coisas num novo paradigma estático. Ante esta nova situação, cabe ao homem subordinar-se a esta nova ordenação do mundo ou continuar a dar-lhe movimento de acordo com a sua vontade individual, re-elaborando a cultura de modo a impedir que sua natureza defina na estagnação, na esterilidade, porque “*he who desires but acts not breeds pestilence*”<sup>13</sup> (BLAKE, 1996, p. 76). É pelo desejo e pela força da vontade que o homem se faz cada vez mais homem, cada vez mais super-homem, porque toda a sua miséria e mediocridade devem-se unicamente à incapacidade ou à impossibilidade circunstancial de reconhecer em si mesmo uma natureza divina. Alargar os limites de sua humanidade implica se reconhecer maior do que de qualquer estado de coisas em si, de quaisquer **usos** e **costumes**, e possuir a energia necessária para forçar a realidade de seus arredores de acordo com seus desejos. Ser humano, portanto, importa menos do que ser um indivíduo; e o indivíduo em si, enquanto único e inominável, é sempre um revolucionário ante qualquer *status*.

Numa das **Fantasia**s **memoráveis** que compõem *The marriage...*, o poeta relata um jantar que teve com Isaías e Ezequiel. Diante da pergunta de como o profeta teria tido a ousadia descarada de afirmar que teriam falado com Deus, Isaías responde:

*‘I saw no God, nor heard any, in a finite organical perception; but my senses discovered the infinite in everything, and as I was then persuaded, and remain confirmed, that the voice of honest indignation is the voice of God, I cared not for consequences but write.’*

*Then I asked: ‘Does a firm persuasion that a thing is so, make it so?’*

*He replied: ‘All poets believe that it does, and in ages of imagination the firm persuasion removed mountains; but many are not capable of a firm persuasion in any-thing’.*<sup>14</sup> (BLAKE, 1996, p. 79)

Aqueles que sacrificam seu desejo em nome de um ideal de verdade, em nome do sagrado, permanecem numa sub-humanidade, no sentido de que são apenas uma sombra de suas

<sup>9</sup> A verdade nunca pode ser dita de forma a ser entendida e não acreditada.

<sup>10</sup> O Prolífico cessaria de ser prolífico se o devorador como um oceano não recebesse o excesso de seus deleites.

<sup>11</sup> Oposição é a verdadeira amizade.

<sup>12</sup> Onde o Homem não está, a Natureza é estéril.

<sup>13</sup> Aquele que deseja, mas não age, gera pestilência.

<sup>14</sup> ‘Eu não vi nem escutei Deus algum, numa percepção orgânica finita; contudo meus sentidos descobriram o infinito em tudo, e eu fiquei então persuadido, e permaneci convicto, de que a voz da honesta indignação é a voz de Deus, eu não me preocupei com as consequências e escrevi’. /Então eu perguntei: ‘Uma firme persuasão que uma coisa é assim, faz ela ser assim?’ /Ele respondeu: ‘Todos os poetas acreditam que sim, e em tempos de imaginação a firme persuasão removeu montanhas; porém muitos não são capazes de uma firme persuasão em nada’.

potencialidades, apenas um vazio assombrado por uma espera que nunca termina: “*those who restrain desire do so because theirs is so weak enough to be restrained; and the restrainer, or reason, usurps its place and governs the unwilling./ And being restrained it by degrees becomes passive, till it is only the shadow of desire*”<sup>15</sup>. (BLAKE, 1996, p. 75) Os de desejo fraco e restrito são incapazes de reconhecerem que toda a verdade pode vir de sua própria potência. Como consequência eles não apenas se autocondenam a uma imobilidade permeada de questionamentos e hesitações, num vai-e-vem em ruas “*that follow like a tedious argument/ of insidious intent*”<sup>16</sup> (ELIOT, 2004, p. 49), mas também abrem espaço para a tirania de sua individualidade pela sujeição de sua vontade à vontade dos mais fortes e de suas verdades.

As pessoas, então, são divididas por Blake em duas categorias: aquelas que preenchem o mundo sensível com novas verdades, alargando o mundo pela energia do desejo; e aquelas que, por incapacidade em reconhecer a potência de sua energia, permite que ela seja submetida e escravizada pela razão, que em certo sentido nada mais é do que a vontade de terceiros. No primeiro grupo Blake coloca os poetas, os profetas, os revolucionários, os demônios; no segundo os filósofos, os religiosos, os reacionários, os anjos. Nos provérbios do inferno fala-se no sábio e no tolo; os primeiros, seguidores dos deleites da energia, são caracterizados por animais que denotam poder e violência, tais como a águia, o leão e o tigre; os segundos, escravos dos *mind forged manacles*<sup>17</sup> de seu famoso poema *London*, por animais de pequeno porte, que denotam fraqueza e obediência, como o corvo, o cavalo e a ovelha. E como “*The tigers of wrath are wiser than the horses of instruction*”, “*the rat, the mouse, the fox, the rabbit, watch the roots. The lion, the tiger, the horse, the elephant, watch the fruits.*”<sup>18</sup> (BLAKE, 1996, p. 77)

De forma bem semelhante, encontramos em *Grande Sertão: Veredas* os homens divididos em uma escala que traça certo desenvolvimento da manifestação da vontade individual e do aprimoramento moral. Numa ponta extrema teríamos os índios, na outra o interlocutor, o indivíduo urbano. Isto porque seria próprio do homem é movimentar-se na passagem da **natura** à **cultura**. Como um Rousseau de ponta-cabeça, **Grande Sertão** postula que quanto mais próximo da natureza, mais estéril o homem se encontra, sendo o primitivismo material apenas um reflexo de um primitivismo humano. Há, neste ponto, uma convergência com o **elogio à maquiagem** realizado por Baudelaire. Quando o poeta francês confere primazia ao **artifício** como forma de sublimação do natural, ele refaz uma contemplação do mundo ético através de um olhar que se encontra bastante próximo de Riobaldo: “O mal é praticado sem esforço, **naturalmente**, por fatalidade; o bem é sempre o produto de uma arte” (BAUDELAIRE, 1996, p. 61), (grifos do autor). Ao passo que a cultura livra-se de Satã com sua “carta de doutor”, o “povo prascóvio” (ROSA, 2001, p. 23) ainda o vê em toda parte, e a natureza mais primitiva o possui entranhado na carne: “quem tem mais dose de demo em si é índio, qualquer raça de bugre” (ROSA, 2001, p. 38). A natureza é a primeira forma de imposição por onde o homem encontra-se subordinado; enquanto ligado a ela, ele somente pode ser capaz de maldades inconscientes, pois ainda não conseguiu se distanciar suficientemente de sua natureza animal:

Raça daqueles homens era diverseada distante, cujos modos e usos, mal ensinada. Esses, mesmo no trivial, tinham capacidade de um ódio tão grosso, de muito alcance, que não custava quase que esforço nenhum deles; e isso com os poderes da pobreza inteira e apartada; e de como assim estavam menos arredados dos

<sup>15</sup> Aqueles que restringem o desejo assim o fazem porque o deles é fraco o suficiente para ser restringido; e o controlador, ou razão, usurpa o seu lugar e governa o relutante. /E sendo gradativamente restringido ele se torna passivo, até que ele seja apenas a sombra do desejo.

<sup>16</sup> Que seguem como um tedioso argumento/ de insidioso intento.

<sup>17</sup> Os grilhões mentais. Numa tradução livre da quadra em que o verso aparece: *Em cada lamento de cada homem,/ Em cada infantil choro de medo,/ Em cada voz, em cada condenação,/ Os grilhões mentais escuto.*

<sup>18</sup> Os tigres da cólera são mais sábios que os cavalos da instrução, o rato, o camundongo, a raposa, o coelho, olham as raízes. O leão, o tigre, o cavalo, o elefante, olham as frutas.

bichos do que nós mesmos estamos: porque nenhuma más artes do demônio regedor eles nem divulgavam. (ROSA, 2001, p. 404)

A imagem do diabo se apresenta como uma criação imaginativa elaborada pelo homem para entender e animar uma parte concreta de sua natureza que até então permanecia insignificante e incompreendida: os seus crespos. Transferindo esta parte para uma entidade abstrata, atualiza-se a idéia de homem e, simultaneamente, a de não-homem. O homem se transforma no homem não-demoníaco, no homem que represa seus impulsos de forma a se manter afastado dos elementos que passaram a ser associados à figura de Satã, ao inumano. Nasce, então, um novo condicionamento ético e moral, que já é o resultado do trabalho do impulso racional para estabilizar e codificar o que antes fora uma imaginação criativa num modo de ser e agir. O homem agora passa a ser escravizado não mais pela natureza, mas por suas próprias idéias, enxergando o mundo de acordo com noções pré-estabelecidas que a esta altura já são tidas como naturais, pois suplantaram o espaço antes ocupado por seu mundo primitivo. Qualquer um que escape da nova abstração já assimilada pelo código cultural comum passa a ser entendido como “criminoso”, “louco” ou “herege”; pois “*prisons are built with stones of law, brothels with bricks of religion*”<sup>19</sup> (BLAKE, 1996, p. 76). Temos então o “povo prascóvio”, que se limita a caminhar dentro dos limites do já-estabelecido e que condena qualquer um que tenha a ousadia de ultrapassar os limites tidos como sagrados. Riobaldo se apresenta como um modelo de homem que busca ir mais longe do que o seu código cultural permite, procurando pensar por si mesmo – “*No bird soars too high, if he soars with his own wings*”<sup>20</sup> (BLAKE, 1996, p. 76) – e livrar-se das correntes da consciência; da crença no diabo: “Como é de são efeito, ajudo com o meu querer acreditar. Mas nem sempre posso. O senhor saiba: eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Divêrjo de todo o mundo... Eu quase nada não sei. Mas desconfio de muita coisa.” (ROSA, 2001, p. 31)

Onde a energia criativa do homem não está, não somente a natureza é estéril, mas o próprio homem que não conseguiu se desligar dela também é estéril. Os catrumanos apenas pensam que guardam uma fronteira quando na verdade é a fronteira que os guarda; imaginam impedir a passagem quando são eles próprios que estão interditados nos limites que não conseguiram transpor. A exasperação diante da precariedade de suas roupas é apenas o início do olhar que perscruta na alma ética daquelas pessoas: “Como é que iam saber ter poder de serem bons, com regra e conformidade, mesmo que quisessem? Nem achavam capacidade disso.” (ROSA, 2001, p. 406); a ausência de armas de qualidade não é apenas a falta de um rifle moderno, mas a falta crucial, a da coragem: “Que aqueles homens, eu pensei: que nem mansas feras; isto é, que no comum tinham medo pessoal de tudo neste mundo” (ROSA, 2001, p. 403)

Em **Grande Sertão: Veredas**, medo e coragem equivalem ao que Blake chamou de razão e energia, são os cavalos por onde se corre o sertão, mantendo a mesma relação de interdependência entre o Prolífico e o Devorador. É sob a influência destes dois princípios que o sertão se transforma, metamorfoseando suas mandiocas doces em zangadas, pois o sertão é tão largo e variado quanto aquele que sai em cavalgada para comprovar que ele “não tem janelas nem portas” (ROSA, 2001, p. 511). O sertão não se apresenta como uma realidade **em si**, mas somente pode **ser para**; suas fronteiras estão marcadas somente no mapa que cada um desenhou para si mesmo: “Sertão não é malino nem caridoso, mano oh mano!: – ele tira ou dá, ou agrada ou amarga, ao senhor, conforme o senhor mesmo.” (ROSA, 2001, p. 537). Atravessar o sertão significa deslocar-se não somente no espaço, mas no território íntimo do ego a fim de explorar suas potencialidades. Os catrumanos desconhecem tanto do sertão quanto de si mesmos, enfiados que estão em seus territórios longínquos, “com vida cerrada no costume de si” (ROSA, 2001, p. 405). O medo, que congela, “medo que menea” (ROSA, 2001, p. 168), tranca o homem em seu lugar de origem, no metro quadrado de si mesmo, impedindo-o de ver a grandeza do mundo. A coragem, que nasce do medo,

<sup>19</sup> Prisões são construídas com as pedras da lei, bordéis com os tijolos da religião.

<sup>20</sup> Nenhum pássaro voa alto demais, se ele voa com suas próprias asas.

da indignação do medroso por si mesmo, porque “raiva tampa o espaço do medo, assim como do medo a raiva vem.” (ROSA, 2001, p. 589) é o que dá movimento ao homem, empurrando-o para além das cercas que o medo insiste em traçar, fazendo com que o sertão de si mesmo seja um “lugar onde os pastos carecem de fechos” (ROSA, 2001, p. 24). Para atravessar o rio da vida numa trêmula madeira burra “Carece de ter coragem” (ROSA, 2001, p. 122), não é para qualquer um.

Assim, duas categorias de personagens aparecem e distinguem-se nitidamente: as que **são**, e as que são **alguma coisa**. Teofrácio é um catrumano; Dimas Doido é um jagunço, Jõe Bexiguento é o alperpecatas; já Zé Bebelo é, Medeiro Vaz é, Hermógenes é, Joça Ramiro é: “Joca Ramiro é que era” (ROSA, 2001, p. 218). E esta divisão existencial define toda uma estrutura de poder, pois aqueles que são, o são porque tiveram a força para se colocar sobre os limites dos usos de sua cultura, alçando sua individualidade acima das **espécies** em que as pessoas “mundanas” normalmente são enquadradas. Por esta soberania egoísta são eles que conseguem impor sua vontade e reger sobre os mais fracos. Os que são algo são aqueles que cederam sua vontade aos usos e costumes impostos pelo seu meio e acabaram por ter sua individualidade apagada, daí se reconhecerem apenas pelo nome daqueles a quem prestam servidão: os “Zé Bebelos”, os “Hermógenes”, os “Medeiro-Vazes”: “Por isso, nós todos obedecíamos. Cumpríamos choro e riso, doidera em juízo. Tenente nos gerais – ele era. A gente era os medeiro-vazes” (ROSA, 2001, p. 61). Esta é a diferença entre os jagunços e os seus chefes: enquanto estes ditam a verdade pela firme persuasão, pelo poder da vontade, “e ele estava com raiva tanta, que tudo quanto ele falava ficava sendo verdade” (ROSA, 2001, p. 105); os jagunços são seres sem ambição, “que com pouco e fácil se contentam” (ROSA, 2001, p. 164); incapazes de se indignar, preocupam-se apenas com suas necessidades mais vitais, mais animais, movendo-se nos caminhos já traçados do uso comum: “jagunço é isso. Jagunço não se escabrêia com perda nem derrota – quase que tudo para ele é o igual. Nunca vi. Para ele a vida já está assentada: comer, beber, apreciar mulher, brigar, e o fim final.” (ROSA, 2001, p. 72) Se a natureza do homem é fundada no dinamismo, no movimento da travessia, apenas os chefes possuiriam o movimento autônomo, **nunca saindo de si**; já o jagunço é uma criatura dependente, seu movimento está condicionado ao movimento de seus superiores; eles acabados, acaba-se a força que empurrava os jagunços pelo mundo: “os bandos bons de valentões repartiram fim; muito do que foi jagunço, por ai pena, pede esmola.” (ROSA, 2001, p. 42). Devido a esta dependência, o deslocamento do jagunço é apenas um disfarce para a sua inércia, pois sua travessia é sem um além nem depois: “aonde é que jagunço ia? À vã, à vã.” (ROSA, 2001, p. 463); sua coragem, apenas uma inconsciência do perigo: “tudo receei, eles não pensavam” (ROSA, 2001, p. 374).

## **Conclusão**

Se **Grande Sertão: Veredas**, como toda a grande literatura, não fosse um livro avesso a qualquer classificação, ele de certo modo poderia ser entendido como o que os europeus uma vez chamaram **romance de aprendizagem**. Isto porque sua matéria é a de um trajeto de amadurecimento, onde o percurso de seu narrador pode ser entendido como o de uma transformação que passa por diversos pontos: da ignorância à revelação, da inocência à experiência, da reverência à profanação, da estaticidade à mobilidade. No trajeto de Riobaldo a passagem mais relevante é a que parte da **submissão à soberania**; e neste caso isto significa o mesmo que falar em uma passagem do **coletivo ao individual**. Numa literatura profundamente **espacial** como a brasileira, a arte de Guimarães Rosa apenas epidermicamente se integra a certa tradição regionalista, pois a aparência de “cor local” desfaz-se ao se perceber que o sertão tratado remete não a uma paisagem física, mas a um espaço psicológico que progressivamente vai se tornando consciente de si mesmo. Abandonar o medo e conquistar a mobilidade implica necessariamente a individualidade que adquire consciência da discordância entre o seu desejo e os imperativos do mundo. Como um Hamlet sertanejo, a passagem entre o abandono da resignação e a conquista da orientação de seu próprio destino se efetua não num trajeto de linha retilínea, mas num constante vai-e-vem “em seu



começar e descomeçar dos vãos e pousoação” (ROSA, 2001, p. 159), já que “*improvement make straight roads, but the crooked roads without improvement are roads of the genius*”<sup>21</sup> (BLAKE, 1996, p. 78).

Enquanto vacila entre os tiros de uma guerra absurda, Riobaldo passa por diversos senhores: Diadorim, Zé Bebelo, Hermógenes, Medeiro Vaz. Os chefes poderiam ser considerados algo próximo ao que Schopenhauer chamou de **graus elevados de objetivação da vontade**. Para o filósofo, o mundo é a manifestação de uma **única e mesma Vontade** em graus diversos nas coisas particulares. Quanto mais elevado o grau que a Vontade se manifesta em algo, maior é a perfeição com que este algo expressa a natureza de sua espécie. A hierarquia estabelecida entre catrumanos, jagunços, chefes e indivíduo urbano se apresenta como uma escala por onde a Vontade essencial progressivamente torna a espécie humana mais exuberante. As Idéias superiores surgem do conflito entre fenômenos mais baixos da Vontade; elas os subordinam de forma a atingir uma maior elevação: “Portanto, do conflito entre fenômenos mais baixos resultam os mais elevados, que devoram a todos, porém efetivando o esforço de todos em grau mais elevado. – Por isso vale a lei: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*.”<sup>22</sup> (SCHOPENHAUER, 2005, p. 209) Os chefes conquistam seu poder pela sujeição e assimilação da vontade dos jagunços em sua própria vontade. Os jagunços querem o que querem seus superiores, já que assumiram a postura da **reverência**, elevando seus chefes e suas verdades à esfera do **sagrado**. O sagrado é a natureza de tudo que não pode ser tocado, reproduzido, alterado; é sempre algo que me é distante pelo qual eu assumo uma posição submissa. “*Before the sacred, people lose all sense of power and all confidence; they occupy a powerless and humble attitude toward it. And yet no thing is sacred of itself, but by my declaring it sacred, by my declaration, my judgment, my bending my knee; in short, by my – conscience*.”<sup>23</sup> (grifos do autor) (STIRNER, 1907, 92). A reverência, nos diz o filósofo alemão um pouco mais adiante, é uma espécie de submissão diferente da do medo. Aquele que me sujeita pela imposição do medo nunca conseguirá seu objetivo por completo, pois sempre persistirá a mim a vontade de liberdade pela superação de meu opressor. Na reverência, ao invés de temer, eu honro aquilo que me submete; por isso o sagrado impõe a forma de submissão mais violenta, pois conquista minha própria vontade e desejo.

Entre as oscilações de uma individualidade dividida entre a livre vazão dos seus desejos (a parte **rio**) e a internalização das imposições do mundo (a parte **baldo**), o jagunço Riobaldo faz da luta contra seus semelhantes uma batalha contra si mesmo, sangrando a dor que implica a metamorfose numa forma mais exuberante da condição humana. Tal forma implica o abandono da condição de jagunço, da humildade de um Tatarana, de uma desprezível lagarta, possuidora apenas da sombra de um desejo, pois seu desejo foi usurpado por líderes mais fortes que ele, para a condição de **espírito livre**, da poderosa serpente Urutu-Branco, do legislador poético do mundo que não reconhece qualquer verdade que se encontre fora de si mesmo. Esta transformação se reveste da aquisição do verdadeiro sentido do **heroísmo**; os heróis, como entende Ortega y Gasset:

Aspiram a curso diverso para as coisas; negam-se a repetir os gestos que o costume, a tradição, e, em resumo, os instintos biológicos querem impor-lhes. A homens assim são chamados heróis. Porque ser herói consiste em alguém ser si mesmo. Se resistimos a que a herança, a que o circunstante nos imponham ações determinadas, é porque almejamos assentar em nós mesmos, e só em nós, a origem de nossos atos. Quando o herói quer algo não são os antepassados nele ou os usos presentes que querem, mas ele, mesmo. Este querer ser si mesmo é o heroísmo. (GASSET, 1967, p. 164)

<sup>21</sup> O calçamento faz estradas retas, mas as estradas retorcidas sem calçamento são as estradas do gênio.

<sup>22</sup> “A serpente precisa devorar outra serpente para se tornar dragão.”

<sup>23</sup> Ante o sagrado, as pessoas perdem todo o senso de poder e toda a confiança; elas prestam uma atitude *impotente e humilde* diante dele. E ainda nada é sagrado por si mesmo, mas somente *quando eu o declaro como sagrado*. Pela minha declaração, meu julgamento, pelo meu dobrar de joelho; enfim, pela minha consciência.

Paul Valéry (2006, p. 148) diz que “*les hommes se comprennent entre eux bien mieux qu’ils ne se comprennent soi-mêmes. Les mêmes mots, obscurs pour le solitaire qui se perd dans leur « sens », sont clairs de l’un à l’autre*”<sup>24</sup>. A travessia de Riobaldo pode ser entendida como a fuga da massa comum da linguagem no sentido de resignificação do mundo. O pacto é o momento da solidão, onde a partir de então as palavras se obscurecem, perdem seu sentido habitual e passam a resignificar conforme a vontade do sujeito. Os significantes não são mais preenchidos pelo que determina os chefes ou o senso comum do “povo prascóvio”; a entrada do indivíduo autônomo, do Urutu-Branco, desestabiliza as noções de bem e mau, de certo e errado, de verdade e mentira, de Deus e Diabo. A força é conquistada, não há mais chicotes e os cavalos correm livres pelo Sertão; a verdade se reinventa a cada uma de suas vigorosas patadas.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Trad. Vasco da Graça Moura. São Paulo: Landmark, 2005.

BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade**: o pintor da vida moderna. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996 (Coleção leitura).

BLAKE, William. **Selected poetry**. New York: Oxford University Press, 1996. (Oxford world’s classics)

BLOOM, Harold. **Los poetas visionarios del romantismo inglés**. Barcelona: Barral, 1974.

ELIOT, T.S. **Poesia**. Trad. Ivan Junqueira. São Paulo: Arx, 2004.

GASSET, José Ortega y. **Meditações do Quixote**. São Paulo: Livraria Ibero-Americana, 1967.

PLATÃO. Fedro. In: **Diálogos**. Trad. Jorge Paleikat. Porto Alegre, Globo, 1962. Vol. I.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

STIRNER, Max. **The ego and his own**. New York: Tucker publisher, 1907.

VALÉRY, Paul. **Tel quel**. Saint-Armand: Gallimard, 2006.

---

<sup>24</sup> Os homens se compreendem bem melhor entre eles que a si mesmos. As mesmas palavras, obscuras para o solitário que se perde em seus “sentidos”, são claras de um ao outro.