



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MATO GROSSO DO SUL
UNIDADE UNIVERSITÁRIA DE CAMPO GRANDE

WCLEVERSON BATISTA SILVA

O SERTÃO DE RIOBALDO: MEMÓRIA, TEMPO E LINGUAGEM

Campo Grande/MS

2019

WCLEVERSON BATISTA SILVA

O SERTÃO DE RIOBALDO: TEMPO, MEMÓRIA E LINGUAGEM

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária de Campo Grande, como requisito para obtenção de título de Mestre em Letras. Área de Concentração: Linguagem: língua e literatura.

Linha de pesquisa: Literatura, Sociedade e História.

Orientador: Prof. Dr. Volmir Cardoso Pereira

Coorientador: Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros de Carvalho

Campo Grande/MS

2019

S584s Silva, Wcleverson Batista

O sertão de Riobaldo: memória, tempo e linguagem/
Wcleverson Batista Silva. – Campo Grande, MS: UEMS,
2019.

93f.

Dissertação (Mestrado) – Letras – Universidade Estadual
de Mato Grosso do Sul, 2019.

Orientador: Prof. Dr. Volmir Cardoso Pereira.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 2. Rosa, João Guimarães,
1908-1967 3. Filosofia 4. Leitura analítica I. Pereira, Volmir
Cardoso II. Título

CDD 23. ed. - 869

WCLEVERSON BATISTA SILVA

O SERTÃO DE RIOBALDO: TEMPO, MEMÓRIA E LINGUAGEM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária de Campo Grande, para o Exame Geral de Qualificação, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Linguagem: Língua e Literatura.

Linha de pesquisa: Literatura, Sociedade e História.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Volmir Cardoso Pereira (Presidente)
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

Prof.^a Dr. Fábio Dobashi Furuzato (Examinador Interno)
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS

Prof.^a Dra. Arlinda Catero Dorsa (Examinador Externo)
Universidade Católica Dom Bosco/UCDB

Campo Grande/MS, _____ de _____ de _____.

In memoriam: João Batista de Souza.

AGRADECIMENTOS

A Deus pelo dom da vida.

À UEMS e a todos os professores, em especial, Eliane Maria de Oliveira, Fabio Dobashi, Ravel Giordano e Volmir Cardoso Pereira que, ao longo das suas aulas, me ajudaram a discernir e construir uma consciência mais crítica.

Aos ilustríssimos professores Luiz Fernando de Medeiros e Volmir Cardoso Pereira, pelas valiosas orientações, observações e contribuições para a realização desta dissertação.

Aos meus familiares: meu pai, *in memoriam*, João Batista de Souza, que durante sua vida proporcionou condições de estudos e acreditou em meu potencial.

Minha mãe Maria Solange da Silva que muito acreditou nesse objetivo.

Aos meus irmãos William Batista Silva e Leydiane Francisca da Silva Souza que pelos seus modelos de profissionais, me inspiraram a continuar nessa etapa.

Ao meu filho João Batista L. Neto, que, a cada dia, me motiva a nunca desistir.

Aos meus amigos, que me apoiaram e incentivaram a não desistir no meio da travessia.

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

SILVA, Wcleverson Batista. *O Sertão de Riobaldo: Tempo, Memória e Linguagem*. Dissertação (Mestrado em Letras). 86f – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/MS, 2019.

RESUMO

Neste estudo, buscamos fazer uma leitura analítica (hermenêutica) e fenomenológica heideggeriana da obra *Grande Sertão: Veredas*, romance de Guimarães Rosa, publicado em 1956. Buscando um diálogo entre a literatura e a filosofia, focalizamos a relação entre tempo e memória configurada na obra. No romance de Rosa, a experiência temporal humana é apresentada pela rememoração de Riobaldo, o narrador-protagonista. Assim, este trabalho tem como proposta compreender o “sertão” de Riobaldo, um sertão que corresponde ao desvelamento da condição humana, observando-o como espaço existencial de construção da linguagem, na medida em que o narrar se revela como rememoração que busca o sentido do ser através da ontologia existencial. A linguagem não é apenas um instrumento de comunicação, mas é a casa do Ser, a morada do homem; a única capaz de resgatar o homem do esquecimento do seu Ser. Acreditamos que o romance rosiano seja uma grande experiência de linguagem que busca destacar essas questões fundamentais da existência, figuradas na construção da personagem Riobaldo, construída em um jogo de ocultamento/desocultamento a fim de revelar um homem humano, como uma travessia por meio da palavra. Para tanto, tomamos como aporte teórico fundamental, além da obra de Heidegger, os trabalhos de NUNES (2003; 2013), SANTIAGO (2017), LACOSTE (1986), GALVÃO (2000), entre outros que farão este diálogo entre literatura e filosofia.

Palavras-chave: Filosofia; Heidegger; Guimarães Rosa; *Grande sertão: veredas*.

SILVA, Wcleverson Batista. *Riobaldo's "sertão": Time, Memory and Language. Dissertation (Master in Letters)*. 86f – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Campo Grande / MS, 2019.

ABSTRACT

In this study, we seek to make a Heideggerian analytical (hermeneutic) and phenomenological reading of the work *Grande Sertão: Veredas*, a novel by Guimarães Rosa, published in 1956. Seeking a dialogue between literature and philosophy, we focus on the relationship between time and memory configured in the work. In Rosa's novel, the human temporal experience is presented by the recollection of Riobaldo, the protagonist-narrator. Thus, this work aims to understand Riobaldo's "sertão", a sertão that corresponds to the unveiling of the human condition, observing it as an existential space for language construction, as the narrative reveals itself as a remembrance that seeks meaning of being through existential ontology. Language is not only an instrument of communication, but is the house of Being, the abode of man; the only one capable of rescuing man from the oblivion of his Being. We believe that the Rosian novel is a great language experience that seeks to highlight these fundamental questions of existence, figured in the construction of the character Riobaldo, built in a game of concealment / disguise in order to reveal a human man, as a crossing through the word. For such, we take as fundamental theoretical contribution, besides

Keywords: Philosophy; Heidegger; Guimarães Rosa; Great backlands: paths.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| 1 TEMPO E MEMÓRIA EM <i>GRANDE SERTÃO: VEREDAS</i>..... | 15 |
| 1.1 A Memória | 15 |
| 1.2 A memória: a conservação do passado | 16 |
| 1.3 Tempo, memória e linguagem | 21 |
| 1.4 O tempo em Grande sertão: veredas..... | 24 |
| 1.5 As categorias temporais em <i>Grande sertão: veredas</i> | 25 |
| 2. TRAVESSIA..... | 38 |
| 2.1 A travessia do Rio São Francisco: o encontro de Riobaldo e Diadorim | 38 |
| 2.2 A ambiguidade em <i>Grande sertão: veredas</i> | 51 |
| 3. JOÃO GUIMARÃES ROSA E MARTIN HEIDEGGER | 55 |
| 3.1 Rosa e <i>Grande sertão: veredas</i> | 55 |
| 3.2 O sertão de Riobaldo: o jagunço e a busca do homem humano | 58 |
| 3.3 Rosa e Heidegger: a ontologia de <i>Grande sertão: veredas</i> | 62 |
| 3.3.1 A Aletéia: revelação - "desocultamento" | 80 |
| 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 84 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 88 |

INTRODUÇÃO

No ano de 1956 é publicado “*Grande Sertão: Veredas*”, primeiro romance escrito por Guimarães Rosa, deixando a literatura brasileira em estado de choque. Ou, como prefere Silviano Santiago (2017), como um monstro, *Grande sertão: Veredas* emerge intempestivamente na discreta, ordeira, e suficientemente auto-centrada, vida cultural brasileira, então em plena euforia político-desenvolvimentista. Guimarães Rosa o escreve monstro para que sua qualidade selvagem se destaque com nitidez na paisagem modernizadora do Brasil. E, também, para que sua beleza selvagem seja mais bem apreciada, se lida e analisada em ambiente linguístico, social e político.

Contudo, as inovações na maneira de escrever o romance têm causado forte impressão para o público leitor, que pôde apreciar a mais nova obra de arte de Guimarães Rosa que fez tanto sucesso, sendo imediatamente traduzida para outras línguas. Ao longo do romance, Guimarães Rosa introduz algumas das tendências modernas como: a análise psicológica das personagens, o realismo fantástico e o regionalismo, marcas fortíssimas encontradas no estilo rosiano em “*Grande Sertão: Veredas*”.

O modo conforme Rosa descreve o espaço torna constante a veracidade da obra; o próprio sertão é supostamente o espaço geográfico da narrativa. Mas este sertão não se limita aos liames geográficos, é acima de tudo um Sertão Metafísico; onde o homem tem suas inquietações, suas dúvidas existências, seus anseios e desilusões, refletindo sobre o próprio sentido de sua existência e seu lugar no mundo.

Nossa travessia se dará por meio da análise (hermenêutica), buscando o objetivo de desenvolver uma breve aproximação entre literatura e filosofia, dedicando o devido cuidado para que ambas as formas de pensamento não percam sua riqueza própria. Como parte elementar do nosso trabalho, faremos uma abordagem entre tempo, memória e linguagem. No romance, a experiência temporal humana é apresentada e veiculada no discurso de rememoração. Pode-se notar a relação direta entre memória e tempo na construção da identidade do personagem narrador, por intermédio da linguagem, na formação e descoberta do ser.

Guimarães Rosa apresenta o tempo na narrativa de Riobaldo que, através do

fluxo da memória, recorda o passado - a vida de jagunço -, o que mostra que a obra não segue uma sequência cronológica linear. Pelo fato do livro *Grande Sertão: Veredas* não ser dividido em capítulos, torna-se difícil uma separação categórica do tempo, a não ser por meio dos episódios e suas sequências, como é o fato da morte de Joca Ramiro, o julgamento de Zé Bebelo, entre outros eventos. Em toda análise, podemos perceber que as antecipações da narração são constantes, assim como as retrospectões. Como exemplo pode ser citada a antecipação da luta do paredão logo no início do romance, mas que só vai acontecer no final, com a morte de Diadorim, já “prospectada”.

É sob esse prisma que estudaremos as concepções temporais, da memória e da linguagem, à luz dos filósofos Agostino, Bergson, Heidegger e dos críticos literários Candido, Nunes, Genette, Alfredo Bosi, E. Bosi, Moebus e Rocha, utilizando suas literaturas temporais, entre outros pensadores.

No primeiro capítulo, apontaremos a ideia da memória como elemento ligado diretamente ao tempo, pois, a memória depende diretamente do tempo para se constituir e o tempo depende da memória para poder permanecer (na narrativa). No que respeita diretamente à memória, teremos, como centro de nosso estudo, a memória individual de Riobaldo. Ou seja, partiremos da proposta de como ocorre o seu funcionamento; qual a sua importância na reconstrução do vivido; como ela auxilia na busca do autoconhecimento do próprio narrador. No que tange ao tempo, apontaremos suas concepções inseridas no romance de Rosa. Em um primeiro momento, já é possível encontrar duas concepções de tempo que se relacionam: o tempo da história e o tempo do discurso.

O primeiro encandearia os eventos na ordem sucessiva, possuindo princípio, meio e um fim. No segundo momento, temos aquele que acompanha o ritmo da recordação de forma aleatória. Ao longo deste capítulo, nosso olhar volta-se praticamente ao tempo narrativo de *Grande Sertão: Veredas*, elemento modelado pela narração retrospectiva de Riobaldo.

No decorrer da primeira parte do segundo capítulo, adentraremos no campo da narrativa em busca de entendimento e construção da “travessia” em um espaço temporal de Riobaldo, em *Grande Sertão: Veredas*. A travessia é a existência que se temporaliza e por meio da qual se revelam, em cada volta do tempo, maiores questões e maiores problemas, sempre que pensada através das veredas poéticas da narrativa.

No percurso dessa travessia, Riobaldo se depara diante dos medos que o assombram, e, assim, ele descobre que carece de coragem. Talvez isso tenha se dado devido à falta da referência masculina em seu percurso, a falta da figura paterna que ele tentava encontrar nos bravos jagunços; um medo que advém da falta de um pai. Por outro lado, a figura de Diadorim, que o encoraja constantemente, desde o encontro no porto do de - janeiro, à vida adulta na jagunçagem, faz o contraponto a esse medo.

Na segunda parte do segundo capítulo, nos deparamos com os maiores enigmas de *Grande Sertão: Veredas*: a ambiguidade, o paradoxo, o deslizamento constante de sentido que promove o ciclo máximo do homem que é mulher. Em toda narrativa há um mundo em que as coisas são de um lado e não do outro, o lado do bem e o lado do mal. A ambiguidade maior é o caso de Diadorim. Diadorim contribuiu de forma decisiva para a constituição da identidade do narrador-protagonista e, muito embora fosse mulher, serviu de referência masculina para Riobaldo. Diadorim, disfarçada de guerreiro (homem), se apaixona por um homem (Riobaldo) e fica aborrecida por se apaixonar. Diadorim passa para os dois lados, o esquerdo e o direito.

No terceiro capítulo, iniciaremos trazendo 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. Nos tópicos seguintes, trataremos da questão do homem e a relação com o sertão (mundo), em que teremos como suporte teórico dois grandes leitores de *Grande Sertão: Veredas*, Antônio Candido e Eduardo Coutinho, os quais consideramos de extrema importância para que possamos fazer uma possível articulação entre Heidegger e Rosa, a partir do que podemos chamar de uma leitura *ontológica* de *Grande Sertão: Veredas* (1965), mostrando de que forma, a partir dela, o sertão rosiano se apresenta como o *desvelamento* da condição humana.

A obra *Grande Sertão: Veredas* (1965) é, portanto, a representação do passado através da memória. Os acontecimentos narrados fluem dos lapsos de memória, das lembranças de Riobaldo, que narra principalmente o que lhe deixou marcas mais fortes. O aspecto da linguagem transforma a obra e a faz única e singular, com um estilo próprio e bem elaborado. O romance rosiano adentra no linguajar regional causando um forte e surpreendente impacto na nossa literatura brasileira. É essa junção do “pitoresco com o erudito”, e dos demais recursos

estilísticos, que coloca a obra de Guimarães Rosa em um nível mais elevado da literatura mundial. Sob esse viés literário é que daremos continuidade à produção do nosso trabalho.

CAPÍTULO I

MEMÓRIA, TEMPO E LINGUAGEM EM *GRANDE SERTÃO:* *VEREDAS*

Grande sertão: veredas é constituído do início ao fim pelo relato das memórias de Riobaldo. A memória que expressaremos aqui podem ser entendidas como o relato do percurso da vida de Riobaldo; os acontecimentos de sua jornada, como seus questionamentos subjetivos sobre a vida, a morte, o medo, a existência de Deus e do “Demo”. A existência de Riobaldo totaliza-se como viagem acabada, que necessita ser relatada para que se perceba o seu sentido e seu lugar no mundo.

A travessia do *sertão* e das coisas, que é a descoberta do mundo e de nós mesmos (O *sertão* tematiza o mundo e a travessia), produz uma aprendizagem da vida enquanto se vive, é o que Riobaldo, como narrador-personagem, recolheu na sua memória e que recompõe, dificultosamente, refletindo de maneira interrogativa acerca do sentido da ação consumada, do tempo transcorrido. Sua recordação, lembra Nunes (1983), não serve apenas para recuperar a lembrança do passado, ela o leva ao fundo de si mesmo, ao dúbio conhecimento do que foi e daquilo que se tornou, em meio ao vago entendimento do que poderia ter sido.

1.1 A Memória

A memória, como característica da condição humana, alimenta-se do tempo decorrido, que depende dela para poder permanecer. É por meio da relação do indivíduo com o tempo que ocorre a construção da memória, faculdade que nos permite conservar e lembrar estados de consciência passados e tudo o que se associe a eles. A lembrança, que conserva aquilo que se foi e não retornará mais, é, pois, a nossa primeira experiência com o tempo. Ela é a garantia da nossa identidade, é o que nos permite dizer e reunir tudo o que fomos e fizemos àquilo tudo que somos e fazemos. (ROCHA, 2013).

Além de permitir uma espécie de atualização do passado, a memória registra, também, segundo Chauí (1997), o presente, para que permaneça como lembrança. Como consciência dessa diferença temporal – passado, presente e futuro –, a

memória é uma forma de percepção interna, cujo objeto é interior ao sujeito: as coisas passadas lembradas, o próprio passado do sujeito e o passado registrado ou relatado por outros, em narrativas orais e escritas. É preciso mencionar, aponta Rocha (2013), que, além dessa dimensão pessoal e introspectiva (interior), a memória também possui uma dimensão coletiva e social, ou seja, ela está gravada nos monumentos, documentos e relatos da História de uma sociedade.

E deste modo, a memória revela uma das formas fundamentais da existência humana, que é a relação com o tempo e, no tempo, com aquilo que é invisível, ausente e distante, isto é, o passado. Ela é o que confere sentido ao passado como diferente do presente (mas fazendo ou podendo fazer parte dele) e do futuro (mas permitindo esperá-lo e compreendê-lo). Nota-se que a memória é inseparável do sentimento do tempo, ou da sua percepção/experiência, como algo que escoou ou passa, seja ele o tempo físico ou interior.

Segundo a filósofa Marilena Chauí (1997) alguns estudiosos, a memória seria apenas um fato biológico, ou seja, um modo de funcionamento das células do cérebro que registram e gravam percepções e ideias, gestos e palavras. Contudo, se a memória fosse mero registro cerebral, como explicaríamos, no fenômeno da lembrança, que o que selecionamos e lembramos possui aspectos afetivos, sentimentais e valorativos? Tais questionamentos não eliminam a evidência de que haja componentes biológicos, fisiológicos e cerebrais na memória, pois estudos científicos mostram o papel de algumas substâncias químicas na produção e conservação dela. O que se tenta demonstrar é que os aspectos químicos e biológicos não dão conta de explicar todo o fenômeno, isto é, a memória como forma de conhecimento e de componente afetivo de nossa vida. (CHAUÍ, 1997).

1.2 Memória: conservação do passado

Teorias modernas da memória, como a dos filósofos Leibniz, Bergson e Husserl, também a veem como conservação do passado, o que retoma a concepção agostiniana do tempo como duração de consciência. Tais teorias afirmam que, na memória, há a conservação integral do espírito por parte de si próprio, ou seja, a persistência nele de todas as suas ações e afeições, de todas as suas manifestações ou modos de ser. Na forma de virtualidade ou faculdade, a memória pode conservar integralmente todo o ato ou manifestação do espírito, já que ele é

justamente essa autoconservação. Essa concepção de memória, que é considerada pela filosofia como espiritualista ou consciencialista, encontra sua melhor exposição na obra publicada em 1896, do filósofo francês Bergson (1999), *Matéria e memória*.

Para este filósofo, a memória não consiste na regressão do presente para o passado, mas, sim, no progresso do passado ao presente. É no passado que o indivíduo se situa de imediato. Parte-se de um “estado virtual” que, pouco a pouco, por meio de uma série de planos de consciência diferentes, conduz até o termo em que ele se materializa em percepção atual, ou seja, até o ponto em que se transforma em estado presente e atuante; enfim, até o plano extremo da consciência sobre o qual se desenha o corpo. A lembrança pura consiste nesse estado virtual. (ABBAGNANO, 1970).

O filósofo Bergson (1999) na obra *Matéria e memória (1999)*, parte da afirmação da realidade do espírito e da matéria, e procura determinar a relação entre eles em seu vínculo com a memória, que seria o ponto de intersecção dos dois. Sob um viés introspectivo, o estudioso inicia suas considerações sobre a memória partindo da experiência da percepção. Para o filósofo francês, cada imagem formada no sujeito é mediada pela imagem sempre presente do corpo, ou seja, há um presente contínuo que se manifesta por movimentos que definem ações e reações do corpo sobre o ambiente, formando, assim, o nexos entre imagem do corpo e ação.

Há um sistema de imagens que chamo minha percepção do universo, e que se conturba de alto a baixo por leves variações de uma certa imagem privilegiada, meu corpo. Esta imagem ocupa o centro; sobre ela regulam-se todas as outras; a cada um de seus movimentos tudo muda, como se girássemos um caleidoscópio. Há, por outro lado, as mesmas imagens, mas relacionadas cada uma a si mesma, umas certamente influenciando sobre as outras, mas de maneira que o efeito permanece sempre proporcional à causa: é o que chamo de universo. (BERGSON, 1999, p.20).

Contudo, nem todas as sensações levadas ao cérebro resultam em ação, afirma Rocha (2013). Quando esse trajeto é só de ida, isto é, a imagem suscitada no cérebro permanece nele, “durando”, teríamos o esquema imagem-cérebro-representação. O primeiro esquema, imagem-cérebro-ação, é motor e o segundo, imagem-cérebro-representação, é perceptivo. Um e outro dependem de um esquema corporal, que vive sempre no momento atual e realimenta-se desse mesmo presente em que se move o corpo, em sua relação com o ambiente.

Mas se cada ato perceptual é um ato presente, ou seja, uma relação do

organismo com o ambiente, cada ato de percepção é um novo ato, o que supõe que, antes dele, aconteceram outras experiências, outros movimentos, outros estados do psiquismo. Como então enfrentar o problema da vida psicológica atualizada, já que, em termos de percepção pura, só existe o presente do corpo, ou seja, a imagem aqui e agora do corpo? A partir desse questionamento, o filósofo opõe a percepção atual àquilo que chama de lembrança. Para Ecléa Bosi (1999), o universo das lembranças não se constitui da mesma maneira que o universo das percepções. Os seus esforços estão centrados no princípio da diferença: de um lado, há o par percepção-ideia, nascido do presente corporal contínuo; de outro, tem-se o fenômeno da lembrança, cujo aparecimento é descrito por outros meios. A oposição entre perceber e lembrar é, justamente, o cerne deste estudo, que traz no título a diferença entre matéria e memória. (ROCHA, 2013).

Ao declarar que não há percepção que não esteja impregnada de lembranças, Bergson (1999) faz a primeira alusão ao fenômeno da lembrança e aprofunda a questão que, até então, parecia bastante simples: a percepção como simples resultado da interação do ambiente com o sistema nervoso. A declaração nos faz dar conta de que a lembrança penetra nas representações. Assim, fora do esquema estímulo-cérebro-representação, que é o que dá origem apenas à percepção, deve-se pressupor a conservação subliminar, subconsciente de toda a vida psicológica transcorrida. O afloramento do passado combina-se com o processo corporal e presente da percepção.

Aos dados imediatos e presentes dos nossos sentidos nós misturamos milhares de pormenores da nossa experiência passada. Quase sempre essas lembranças deslocam nossas percepções reais, das quais retemos então apenas algumas indicações, meros 'signos' destinados a evocar imagens antigas. (BERGSON, 1999, p.30).

Como nos lembra Rocha (2013), a memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo "atual" das representações. Por meio dela, o passado, além de vir à tona no presente, misturando-se com percepções imediatas, desloca estas últimas, ocupando todo o espaço da consciência: "A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora." (BOSI, E., 1999, p.47).

Bergson (1999), em seu método introspectivo, sugere a conservação dos estados psíquicos já vividos. Tal conservação permite ao sujeito escolher entre

alternativas que um novo estímulo pode oferecer. A memória teria como função limitar a indeterminação (do pensamento e da ação) e conduzir o sujeito a reproduzir formas de comportamento que já deram certo antes. A percepção concreta – mais rica e mais viva que a percepção pura, sem sombra nenhuma de memória – precisa valer-se do passado que, de algum modo, se conservou: “[...] a memória é essa reserva crescente a cada instante e [...] dispõe da totalidade da nossa experiência adquirida.” (BOSI, E., 1999, p.47).

Bergson (1999), por meio da figura de um cone invertido, torna mais evidente a diferença entre o espaço profundo e cumulativo da memória e o espaço raso e pontual da percepção imediata. Na base, estariam as lembranças que descem para o presente, no vértice estariam os atos perceptuais que se cumprem no plano do presente e deixam passar as lembranças. Ambos os atos, percepção e lembrança, penetram-se e trocam, sempre, alguma coisa de suas substâncias pelo fenômeno de “*endosmose*”. Assim, o filósofo afirma:

Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura até o ponto preciso onde se realiza a ação. Em outras palavras, é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida. (BERGSON, 1999, p.179).

O passado conserva-se e atua no presente, porém, de um lado, o corpo guarda esquemas e comportamentos de que se vale, muitas vezes, automaticamente na sua ação sobre as coisas: trata-se da memória-hábito, a memória dos mecanismos motores; e, de outro, ocorrem as lembranças independentes de quaisquer hábitos, isoladas, singulares, que constituiriam verdadeiras ressurreições do passado.

A observação do cotidiano mostra que a relação entre essas duas formas de memória é, em muitos casos, conflitante. Na medida em que a vida psicológica entra no padrão dos hábitos e se move para a ação e para os conhecimentos úteis da vida social, restaria pouca margem para o devaneio, para onde flui a evocação espontânea das imagens, posta entre a vigília e o sono. De modo contrário, o sonhador resiste ao enquadramento nos hábitos, que é característico do homem de ação. Este, por sua vez, só relaxa da tensão quando vencido pelo cansaço e pelo sono. (BOSI, E. 1999, p.48-49).

Segundo Rocha (2013), o processo resultante das exigências da socialização, a memória-hábito, se adquire pelo esforço da atenção e pela repetição de gestos ou palavras; trata-se de um exercício que, retomado até a fixação, transforma-se em hábito, em uso na vida cotidiana. Diferentemente dessa memória, a lembrança pura, quando se atualiza na imagem-lembrança, traz à tona da consciência um momento único, singular, não repetido, irreversível, da vida. Dessa forma, possui um caráter não mecânico, mas evocativo em seu aparecimento por via da memória. Assim, as duas memórias diferenciam-se porque a “[...] imagem-lembrança tem data certa: refere-se a uma situação definida, individualizada, ao passo que a memória-hábito já se incorporou às práticas do dia a dia.” (BOSI, E., 1999, p.49).

E assim, a maior preocupação de Bergson (1999) é a de entender as relações entre a conservação do passado e a sua articulação com o presente, a confluência da memória com a percepção. Ao descrever o dinamismo interno da memória como um processo que parte de uma imagem qualquer e, por meio de associações de similaridade, toca outras imagens que formam, com a primeira, um sistema, o filósofo conclui que a recordação seria, portanto, uma organização extremamente móvel, cujo elemento base ora é um aspecto ora outro, do passado. E deste modo, resulta a diversidade dos “sistemas” que a memória pode produzir em cada um dos espectadores do mesmo fato. (ROCHA, 2013).

Para Bergson (1999), o principal desafio à questão da memória é provar a espontaneidade e a liberdade dela, em oposição aos esquemas mecanicistas que entendiam que ela estava alojada em algum canto escuro do cérebro. Ele tenta mostrar que o passado se conserva inteiro e independente no espírito, e que seu modo próprio de existência é inconsciente. Isto é, toda lembrança vive em estado latente antes de ser atualizada pela consciência.

Esse estado é qualificado de “inconsciente”, porque está metaforicamente abaixo da consciência atual. Deste modo, a função da consciência, quando solicitada a deliberar, é, principalmente, a de colher e escolher, dentro do processo psíquico, o que não é a consciência atual, trazendo-o à sua luz. Sendo assim, a própria ação da consciência considera a existência de fenômenos e estados infraconscientes que costumam ficar à sombra. É justamente nesse reino de sombras que se deposita o tesouro da memória. Não considerar a existência desses estados inconscientes significa, para Bergson, o mesmo que negar a existência de objetos e de pessoas que se encontram fora do nosso campo visual ou fora de

nosso alcance físico.

Como ideia central para Bergson (1999), o princípio das ideias é o da memória como conservação do passado que sobrevive, quer chamado pelo presente sob as formas da lembrança, quer em si mesmo, em estado inconsciente. A lembrança é, então, a sobrevivência do passado que, conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagem- lembrança e cujo modo puro seria, todavia, a imagem presente nos sonhos e nos devaneios. O método introspectivo de Bergson conduz à reflexão sobre a memória em si mesma como subjetividade livre e conservação espiritual do passado. A memória é, para o filósofo da intuição, uma força espiritual prévia a que se opõe a substância material, que constitui, para a memória, um limite e obstáculo.

A matéria seria, segundo Bergson (1999), o único limite que o espírito pode conhecer, pois leva ao esquecimento e bloqueia o curso da memória. Na grande oposição elaborada pelo filósofo francês, entre matéria e memória, a primeira aparece como algo genérico, indiferenciado, espesso, opaco, e apenas em um ponto esse obstáculo pode ser vencido, naquele vértice do cone invertido, ponto móvel da percepção que avança no presente do corpo, mas que entreabre a porta às pressões da memória. Vemos que, por esse meio, o filósofo esforçou-se em dar à memória um estatuto espiritual diverso da percepção, defrontando a subjetividade pura (o espírito) e a pura exterioridade (a matéria). A primeira corresponde à memória, a segunda, à percepção. (ROCHA, 2013).

1.3 Tempo, memória e linguagem

Tendo como ponto de partida as inquietações de Santo Agostinho (1984) sobre o tempo, Paul Ricoeur (1994) acredita que ele deve ser pensado como transitório para ser plenamente vivido como transição. Franklin Leopoldo e Silva (1992), no texto *Bergson, Proust: tensões do tempo*, diz que não percebemos, por exemplo, o tempo e o movimento, mas o esquema da mobilidade e da sucessão, isto é, pontos em que se divide uma trajetória e posições que os objetos ocupam no tempo. Diz, ainda, que o homem não percebe o mover-se propriamente, assim como não percebe o passar do tempo, que é sua característica mais intrínseca.

O que se percebe do tempo são instantes que se sucedem como pontos sobre uma linha imaginária: os objetos que se movem são percebidos, a cada vez,

imóveis em um ponto do espaço, fixos em uma posição da linha temporal. Reconstitui-se, depois, o tempo e o movimento, que se relacionam a esses pontos e a essas posições, e diz-se, então, que o objeto se moveu, isto é, passou de um ponto a outro ou, então, que ele evoluiu, transformou-se no tempo porque foram comparadas entre si duas posições, o antes e o depois. Mas o que se dá entre os pontos e as posições, o processo pelo qual o objeto se move e muda, transformando-se no seu evoluir temporal, não nos é perceptível. (ROCHA, 2013).

A temporalidade é, sobretudo, transformação e é ela que marca o ritmo da nossa história interior. O ser, o que verdadeiramente existe, é mobilidade e mudança, ou seja, temporalidade, e não um objeto que permanece. Em outras palavras: o ser é um ser plenamente em devir a ser plenamente, isto é, contínuo fluxo temporal que, apenas accidental e artificialmente, pode ser visto como ponto imóvel ou posição fixa no tempo. A sua experiência temporal constitui-se como uma decifração infinita, pois está submetida à transitoriedade que lhe é inerente. (SILVA, 1992).

A existência do homem é dividida pelo tempo e a compreensão do seu ser desemboca no tempo, que é o que lhe dá sentido. Considerando que é a temporalidade que explicita as estruturas de toda a existência, conclui-se que aquela é condição para esta. O homem existe temporalizando-se entre nascimento e morte: ele ainda é passado sem deixar de ser presente; no presente, está comprimido o passado; no passado, antecipa-se o futuro e, desde o seu princípio, o homem é predeterminado pela morte. Ao completar o percurso de vida, o homem alcança seu fim e sua totalidade e, ao se dar conta da finitude, elabora a questão do sentido do ser. (ROCHA, 2013).

Entretanto, o homem precisa questionar-se e isso significa interpretar-se; ao fazê-lo, o ser, no seu mais profundo sentido, passa a existir, e é por meio da linguagem que o homem se projeta e se interpreta, a nós, aos outros e ao mundo. A interpretação nada mais é do que o desenvolvimento do compreender, apropriando-se das possibilidades em que o poder do ser se projeta. Mas essa apropriação não é, jamais, algo sem pressuposto, ela parte de um referencial que se tem, explicita-se em conceitos prévios, em determinada perspectiva. O sentido dessa apropriação já é discursivo e o discurso iguala a linguagem ao ouvir e silenciar, que são suas possibilidades. Toda linguagem possui uma estrutura remissiva, que permite localizar acontecimentos no tempo, que podem servir como auxílio na constituição

do sentido do ser; essa viagem ao que passou só é possível por meio do exercício da memória. (NUNES, 2010).

Linguagem e memória, diz Rocha (2013), são inseparáveis; são a condição da reversibilidade do tempo: “O diálogo com o passado torna-o presente. O pretérito passa a existir, de novo.” (BOSI, 1996, p.29). A memória articula-se formal e duradouramente na vida social mediante a linguagem. Com o auxílio desta, tudo quanto se ausenta – como as pessoas – fazem-se presentes. É a linguagem, pois, que permite conservar e reavivar a imagem que cada geração tem das anteriores. Anterior à experiência da palavra, a da imagem, vem enraizada ao corpo, pois;

A imagem é um modo da presença que tende a suprir o contato direto e a manter, juntas, a realidade do objeto em si e a sua existência em nós. [...] A imagem pode ser retida e depois suscitada pela reminiscência ou pelo sonho. Com a retentiva começa a correr aquele processo de co-existência de tempos que marca a ação da memória: o agora refaz o passado e convive com ele. (BOSI, 1977, p.13).

A memória é uma espécie de fio, por meio do qual linguagem e existência se entrelaçam e se refazem. Do vivido às palavras, percorre-se o trajeto da reconciliação com um si mesmo que se perdera na inconsciência. Por meio da memória, delineiam-se caminhos e saberes que são assimiláveis, porque se fazem representar pela palavra e pelo discurso. Estes, mais do que mediar passado e presente, recriando a memória, parecem conter em si a propriedade de conferir, a quem quer que seja, o direito a um determinado sentido, ou seja, o de ter tido uma real passagem pelo tempo. (ROCHA, 2013).

Para o pensador Walter Benjamin (1975), narrar é a capacidade de trocar, por meio das palavras, experiências vividas. A experiência, que nada mais é do que o resultado da vivência do homem no tempo, propicia ao narrador a matéria narrada; quer seja própria ou relatada, ambas podem ser transmitidas por meio da memória e acabam por se tornar em experiência daqueles que ouvem. A narração é uma forma artesanal de comunicação, de elaboração de discurso, que não visa apenas transmitir a substância pura do conteúdo: ela o tece até atingir uma forma boa, revelando a marca do narrador, e assim, a memória é, em primeiro lugar, a capacidade épica. (BENJAMIN, 1975).

O ato de narrar é, por si só, o que parece lançar luzes sobre a capacidade de discernir e interpretar daquele que narra. É apenas porque narra, buscando refletir

sobre o passado, que o narrador parece ter o direito a integrar um saber que não está no momento da experiência, mas, sim, no produto da sua elaboração: a narração. (ROCHA, 2013).

Segundo Ecléa Bosi (1999), entre aquele que rememora, narra, e aquele que escuta, nasce uma relação baseada no interesse comum em conservar o passado, o narrado, que deve poder ser reproduzido. O narrador está presente ao lado do ouvinte, suas mãos fazem gestos que ajudam e sustentam a história, que dão asas aos fatos principiados pela sua voz, ele consegue tirar segredos e lições que estavam dentro das coisas. A arte de narrar é uma relação entre alma, olho e mão: assim, o narrador transforma sua matéria, a vida humana. O narrador é um mestre e o talento de narrar vem da experiência; sua lição, ele extraiu da própria dor; sua dignidade é a de contá-la até o fim, sem medo.

Segundo Rocha (2013), é justamente dessa tripla relação entre tempo, memória e linguagem que surge *Grande sertão: veredas*. No romance rosiano, por meio da memória, o narrador resgata no tempo seu passado e suas experiências. Riobaldo costura suas memórias e apresenta ao interlocutor as coisas que formaram o passado para ele com mais pertença. Seu intuito não é, pois, de relatá-las, pura e simplesmente, mas de buscar respostas aos questionamentos, às dúvidas, aos seus anseios. Riobaldo conta o “que carece de um explicado”; a sua vida não se apresenta “em dobrados passos”, não conta as “coisas de rasa importância”, “servia para quê?” Dela ele quer saber, com a ajuda do interlocutor, “o diverso”, “a sobre-coisa”, “a outra-coisa”, por isso narra, transforma em palavras a experiência e aproxima o que ficou distante no passado, para melhor ver e entender o que dele foi feito.

1.4 O tempo em Grande Sertão: Veredas

O filósofo Immanuel Kant (2012), ao distinguir as instituições, a priori, da sensibilidade, mostrou o maior e o mais extensivo alcance do tempo em relação ao espaço. Por isso, não se pode narrar o tempo, e só se pode narrar porque o tempo constitui a condição fundamental da experiência. Assim, como na *Poética* de Aristóteles, a *mimesis* é, no essencial, criação de um *mythos*, que tem seu correlato na ação, da qual resulta o agenciamento de certos fatos ou eventos e a narração implica, sempre, na distribuição dentro de uma ordem tal qual eles se sucedam,

formando um todo de determinada extensão. Deste modo, o que no plano empírico é a sucessão das representações, é, no plano narrativo, o princípio o meio e o fim, correspondendo ao antes, ao agora e ao depois da ação representada.

Para empregarmos a concepção kantiana de maneira consequente e de acordo com a tendência das prescrições aristotélicas, o tempo se reduz à condição formal, ao a priori interno de toda sequência narrativa. Para Nunes (2013), a condição da narrativa não pode ser objeto de narração. Mas, expulso como matéria, absorvido pela forma, o Tempo retorna, instalando-se no romance como a franja mítica de sua forma e de sua matéria.

Segundo Nunes (2013), todas as histórias confinam com a História enquanto confluência de momentos diversos e diferentes, que remetem à imagem mitificada de um tempo único – ao pai dos deuses, Cronos, criador e destruidor, que apazigua conflitos e desencadeia mudanças. *Grande Sertão: Veredas*, pela sua própria conformação biográfica, é a forma literária que sofre da obsessão do tempo e que acaba tentando repassá-lo da franja mítica da narrativa à sua própria matéria. Entretanto, ao invés de condição das sequências narrativas, em vez de medida dos acontecimentos, segundo o anterior e o posterior, o tempo seria, mas já ao nível da experiência vivida, a realidade *sui generis* que adentra na ordem dos acontecimentos e que lhes confere sentido.

O romance moderno, por meio de uma de suas mais férteis vertentes, nasce voltado para o tempo que os relógios não medem, tentando seguir o curso do que o filósofo Bergson denominou de duração concreta. (NUNES, 2013).

A forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso Eu se deixa viver, quando ele se abstém de fazer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores. Ele não tem necessidade, para isso, de absorver-se inteiramente na sensação ou na ideia que passa, porque então, ao contrário, deixaria de durar... Pode-se conceber a sucessão sem a distinção e como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos... (BERGSON, 1927 apud NUNES, 2017. p.75).

E foi justamente para a *duração concreta*, a *durée*, que o francês Marcel Proust se voltou em *La Recherche Du temps perdu (A Busca pelo tempo perdido)* (2010), onde a matéria da narrativa mergulha na fluência desse tempo qualitativo, apreendido e recomposto como direção e sentido da experiência do sujeito-narrador. Nunes (2013). Mas, e se fosse precisamente ao contrário? Se a narração, em vez de

produzir-se como meio de sondar o tempo de que o sujeito é capaz de obter a experiência, fosse, ela mesma, enquanto narração, a condição de uma tal experiência? Já não poderíamos falar do tempo vivido senão em função da narrativa que o possibilita ou constitui.

Já salientado por Nunes (2013), pode-se entrever a procedência dessa hipótese quando atentamos para a fonte daquela experiência em Proust: o exercício da memória involuntária, que fornece, com o lastro inconsciente das associações, levando de lembrança a lembrança, ou da percepção à lembrança, a matéria bruta da obra. A rememoração é, nesse caso, o resultado de um trabalho ordenador que dirige o nexos associativo, e que, apoiado neste, produz a narrativa por um desdobramento de temas, traça, de momento a momento, sobre a trama dos eventos, à semelhança do que ocorre na música, o desenho da experiência temporal, o tempo enquanto recuperação ou revivência do passado no presente.

Tudo o que vimos até aqui, toda digressão, vem muito a propósito de *Grande sertão: veredas*, cujo foco narrativo parece direcionado pelo tempo vivido, tal a proeminência que o fluxo das lembranças toma no romance. Não será, deste modo, descabido considerar a grande obra de Guimarães Rosa do ponto de vista da experiência temporal entranhada à sua forma e à sua matéria, aos seus temas e ao seu desenvolvimento, como passamos a fazê-lo mediante aproximações sucessivas, que nos permitirão, talvez, assentar, ainda que de maneira esquemática, a espécie de temporalidade inerente ao romance.

1.5 As categorias temporais em Grande Sertão: Veredas

Em um primeiro momento, podemos distinguir dois tempos que se relacionam no romance: o tempo da história e o tempo do discurso.

O *tempo da história* é o que se desenrola no passado, isto é, Riobaldo narra o que se passou em uma outra época vivida – suas andanças, seus amores, sua “*gesta*” de jagunço, anteriores ao momento do relato que desenrola o fio da rememoração, de lembrança a lembrança.

O *tempo do discurso*, desse mesmo relato, surge desenvolvido na forma de uma narração oral dirigida a um senhor que o escuta e que, por essa razão, decorre no presente.

O primeiro é o tempo pertinente ao *epos* que, normalmente, encandearia os

eventos na ordem sucessiva, que os distribui de modo a formarem as partes de um todo, possuindo princípio, meio e fim, e do qual Aristóteles nos fala em sua *Poética* (1993). O segundo, que acompanha o ritmo da recordação, de acordo com o qual se apresenta o primeiro, também responde pela desenvoltura eminentemente refletida da narração.

Ao começarmos a leitura de *Grande Sertão: Veredas*, é o próprio *epos* que nos envolve e nos entrega ao mito; ao terminá-la, porém, é o mito, suspenso à indagação reflexiva, que foi capaz de neutralizá-lo, que nos entrega a um *ethos*, quer dizer, à inquietação ética ou uma ética da inquietação, e não um código moral. Se o mito sobredeterminou o *epos*, o *Ethos* do viver perigoso sobredetermina, por força da reflexividade dominante da narração, o próprio mito, e o pacto com o Demônio assume então a forma do destino contingente: a forma da existência que se temporaliza. (NUNES, 2013).

Esta filosofia, base de questionamentos, apontada a nos guiar nessa travessia, abre-se em *Grande Sertão: Veredas* em torno do problema do tempo, porquanto é justamente o tempo aquele horizonte de confluência da realidade problemática, que o tratamento do mito sobredeterminado por um *ethos* permitiu entrever, com a função, também problemática, do ato de narrar, diretamente visada pelo narrador, e intrínseca ao desenvolvimento do romance. Apontaremos aqui algumas indicações categóricas a respeito do tempo em *Grande Sertão: Veredas*.

O *Tempo da Narrativa* se desenvolve em três unidades temporais distintas: a unidade correspondente ao relato oral, que está sendo feito (presente), a unidade dos acontecimentos épicos (passados) e a unidade correspondente às lembranças evocadas (presente passado).

O *Tempo do Relato Oral*, de duração limitada – provavelmente três dias e duas noites – situa o narrador e o dialogante no mesmo espaço, dirigindo, portanto, o fluxo da narração para o presente em que ambos se situam.

O *Tempo Correspondente aos Acontecimentos* que já se consumaram situa-se num pretérito perfeito das coisas transcorridas, que o *epos* retoma (a sucessão ou passagem desse tempo sendo sustentada, em diversos momentos da narrativa, por expressão determinadas).

O *Tempo da Evocação, da Lembrança*, que leva o narrador a reatualizar o presente do passado e, portanto, a colocar-se diante dos episódios de sua aventura final, levando-o também, por forças das expectativas, aspirações e decisões

tomadas que a esses instantes remontam, a projetar o futuro que neles se presentificou, gerando o passado.

Os três tempos – o passado, o presente e o futuro formam um só tempo que se distende, um só processo de temporalização, que conflui com o processo da própria narrativa. As carências do narrar – e a sua forçosa necessidade -, as carências desses contar dificultoso de Riobaldo, se desdizendo, depondo em falso, procurando o essencial e encontrando o acidental, dando o verdadeiro como plausível; todo esse contar ansioso do narrador em busca de si mesmo, que é contudo a única maneira que lhe permite ver e saber, alcançar a matéria vertente na retaguarda dos fatos, dar formato à vida, reunir e coligir o possível e o impossível, retrazar a ação e compreendê-la; toda essa penúria e toda essa força do narrar depende do tempo como movimento da existência finita em seu cuidado e em sua inquietude. (NUNES, 2013).

Se viver é perigoso, se falta ao narrador, sempre no meio da travessia, “entretido na ideia dos lugares e de saída e de chegada” (ROSA, 1965. p. 37), o discernimento do princípio e do fim, é porque o tempo, que de nós se desdobra, também nos limita. Mas, assim compreendidos, o viver e o narrar pelo mesmo fundamentos tornam-se perigosos, tanto um quanto o outro. Narrar é perigoso porque não se pode contar tudo – porque não se pode contar certo – e porque se deve fazê-lo. (NUNES, 2013).

Aquelas três unidades temporais que se interligam no processo da narração, produzindo o tempo enquanto a narrativa vai sendo produzida, traçam, concomitantemente, ao sabor da reflexão e da experiência éticas, a trajetória errante – mistura do falso e do verdadeiro, do certo e do incerto -, do homem no conhecimento de si mesmo e do mundo. “O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia.” (ROSA, 1965. p. 465). A travessia é a existência que se temporaliza e revela, a cada volta do tempo, maiores questões e maiores problemas, sempre que pensada através das veredas poéticas da narrativa.

Depois de Riobaldo ter esclarecido o *quadro moral* e o sentido de sua existência como jagunço, ele passa a narrar sua história em ordem cronológica. A primeira parte de sua história transcorre do lado direito do Rio São Francisco. (ROSA, 1965. p. 79 - 234).

Uma fase preparatória desta primeira parte ocorre na Fazenda São Gregório por meio da narração de histórias de jagunços pelo padrinho e pai Selorico Mendes, (ROSA, 1965. p. 87-88) que marcam a imaginação de Riobaldo, desde a adolescência, e influenciarão o seu rumo de vida. Com a evocação de cidades como

São Francisco da Arrelia, Januária, Carinhanha, Urubú, Pilão Arcado, Chique – Chique e Sento-Sé esboça-se um mapeamento do universo jagunço em todo o vale do São Francisco. (BOLLE, 2004).

Quanto à apresentação da jagunçagem, por parte de Guimarães Rosa, observamos, assim como na temática do sertão, uma mistura entre o real e o ficcional, com a diferença de que, agora, estes últimos elementos predominam sobre os primeiros. Existem, contudo, na parte que estamos comentando, no mínimo três referências à figuras históricas reais (BOLLE, 2014): o Neco, ou seja, Manoel Tavares de Sá, que em 1879 atacou Januária e Carinhanha; o Liobas (Francisco Leobas de França Antunes), que atuou na região de Pilão Arcado; e João Brandão, monarquista e traficante de armas, que aparece também no ensaio de Euclides da Cunha.

Contudo, é mais fácil identificar figuras históricas quando suas projeções ultrapassam o âmbito estritamente local para ganhar notoriedade em nível regional ou mesmo nacional, como no caso de Antônio Dó, Horácio de Mattos e Rotílio da Manduca, com os quais nos encontramos em outros trechos do romance. Segundo Bolle, (2004) os dados reais conferem maior autenticidade à narração, ao passo que a elaboração ficcional dá às construções do imaginário coletivo e do sentido histórico uma forma exemplar e memorável. Como exemplo, temos o caso da aparição do bando de Joca Ramiro, certa madrugada, no São Gregório: o conjunto de elementos – a figura imponente do chefe, seu sombrio capataz Hermógenes, a massa escura dos cavalos e cavaleiros, a estrela-d'alva e a canção de Siruiz – formam um quadro romantizado, a ser guardado no “giro da memória.” (ROSA, 1965. p. 95).

Para que haja melhor acompanhamento do contato de Riobaldo com o mundo dos jagunços, Bolle apresenta um mapa¹ bastante útil. A primeira parada de Riobaldo, depois de sua saída da fazenda de Selorico Mendes (pai-padrinho), é a pequena cidade de Curralinho (Corinto). Neste ponto, há também a combinação dos dados do romance com informações encontradas em outras fontes, o que ajuda a ancorar a história de Riobaldo no tempo histórico real. Mesmo que Guimarães Rosa tenha “apagado” propositadamente quase todas as referências cronológicas, subsiste a curiosidade de saber quando se passou de fato essa história. Ou talvez fosse esse o propósito de Guimarães Rosa, incentivar o leitor a recompor a

¹ Mapa 5: Topografia da jagunçagem – *in medias res*. Grandsertão.br. 2004, p. 103.

cronologia a partir de pequenas indicações camufladas ao longo de toda narrativa. (BOLLE, 2004).

É para a casa do comerciante “seo” Assis Wababa que Riobaldo vai ao sair da casa do pai-padrinho. Lá, o alemão Vupes dá a notícia de “que em breves tempos os trilhos do trem-de-ferro se armavam de chegar até lá, o Curralinho então se destinava ser lugar comercial de todo valor.” (ROSA, 1965. p. 97). Em uma consulta ao Dicionário histórico-geográfico de Minas Gerais, de Waldemar de Almeida Barbosa, Willi Bolle (2004) nos informa que a inauguração da estação da Estrada de Ferro Central do Brasil, em Corinto, se deu em 20 de março de 1906. Deste modo, o primeiro contato de Riobaldo com a jagunçagem é anterior a esta data e posterior à instituição da República, referência de diversos pronunciamentos de Zé Bebelo (Candidato a Deputado). E como nos aponta Bolle, eis o que permite datar as lutas de jagunços, retratadas por Guimarães Rosa, em um tempo muito próximo ao da guerra de Canudos.

Assim, Riobaldo caminhará de lembrança em lembrança, mas estacando o passo entre pergunta e pergunta. Sempre de ânimo inquieto, cuidadoso, preocupado, recorda, sem aderir às lembranças que o inveterado gosto de especular ideias interrompe; o perguntar promove a quase dessolidarização dele no passado, as interrogações interceptando e, também, guiando o fluxo da recordação. (NUNES, 2013). De pergunta a pergunta, reitera a mesma indagação preocupante – existe ou não existe o Diabo? - que relança o passado em uma dimensão mítica, à sombra do Pacto que o narrador teria feito com o Maligno. A essa injunção, do *mito* no *epos* do primeiro tempo, corresponde a alternativa subjacente às interações de Riobaldo: se não houve Pacto, seu destino se produziu mediante escolhas de resultados fatídicos que conduziram, pela linha transversa da batalha travada contra o Hermógenes, à morte do muito amado Diadorim.

À luz da esperança com que se confunde a preocupação, o cuidado do narrador, que o força a rememorar o seu passado interrogando o desfile de suas lembranças e mantendo o relato dos eventos no nível de uma procura, de uma busca ou demanda reflexiva, *Grande sertão: Veredas* é o romance do destino. Mas, também, pode ser considerado, por esse mesmo motivo, o romance da rememoração do próprio tempo:

Aqueles foram meus dias (p.43). Ai foi em fevereiro ou janeiro, no tempo do

pendão do milho (p. 43-44). Tem horas antigas que ficaram muito mais perto da gente do que outras, de recente data (p.115). Milho crescia em roças, sabiá deu cria, gameleira pingou frutinhas, o pequi amadurecia no pequizeiro e a cair no chão, veio veranico, pitanga e cajú nos campo (p. 319-320). Despresencieei. Aquilo foi um buracão de tempo. (p.439). (ROSA, 1965).

Esses numerosíssimos elementos destacam-se, por sua vez, de diversas espécies de temporalidade, não constituindo, todavia, os marcos do debate, com e contra o tempo cronológico, que corre através de profundo veio reflexivo do romance a expensas do desenvolvimento mesmo da narração, no nível de sua própria forma que se entronca ao que antes chamamos de *tempo do discurso*.

O crítico Benedito Nunes apresenta um veio reflexivo do romance a ser seguido para que a temporalidade da própria obra seja “surpreendida” por ser resultante dessa contenda “temporal”. “Veio reflexivo” que é polarizado por duas grandes tensões inerentes ao desenvolvimento da narrativa, dentro do singular circuito do discurso, possibilitado pelo estilo de imitação oral que se lhes imprimiu. (NUNES, 2013).

1ª – tensão entre a *vivência*, entre o que se viveu e o que se conta ou relata (distância separando o *vivido* do *narrado*);
2ª – tensão entre o que se conta ou relata a um outro, na imediatidade do discurso a ele dirigido, e a possível forma escrita a ser ao mesmo reconto ou relato (distância separando o *narrado* do *escrito*). (NUNES, 2013. p. 205-6).

Estabelecendo a distância inabsorvida do vivido pelo narrado, a primeira tensão manifesta-se nas carências, nas falhas, nos circunlóquios, nos desvios, nos encobrimentos, nos descobrimentos e tretas do contar a que a se refere o narrador, e que expõem o seu relato, paradoxalmente, a desacertos e acertos, à incorreções e correções, ao risco de falseamento, à necessidade de redizer o já dito ou de desdizê-lo.

Contar é o que não é plausível (p.380), é o que depõe do falso (p.418). ...é o que é de mais ou de menos (p.358) – porque não se sabe o que é vale e o que não vale no momento (p.159). ... é o que só alcança os extremos (p. 384). ...o resumo – enquanto no estado de viver as coisas vão enqueridas (p. 426) – é o que depende da recordação que se esfuma (p.426). ...é o que dá acabamento, enquanto no real as coisas acabam com menos formato (p.101). Não se pode contar tudo, e o que se conta é sobrefalseado, como do que só em jornal e livro é que se lê (p. 154). ... não acerto no contar, porque estou remexendo o vivido longe alto, com pouco carço (p. 192). E o principal que Riobaldo quer contar “é o que eu não sei se sei” (p. 245). Mas, mente pouco, quem a verdade toda diz (p. 380). Estou contando fora, coisas

divagadas (p. 37). Sei que estou contando errado, pelos altos. Desemendo (p. 114). Traíçoira é a lembrança e artilosa a narrativa. “Ah, eu estou vivido, repassado. Eu me lembro das coisas, antes delas acontecerem... (p.47). Contar seguindo, alinhavado, só mesmo sendo as coisas de rasa importância. (p. 115). (ROSA. 1965).

Para a explanação do fragmento rosiano acima citado, relembramos Nunes (2013), que afirma a suspeição do contar diante da vida que transcorre, exigindo sempre constante justificação. Emenda, desemenda, como um fio que se enrola agora para desenrolar-se depois, enredando-se aqui e desenredando-se além, cordel que se estira e se volta e contra voltas de labirinto, o relato de Riobaldo, trama e destrama, descontinua a história interrompida, salteada, reticente.

Separando o narrado do escrito, temos a segunda tensão, mais fraca do que a primeira, embora não menos importante, que aponta para o relato como matéria de futuro livro, de um possível romance a ser escrito pelo próprio ouvinte prestimoso e paciente,

...fiel como papel (p. 56). Há de ser aquilo potagem, como em fala de livros: bel-ver, bel-fazer e bel-amar (p. 149). A vida é um vago variado. O senhor escreve no caderno: sete páginas... (p. 516). Campos do Tamanduá-tão – o senhor escreve: vinte páginas (p. 562). Só o outro poderá dar letral, os lados do lugar (p. 563). E só o futuro escrito, o romance em obra, pode depurar o variado trivial e extrair do relato sem pés nem cabeça, a vida repassada. Vida devia de ser como na sala do teatro, cada um inteiro fazendo com forte gosto seu papel, desempenho. (p. 261). (ROSA, 1965).

Contudo, a reflexividade do relato faz refluir o contraste entre o vivido e o narrado dentro do discurso, que decorre no presente e se desenvolve pretendido na expectativa de sua forma completa, do acabamento, no futuro, como obra, da história contada, a qual reabre, por efeito da lembrança, momentos do passado. Os dois contrastes se resolvem na tensão maior, estabelecida entre o *tempo da história* e o tempo do *discurso*, e de que resulta o embaralhamento da ordem sucessiva dos acontecimentos, truncada, invertida; o *depois* antecipando-se ao *antes* e o *agora*, deslocados a cada volta do relato labiríntico.

À medida que a narrativa vai avançando, avança, também, graças à ruptura da ordenação orgânico-formal do todo em *princípio*, *meio* e *fim*, a experiência do tempo – do tempo qualitativo e cronológica da obra, mas que absorve, conforme se verá, num mais amplo movimento, a *duração concreta*, a *durée* bergsoniana, que vai, porquanto moldada sobre o curso do tempo físico, do passado ao presente e do

presente ao futuro. (NUNES, 2013).

As categorias temporais, próprias do romance, derivam da relação entre o tempo da narrativa, isto é, entre a disposição temporal do que se narra e a disposição temporal da coisa narrada, entre o tempo do contar e o tempo do que é contado ou, ainda, entre o *tempo da história* e o *tempo do discurso*. E deste modo, respeitando-se o caráter relacional das categorias citadas, aplicaremos à obra *Grande sertão: veredas*, naquilo que for pertinente e com as necessárias modificações, algumas dessas categorias, já levantadas por Gérard Genette.

Grande Sertão: Veredas possui uma narrativa maciça, sem divisões de capítulos, tornando-se difícil uma separação, a não ser por meio dos episódios ou sequências destes. A morte de Joca Ramiro, que sucede à cena do julgamento de Zé Bebelo, talvez seja o episódio central, a divisória do romance, a partir do qual, depois de uma espécie de sumário dos acontecimentos anteriores, Riobaldo recapitula o que até aquele momento se passara. Dessa forma, a narrativa segue um curso, as sequências do discurso passam a corresponder à cadeia sucessiva dos acontecimentos. Entretanto, mesmo depois do *sumário*, que também funciona como *pausa*, entre o episódio da volta de Zé Bebelo e o início da guerra contra Hermógenes, o narrador registra o desajuste da *duração*, a difícil, senão impossível, comensurabilidade, que já denuncia a *durée* concreta bergsoniana na duração cronológica, entre o tempo físico e o tempo qualitativo, como a que nos mostra a sequência do cerco do bando sob a chefia de Zé Bebelo, na casa dos Tucanos:

Mas conto menos do que foi: a meio, por em dobro não contar. Assim seja que o senhor uma ideia se faça. Altas misérias nossas. Mesmo eu – que, o senhor já viu, reviro retentiva com espelho cem-dobro de lumes, e tudo, grúdo e miúdo, guardo – mesmo eu não acerto no descrever o que se passou assim, passamos, cercados guerreantes dentro da Casa dos Tucanos, pelas balas dos capangas do Hermógenes, por causa. Vá de retro! – nanje os dias e as noites não recordo. Digo os seis, e acho que minto; se der por os cinco ou quatro, não minto mais? Só foi um tempo. Só que alargou demora de anos – às vezes achei; ou às vezes também, por diverso sentir, acho que se perpassou, no *zúo de um minuto: briga de beijafior*. (ROSA, 1965. p. 299).

Na primeira parte do romance, até a morte de Joca Ramiro, a ordem dos eventos é completamente subvertida por meio de retrospectões e antecipações da história pelo discurso. O conhecimento de Diadorim, ainda menino, ocorre retrospectivamente em um tempo posterior ao da história já avançada. Da mesma

forma, a segunda ação de Zé Bebelo² é referida antes da primeira, e só ficamos sabendo da origem dele por um retrospecto que se situa entre as duas. É bem perceptível que as antecipações da narração são tão constantes quanto às retrospectões. Antecipa-se, desde o começo, a luta do paredão, que só vai acontecer no final com a morte de Diadorim, igualmente prospectada. Temos com isso a dificuldade de reconstituir a linearidade cronológica dentro da narrativa.

A esse embaralhamento na ordem da sucessão, Nunes (2013) reporta que devemos juntar o efeito de deslizamento, do passado ao presente e do passado ao futuro, que os indicadores temporais primários – os tempos verbais – revelam: “Diadorim e eu, nós dois. A gente dava *passeios* [...]. Se acostumavam de ver a gente parmente. Que nem mais maldavam. E *estávamos conversando, perto do rego* – bicame de velha fazenda, onde o agrião dá flor.” (ROSA, 1965, p. 45).

Do pretérito perfeito³ se passa ao particípio presente⁴ – o presente do passado – a cláusula adverbial (agora) puxando a lembrança para um momento presente da narração:

Vinha um ventozinho, folheando. Tantos homens amoitados, que só espiavam: na obrigação – refleti. Até achei bonito, agora. Aí passarinhos que já vão voando, com o menorzinho ralo de luz eles se contentam, para seu só isso de caçar o de comer. Triste, triste, um tirirí cantou. (ROSA, 1965, p. 226).

O emprego do infinitivo, reiteradamente, reprojeta o passado no futuro: “Demos no Rio, passamos. E, aí, a saudade de Diadorim *voltou em mim*, depois de tanto tempo, me custando seiscentos já andava, acoroçado, de afogo *de chegar, chegar, e perto estar*.” (ROSA, 1965, p. 88-9).

Bem, na verdade, o presente do passado e o futuro do passado, o primeiro como efeito da recordação e o segundo como efeito do cuidado, da preocupação do narrador, projetado para adiante de si mesmo ao relatar a sua história, ajustam-se ao continuado presente da narração, dentro do circuito do relato oral em que ela se efetua. Se as duas grandes tensões que marcam o veio reflexivo do romance são possibilitadas pelo estilo de impositação oral, a condição de possibilidades deste

² A primeira ação de Zé Bebelo seria como candidato a Deputado que quer acabar com a jagunçagem, e ao entrar em guerra com o Bando de Joca Ramiro, é derrotado, tendo que ir para o Estado de Goiás. A segunda ação Zé Bebelo é como chefe de Jagunça do mesmo bando, agora do finado Joca Ramiro.

³ ação repetida que tem ocorrido no passado e que se prolonga até ao momento presente.

⁴ O tempo presente.

reside na espécie de circuito que garante o nível de oralidade da narrativa com base na função ativa que se defere ao quase personagem, ao narratário, também quase leitor, imediato destinatário da narrativa – esse ilustre visitante, pessoa “com toda leitura e sumo “doutoração”, a quem se dirige Riobaldo, a quem ele interpela, interroga e que, sem dizer palavra, interfere no curso da narração, cujos índices de comunicação oral

(“olhe”, “senhor pergunte”, mire e veja”, “o senhor não vê”, “Adiante conto”, “e – mas o Hermógenes...” etc.) revelam a contrapartida de suas respostas e perguntas subtextuais. “O sertão está em toda a parte. Do demo? Não glosa. Senhor pergunte aos moradores. (ROSA, 1965, p. 24).

“Hem? Hem? Ah. Figuração minha, de pior para trás, as certas lembranças. Mal haja-me.” (ROSA, 195. p. 27). Como nos lembra (NUNES, 2013), entre o narrador e o destinatário da narrativa, firma-se uma situação coloquial, ou como diz (SCHWARZ, 1965), dialogal.

Trazendo à tona a indagação já proposta pelo crítico Benedito Nunes, mas em que implica semelhante interlocução? Veremos que onde há interlocução, há também enunciação. O estilo de oralidade, que liga os interlocutores, produz no caso o permanente retorno do enunciado à enunciação, ao ato de fala.

De um contexto mais geral, a narração sempre se descola do presente. Porém, no romance *Grande sertão: veredas*, o *presente continuum* é garantido dentro do circuito coloquial da fala que não podemos conceber sem o futuro como horizonte do discurso, preenchido pela expectativa, a cada momento renovada, do que vai ser contado.

Riobaldo rememora. Mas a lembrança que lhe devolve o passado pressupõe sempre, a partir do ato da fala, que o finca no presente, juntamente com o narratário, e da expectativa cuidadosa do jeito inquisitivo, que faz da narração uma segunda necessidade, o *abrimento do possível ou do futuro na direção do qual a narração se relança ou se projeta*. (NUNES, 2013. p. 213).

Deste modo, a temporalidade do romance de Guimarães Rosa abrange o futuro, além do passado e do presente. Então os *tempos* são três? Perguntaria Santo Agostinho nas Confissões. Ou seriam como interroga Nunes (2013), esses três tempos compreensíveis dentro de um só momento temporal, ligando o futuro ao presente e o presente ao passado, em uma ordem que redimensiona a *durée*

concreta de Bergson, dirigida do passado ao presente e do presente ao futuro? Cabe-nos, também, lançar uma pergunta referente a este contexto *temporal*. Qual a experiência do *tempo*, correspondente ao movimento da narrativa, em *Grande sertão: veredas*, anteriormente descrito como movimento prospectivo que se reprojeta no passado através do presente?

No Livro XI das *Confissões*, Santo Agostinho (1996), nos lembra que os tempos são três: pretérito (passado), presente e futuro. O primeiro conhecemos como o tempo que não mais existe, o segundo como aquele que não tem dimensão; aquele que para existir, imediatamente deixa de existir. E se não podemos admitir que o tempo seja a medida do movimento segundo o anterior e o posterior, porque esses limites de mensurabilidade requerem o movimento do corpo, ora curto ora longo, divisível em unidades que permitem avaliar a duração de umas pela duração de outras – se não podemos, pois, admiti-lo, então o tempo não é outra coisa senão a existência da alma⁵ que vê, lembra e espera: “Por consequência, os tempos são três, mas como presente das coisas passadas pela lembrança, presente das presentes pela atenção e presente das futuras pela esperança.” (NUNES, 2013. p. 214).

Para uma melhor compreensão teórica sobre o tempo em Sto. Agostinho, se faz necessário entender acima de tudo o contexto em que viveu o filósofo. Todo seu pensamento está ligado diretamente em uma lógica particular de sua época, onde a verdade era vista como aquilo que é. O pensamento de Agostinho é fruto da Igreja Cristã primitiva. Influência que faz chegar a duas conclusões. A primeira delas está ligada com a negação de um tempo existente como um “ser” exterior ao homem, isto é, um tempo objetivo, criado independentemente do homem. Assim indaga ele:

Que é, pois o tempo? Quem poderá explica-lo claro e brevemente? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é por conseguinte, o tempo? De que modo existem aqueles dois tempos – o passado e o futuro -, se o passado já não existe e o futuro ainda não feio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade. Mas se o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir? (*Confissões*, 1996. p,322).

⁵ A distinção do homem no tempo é conflituosa. O homem vive dividido, enquanto que Deus vive na eternidade. O conflito só se resolve pela espiritualidade no sentido religioso.

Uma segunda conclusão a que chega o filósofo medieval, como consequência de sua primeira reflexão, está ligada a existência de um tempo real, único e que existe de realmente, mas não um tempo criado, mas um tempo objetivo, como ressalta:

O que agora transparece é que, não há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar: Os tempos são três: Pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer: os tempos são três: presente das coisas passadas, presente dos presentes, presente dos futuros. Existem, pois estes três das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três (*Confissões*, 1996. p,324).

Agostinho de modo claro, estabelece que a possibilidade única de existência do passado e do futuro, e ainda mesmo do presente, reside na mente humana, na consciência, no espírito, de forma alguma sob um aspecto objetivo. Para o filósofo, a problemática do tempo não é uma questão ontológica, mas de conhecimento. Num primeiro momento ele nega a existência do tempo objetivo e, em seguida, afirma sua existência subjetiva (transcendental).

Mente, alma e espírito, são as designações utilizadas por Sto. Agostinho, quando afirma convictamente: o tempo, ou pelo menos a percepção dele, existe e é interior ao homem. O tempo agostiniano é um tempo subjetivo e não existe objetividade, como se tivesse depositado em algum lugar (*Confissões*, 1996).

A importância de tudo isso é que os três tempos se resolvem em um só fenômeno, o da temporalidade, e que cada um deles, relacionados reciprocamente com os outros, se dá ou se oferece à experiência como dimensão de um *continuum* onde não há propriamente passado, presente e futuro, segundo a concepção vulgar que os separa enquanto instâncias autônomas de algo que fluiria passando por nós, mas onde há, sim, o desdobramento prospectivo e retrospectivo da existência, o seu movimento extático – o fora de si que o cuidado, a preocupação, possibilita. O *antes*, o *agora* e o *depois* são, cada qual, êxtases de um mesmo movimento.

No *Grande Sertão: Veredas*, Nunes, (2013) expõe a ideia da experiência do tempo qualitativo, se considerarmos a posição dialogante do narrador – personagem e a sua expectativa - o seu cuidado ou a sua preocupação com a vera existência do Maligno e com a possibilidade do Pacto com o Diabo selando seu Destino – a experiência do tempo que abre, por meio de contínuas perguntas. O “futuro” é,

nesse romance, a experiência da temporalidade extática, a partir do que se tornou possível e que a narração se destina a recompor.

Por um lado, a narrativa apresenta-nos os momentos de uma ação, os seus eventos e situações. De outro, a temporalidade autêntica – o tempo originário, para Heidegger – se dá relativamente ao passado como retomada de possibilidades, contra o esquecimento, no instante de uma decisão. Sabemos, também, que Riobaldo quer remontar ao que foi possível, à raiz das decisões que justificariam os seus atos geradores de ação. E narrando, ele conseguirá libertar-se do Fado. “[...] tudo não é sina?” (ROSA, 1965. p. 194). “Se o que aconteceu não tivesse acontecido! Como havia de ter sido a ser?” (ROSA, 1965. p. 537).

Se o Sertão, de *Grande sertão: veredas* é a imagem da mão do invisível, a *travessia* do Sertão é o da temporalização da existência – o homem humano – aberta às possibilidades futuras que iluminam o passado e esclarece o presente: “Tempo que me mediu. Tempo? Se as pessoas esbarrassem, para pensar – tem uma coisa! -: eu vejo é o puro tempo vindo de baixo, quieto mole, como a enchente numa água... Tempo é a vida da morte: imperfeição.” (ROSA, 1965, p. 603).

Percebe-se, neste trecho, a conotação de serenidade acentuando o que há de mítico no tempo: “mas o nexa deste com a imperfeição marca a afinidade da experiência temporal de *Grande sertão: veredas* com o que Santo Agostinho descreveu nas *Confissões*, associando-a à vida da alma. (NUNES, 2013, p. 216).

Em uma abordagem de cunho filosófico de uma obra literária, como estamos seguindo aqui, é a filosofia que aprende com a literatura. Aprende, acima de tudo, que a experiência do Tempo – do tempo humano, do tempo não físico – requer, para configurar-se uma trama particular, uma forma de história ou de intriga; aprende, lembrando Paul Ricoeur (1983), que o tempo se torna tempo humano na medida em que é articulado sob o modo narrativo e que narrativa atinge a sua significação plena quando se torna condição da existência temporal.

CAPÍTULO II

TRAVESSIA

As três unidades temporais que se interligam no processo da narração, produzindo o tempo enquanto a narrativa vai sendo produzida, traçam, concomitantemente, ao sabor da reflexão e da experiência ética, a trajetória errante – mistura do falso e do verdadeiro, do certo e do incerto, do homem no conhecimento de si mesmo e do mundo. O diabo não há! É o que eu digo, se for... existe é homem humano. Travessia. (NUNES, 2013). A travessia é a existência que se temporaliza, e se revela, a cada volta do tempo, maiores questões e maiores problemas, sempre que pensada através das veredas poéticas da narrativa.

O sertão tematiza o mundo, a travessia e o tempo, em uma figuração de temporalidade. Mas já estamos na fase da estrutura meândrica da narrativa, que absorve, gerando a forma complexa de Grande sertão: veredas, o esquema do romance introspectivo a que se integrou o do romance de busca. (NUNES, 2013).

2.1 A travessia do Rio São Francisco: o encontro de Riobaldo e Diadorim

Riobaldo, após algumas referências a momentos importantes da sua travessia, o pacto com o diabo, por meio da menção às Veredas-Mortas, e a morte de Diadorim, por meio da descrição do arraial do Paredão – considerações a respeito da transitoriedade do sentir e do existir humano e reflexões de cunho metalinguístico sobre o seu modo de contar, anuncia a narração de um fato merecedor de toda atenção, o início de tudo, o encontro com o menino no porto do de-Janeiro e a travessia do rio São Francisco em sua companhia: “Foi um fato que se deu, um dia, se abriu. O primeiro. Depois o senhor verá por quê, me devolvendo minha razão.” (ROSA, 1965, p79).

Segundo Rocha (2013), esse encontro é o evento narrado mais afastado do tempo da história, embora narrado, como demonstramos, depois de fatos ocorridos na vida adulta de Riobaldo. A partir dele, não apenas a história de *Grande sertão: veredas*, pensada nos termos genettianos (1972), é iniciada, mas, também, abre-se o destino do protagonista. O encontro com o menino, que mais tarde se tornará companheiro na jagunçagem, identificado como Diadorim (Reinaldo), constitui evento de grande significação.

A relevância desse fato revela-se estruturalmente pela grande diferença de extensão entre a história e o discurso: esse único fato que, na história, possui a duração de algumas horas, é narrado por Riobaldo em sete páginas do romance, enquanto que eventos ocorridos logo após seu relato, também importantes para a vida do narrador e que se deram no decorrer de anos – como a morte da sua mãe; a mudança para a fazenda São Gregório, pertencente ao seu padrinho (pai) Selorico Mendes; sua ida ao Curralinho para estudar; sua iniciação amorosa com Rosa'uarda – são contados em apenas quatro páginas.

Para Rocha (2013), a causa da expansão do discurso da narrativa, de forma geral, deve-se à presença de descrição ou de algum tipo de digressão, o que resulta em uma pausa discursiva, isto é, a história – em termos de ações visíveis – pouco caminha e o discurso prolonga-se. Esse alongamento, de forma clara, faz com que o leitor perceba o episódio como tendo grande significado. Na passagem analisada, a pausa discursiva deve-se à existência da descrição das personagens – indicando características marcantes que permanecem na vida adulta e que constituem elementos decisivos para o desenrolar da narrativa – do espaço, categoria que possui grande importância para esse evento e, conseqüentemente, tal como veremos, para a narrativa - e das emoções experimentadas.

Segundo Renata Rocha (2013), a travessia de Riobaldo tem sido considerada, pela crítica rosiana, como o ponto crucial na iniciação da vida de Riobaldo. Isso acontece devido à clara condição de rito de passagem, que culmina com a modificação da personagem, ou com o começo da sua mudança. Durante o episódio, Riobaldo toma consciência do outro, do diferente e, por intermédio dele, nesse caso, o Menino aprende o que são o medo e a coragem, a vergonha e a segurança e é despertado para a contemplação das belezas da natureza. A partir desse encontro, percebe-se que o narrador dá início à narração do processo de formação da sua consciência. Além disso, percebe que, na passagem em questão, há a indicação de um destino que, nesse momento, começou a ser traçado: o seu desenvolvimento termina com a morte de Diadorim. (ROCHA, 2013).

Riobaldo inicia a narração do encontro situando seu ouvinte, e o leitor, no tempo e no espaço onde tudo ocorreu. Nessa ocasião conta que, “[...] devia de estar com uns quatorze anos [...]” e com sua mãe tinha ido ao “porto do rio-de-Janeiro nosso.” (ROSA, 1965, p.79). O porto, “[...] uma beira de barranco, com uma venda, uma casa, um curral e um paiol de depósito [...]” (ROSA, 1965, p.79).

Riobaldo tinha recém se curado de uma doença e foi ao porto do Rio de Janeiro para cumprir uma promessa feita pela mãe para que ele ficasse bom. A promessa consistia em pedir esmola até conseguir determinada quantia, com a qual metade pudesse pagar uma missa e a outra colocaria em uma cabaça, que seria lacrada e jogada no rio São Francisco para chegar ao Santuário do Santo Senhor Bom-Jesus da Lapa na Bahia.

No terceiro ou quarto dia em que esteve no porto, apareceu mais gente. Riobaldo avistou “[...] um menino, encostado numa árvore, pitando cigarro. Menino mocinho, pouco menos do que eu, ou devia de regular minha idade” (ROSA, 1965, p.80), cuja figura física é descrita com riqueza de detalhes. O modo das feições do Menino chama a atenção de Riobaldo, pois, apesar dos traços delicados, seu semblante transmitia certa altivez: “[...] e era um menino bonito, claro, com a testa alta e os olhos aos-grandes, verdes” (ROSA, 1965, p.80); “Achei que ele era muito diferente, gostei daquelas finas feições [...]” (ROSA, 1965, p.81). Os olhos do Menino possuíam o poder de acalmá-lo: “Olhei: aquêles esmerados esmartes olhos, botados verdes, de folhudas pestanas, luziam um efeito de calma, que até me repassasse.” (ROSA, 1965, p.81). As suas mãos alvas inquietavam Riobaldo: “Era uma mão branca, com os dedos dela delicados.” (ROSA, 1965, p.84); “O menino tinha me dado a mão para descer o barranco. Era uma mão bonita, macia e quente, agora eu estava vergonhoso, perturbado.” (ROSA, 1965, p.81).

As vestimentas do Menino faziam com que Riobaldo sentisse vergonha das suas, pois, por meio delas, percebia a diferença social entre os dois: “Ali estava, com um chapéu-de-couro, de sujigola baixada, e se ria para mim” (ROSA, 1965, p.80); “as roupas mesmas não tinham nódoa nem amarrotado nenhum, não fuxicavam.” (ROSA, 1965, p.82); “[...] e eu reparei, me acanhava, comparando como eram pobres as minhas roupas, junto das dêle.” (ROSA, 1965, p.84). Nota-se que a descrição que o Riobaldo faz de si mesmo quando menino é baseada naquilo que possuía de diferente da fascinante e encantadora figura do Menino que encontrou no porto.

Ao reencontrá-lo, pela primeira vez, após a travessia, a descrição feita por Riobaldo do moço (Reinaldo) Diadorim, assemelha-se à primeira visão que teve dele no porto do Rio de Janeiro: “O môço, tão variado e vistoso, era, pois sabe o senhor quem, mesmo? Era o Menino! [...] Os olhos verdes, semelhantes grandes, o lembrável das compridas pestanas, a bôca melhor bonita, o nariz fino, afiladinho.”

(ROSA, 1965, p.107). A beleza, a altivez e a seriedade, que já eram traços do Menino, continuam a fazer parte das feições de Diadorim adulto: “Espiei Diadorim, a dura cabeça levantada, tão bonito tão sério.” (ROSA, 1965, p.32). Os olhos verdes do Menino permaneciam acalmando Riobaldo com sua doçura: “Os olhos – vislumbre meu – que cresciam sem beira, dum verde dos outros verdes, como o de nenhum pasto. E tudo meio se sombreava, mas só de boa doçura.” (ROSA, 1965, p.374). Entretanto, a beleza deles causava-lhe tamanha inquietação que é como se o adocesse: “Que vontade era de pôr meus dedos, de leve, o leve, nos meigos olhos dêle, ocultando, para não ter de tolerar de ver assim o chamado, até que ponto êsses olhos, sempre havendo, aquela beleza verde, me adoecido, tão impossível.” (ROSA, 1965, p.38). Seus braços e mãos também sempre se destacavam pela beleza, alvura e embaraço que causavam em Riobaldo: “Se êle estava com as mangas arregaçadas, eu olhava para os braços dêle – tão bonitos braços alvos, em bem feitos.” (ROSA, 1965, p.30); “Diadorim pôs mão em meu braço. Do que me estremeci, de dentro, mas repeli êsses alvoroços de doçura.” (ROSA, 1965, p.32).

O cuidado com a aparência é preocupação de Diadorim desde Menino, como se nota pela descrição das suas roupas. Riobaldo, que quando criança envergonhou-se da própria aparência ao se comparar com o Menino, também toma essa preocupação para o seu cotidiano por influência do amigo: “Dependurou o espêlho num galho de marmelo-do-mato, acertou seu cabelo, que já estava cortado baixo. Depois quis cortar o meu. Me emprestou a navalha, mandou eu fazer a barba que estava bem grandeúda. [...] Desde êsse dia, por animação, nunca deixei de cuidar de meu estar.” (ROSA, 1965, p.113).

Riobaldo aproximou-se do Menino, pois entendeu que aquele sorriso era uma abertura para uma primeira aproximação. O Menino disse que morava em um lugar muito bom de viver, onde não nasceu, chamado Os-Porcos, e que estava no porto acompanhando o tio na compra de arroz, já que ele havia enviuvado e, por conta disso, naquele ano, não pôde plantar. Em relação ao local de onde o Menino vinha, o narrador declara: “Muito tempo mais tarde foi que eu soube que êsse lugarim Os-Porcos existe de se ver, menos longe daqui, nos *gerais* de Lassance.” (ROSA, 1965, p.80).

É importante salientar que a grande admiração de Riobaldo pelo Menino não foi somente pelos traços físicos, mas também pelo seu jeito de ser e seu comportamento. Diadorim, ainda menino, tinha uma voz “muito leve, muito aprazível”

e “[...] falava sem mudança, nem intenção, sem sobêjo de esforço, fazia de conversar uma conversinha adulta e antiga.” (ROSA, 1965, p.81). Riobaldo sentia prazer em sua companhia “como nunca por ninguém eu não tinha sentido” e teve o “[...] desejo de que êle não fôsse mais embora, mas ficasse, sôbre as horas, e assim como estava sendo, sem parolagem miúda, sem brincadeira – só meu companheiro amigo desconhecido.” (ROSA, 1965, p.81). Anos mais tarde, quando o reencontrou, ambos já adultos, esse mesmo sentimento tomou conta do protagonista: “E desde que êle apareceu, môço e igual, no portal da porta, eu não podia mais, por meu próprio querer, ir me separar da companhia dêle, por lei nenhuma; podia?” (ROSA, 1965, p.108-9).

Riobaldo que estava no porto, esmolando para cumprir promessa feita pela sua mãe – tinha vergonha diante do Menino: “Escondido, enrolei minha sacola, aí tanto, mesmo em fé de promessa, tive vergonha de estar esmolando.” (ROSA, 1965, p.81). Diferente daquele comportamento, mesmo com pouca idade, o Menino comportava-se como adulto e possuía um ar de independência de uma pessoa madura: fumava, sua conversa era adulta, possuía dinheiro com o qual comprava e fazia o que queria. Mesmo tendo vindo em companhia do tio, a ele não pedia permissão para nada: “A ser que tinha dinheiro de seu, comprou um quarto de queijo, e um pedaço de rapadura. Disse que ia passear em canoa. Não pediu licença ao tio dêle.” (ROSA, 1965, p.81). O menino Diadorim convidou Riobaldo para passear: “Tudo fazia com um realce de simplicidade, tanto desmentindo pressa, que a gente só podia responder que sim.” (ROSA, 1965, p.81).

Escolheram a melhor das canoas disponíveis, cujo remador era, também, um menino que provavelmente possuía a mesma idade dos dois. Riobaldo começou a ter medo e se sentou na canoa como “pinto em ôvo” (ROSA, 1965, p.81), encolhido e temeroso por não saber nadar e pela falta de firmeza da embarcação. Juntou-se ao medo, o envergonhamento e a perturbação por ter sido tocado pela mão bonita e quente do novo amigo, que o ajudou a descer o barranco. Mas, sentado de frente para o Menino, olhando nos seus olhos, Riobaldo sentia certa calma e resolveu ter brio. Gostava tanto de estar ali próximo ao Menino que se deixou ir ao acaso, nem na mãe pensava. (ROCHA, 2013).

O passeio inicia-se pelas águas claras do Rio de Janeiro, “rio cheio de bichos cágados” (ROSA, 1965, p.81) em direção às águas turvas e escuras do São Francisco. Para onde se olhava, via-se um deles aquecendo-se ao sol ou nadando.

Foi o menino quem me mostrou. E chamou minha atenção para o mato da beira, em pé, paredão, feito à régua regulado. – “As flores...” – êle prezou. No alto, eram muitas flôres, súbitamente vermelhas, de olho-de-boi e de outras trepadeiras, e as roxas, do mucunã, que é um feijão bravo; porque se estava no mês de maio, digo – tempo de comprar arroz, quem não pôde plantar. Um pássaro cantou. Nhambú? E periquitos, bandos, passavam voando por cima de nós. Não esqueci de nada, o senhor vê. (ROSA, 1965, p.82).

Durante o percurso do passeio, por intermédio do Menino, o pequeno Riobaldo é despertado para a apreciação das belezas da natureza, levando esse aprendizado por toda a vida, como podemos verificar no decorrer da narrativa. (ROCHA, 2013). No início do relato para o ouvinte, “doutor” da cidade, lhe diz:

Não fôsse meu despoder, por azias e reumatismos, aí eu ia. Eu guiava o senhor até tudo. / Lhe mostrar os altos claros das Almas: rio despenha de lá, num afã, espuma próspero, gruge; cada cachoeira, só tombos. O cio da tigre preta na Serra do Tatú – já ouviu o senhor gargaragem de onça? A garôa rebrilhante da dos- Confins, madrugada quando o céu embranquece – neblim que chamam de xererém. Quem me ensinou a apreciar essas as belezas sem dono foi Diadorim... (ROSA, 1965. p.23).

Em outras passagens narradas pelo protagonista, pode-se perceber que a rica descrição da paisagem é envolvida por certa memória afetiva. “Por mim, só, de tantas minúcias, não era o capaz de me alembra, não sou de à parada pouca coisa; mas a saudade me alembra. Que se fosse hoje.” (ROSA, 1965, p.25). Segundo Adélia Bezerra de Meneses (2007 apud ROCHA, 2013), a natureza é vista e descrita pelo narrador como impregnada da memória daquilo que mais lhe chamou a atenção no amigo, desde o primeiro encontro, “os olhos aos grandes, verdes” (ROSA, 1965, p.80).

Ou seja, o verde da natureza e o dos olhos de Diadorim se misturam, ora a cor verde remetendo a um, ora ao outro. De modo que, quando Diadorim morre em batalha, é comparado por Riobaldo ao buriti de palmas verdes: “Diadorim, Diadorim, oh, ah, meus buritizais levados de verdes...” (ROSA, 1965, p.453). Até mesmo o verde dos rios, com toda sua inconstância, estavam nos olhos de Diadorim: Riobaldo logo nas primeiras páginas da narrativa, já ressalva que a lembrança do amigo está em todos os elementos da natureza, resumindo esse sentimento em uma frase: “Diadorim me pôs o rastro dêle para sempre em tôdas essas quisquilhas da natureza.” (ROSA, 1965, p. 25).

Nesse encontro, muito próximo da ideia de alteridade, Riobaldo toma consciência de si por intermédio do outro. Por oposição às características do Menino, Riobaldo toma conhecimento da própria situação, o que o leva a fazer descobertas pessoais, pois percebe que tudo o que Menino é, ele não é. Dá-se conta da sua condição humilde ao comparar as suas roupas às do Menino; percebe que sua aparência é diferente da beleza do Menino; fica tímido e espantado com o toque que lhe causa sensações boas, mas desconhecidas, enquanto o novo amigo age naturalmente; mas, a grande descoberta é a do medo pessoal, em contraste com o destemor do Menino. (ROCHA, 2013).

Ao chegarem próximo do grande São Francisco, em uma outra narrativa, Riobaldo diz que “partiu [sua] vida e duas partes” (ROSA, 1965, p. 35). O “do-Chico” era uma “[...] terrível água de largura: imensidade.” (ROSA, 1965, p. 82). Assustado com aquela enorme quantidade de água, Riobaldo pergunta ao companheiro: “Daqui vamos voltar?”. Não obteve resposta e ainda foi questionado pelo Menino: “Para quê?” (ROSA, 1965, p.82). O protagonista, que nem piscava, percebeu o riso do canoeiro. Este brincava com a canoa e, ao chegar próximo da entrada do São Francisco, quase encostou a embarcação na vegetação para poder quebrar um galho de “maracujá-do-mato”. Esse movimento e o fato de o Menino também estar em pé fez com que a embarcação perdesse o equilíbrio e ele, que já estava com medo e via na atitude dos dois o grande risco de a canoa virar, deu um grito. O Menino falou “até meigo muito”, para Riobaldo ficar tranquilo, e este pediu, então, que os dois ficassem sentados. “Naquela formosa simpatia” (ROSA, 1965, p. 83), o Menino deu ordem para que o canoeiro atravessasse o rio.

O pequeno Riobaldo teve medo e vergonha por perceber que apenas ele estava temendo a travessia. “Tive mêdo. Sabe? Tudo foi isso: tive medo.” (ROSA, 1965, p.83). Naquele momento, Riobaldo não se lembrou de nada, apenas teve “o mêdo imediato”, isto é, mesmo sem lembrar, temeu o “Caboclo- d’Água”, a “onça- d’água”, que podia virar a canoa em que estavam. A movimentação do rio e a sua extensão o assustavam. Fechava os olhos de temor, dada a sua pouca idade e experiência de vida, “[...] o que até hoje, minha vida, avistei, de maior, foi aquêle rio. Aquêle, daquele dia.” (ROSA, 1965, p.83). Mas agarrou esperança em algo que ouvira falar: quando a canoa vira, fica boiando, então, basta apoiar-se nela para não afundar e a direcionar até a margem mais próxima. Isso contou aos companheiros, porém, o canoeiro o contradisse, pois, a canoa que haviam escolhido era “[...] das

que afundam inteiras. É canoa de peroba.” (ROSA, 1965, p. 83). Riobaldo ficou inconformado: “[...] ah, tantas canoas no porto, boas canoas boiantes, de faveira ou tamboril, de imburana, vinhático ou cedro, a gente tinha escolhido aquela... Até fôsse crime, fabricar dessas, de madeira burra!” (ROSA, 1965, p. 83).

Afonso Ligório Cardoso, na tese: *As formas do medo em Grande sertão: veredas* (2006), afirma que o medo que Riobaldo descobriu, ainda na primeira idade da juventude, na travessia do rio São Francisco com Diadorim, acompanha-o por toda a vida. Apesar de o número de vezes que o narrador diz não ter medo ser bem maior do que as vezes que declara tê-lo, deve-se ficar atento a essa aparente falta de medo, pois, muitas vezes, trata-se de camuflagem para tentar superá-lo, mas nem sempre obtém êxito. (ROCHA, 2013).

Riobaldo sente medo ao encontrar pela primeira vez o bando jagunço, comandado pelo grande chefe Joca Ramiro, na fazenda do seu padrinho, “muito medroso”, Selorico Mendes: “E os chapéus rebuçados, as pontas dos rifles subido das costas. Porque êles não falavam – e restavam esperando assim – a gente tinha mêdo. Ali deviam de estar alguns dos homens mais terríveis sertanejos, em cima dos cavalos teúdos, parados contrapassantes.” (ROSA, 1965, p. 92). Já na vida jagunça, no bando do mesmo Joca Ramiro, no grupo comandado por Titão Passos, Riobaldo sente medo profundo ao saber que lutará contra o bando de Zé Bebelo, do qual foi desertor: “Mêdo. Mêdo que maneia. [...] Homem? É coisa que treme. [...] Tem diversas invenções de mêdo, eu sei, o senhor sabe. Pior de tôdas é essa: que tonteia primeiro, depois esvazia. Mêdo que já principia com um grande cansaço.” (ROSA, 1965, p. 118).

Por outro lado, Diadorim sempre foi corajoso; ele era “[...] o único homem que a coragem dêle nunca piscava; e que, por isso, foi o único cuja tôda coragem às vezes eu invejei.” (ROSA, 1965, p. 324). Característica que por sua vez está marcadamente presente na personagem, desde o primeiro encontro com Riobaldo, quando ainda era referido como “o Menino”. Durante a travessia do São Francisco, ao ver o companheiro com os olhos arregalados de medo e quase chorando, o Menino disse: “– ‘Carece de ter coragem...’” (ROSA, 1965, p. 83), cuja frase que é relemburada pelo narrador em momentos cruciais da vida. No episódio, Riobaldo disse que tinha medo porque não sabia nadar. Sereno, o menino sorriu e afiançou que também não sabia. Sem insinuações ou intenção de zombaria, o Menino perguntou: “– ‘Que é que a gente sente, quando se tem mêdo?’” (ROSA, 1965, p.

83).

Riobaldo percebeu que o questionamento era sincero, mas, diante dele, somente pode perguntar se o Menino nunca havia tido medo. Para o espanto de Riobaldo, o Menino respondeu: “– ‘Costumo não...’”, completou: “– ‘Meu pai disse que não se deve de ter [...]’, e ainda terminou: “[...] Meu pai é o homem mais valente dêste mundo.” (ROSA, 1965, p. 83).

Nos deparamos diante das diferenças existentes entre os dois meninos, que acabam exercendo forte influência sobre seus comportamentos, no momento da travessia e durante a vida. Diadorim tinha pai e ele lhe ensinou a ser valente e a ter coragem desde cedo. Havia, para Diadorim, uma figura masculina em quem podia se espelhar para construir tais características, algo que foi muito importante para o seu desenvolvimento como indivíduo, levando em consideração que Diadorim, na verdade, é mulher, mas que “[...] nasceu para o dever de guerrear e nunca ter medo [...].” (ROSA, 1965, p.458).

Contrapondo esse modelo da figura paterna, Riobaldo era filho bastardo, foi criado apenas pela mãe, Bigrí: “[...] eu não tive pai; quer dizer isso, pois nem eu nunca soube autorizado o nome dêle. Não me envergonho, por ser de escuro nascimento.” (ROSA, 1965, p. 35). Em relação a essa declaração, ele diz: “[...] a coisa mais alonjada de minha primeira meninice, que eu acho na memória, foi o ódio, que eu tive de um homem chamado Gramacêdo[...].” (ROSA, 1965, p.35); provavelmente esse homem deve ter sido amante da sua mãe, mas que não lhe serviu como figura de pai. Após a morte de Bigrí, quando foi morar com o padrinho Selorico Mendes, percebeu que ele não podia ser tomado como exemplo de figura masculina, pois era um homem sem coragem, totalmente o oposto da referência elogiosa a um pai: “Meu pai é o homem mais valente dêste mundo.” (ROSA, 1965, p. 83). Quando descobriu que seu padrinho poderia ser seu pai, Riobaldo fugiu de sua fazenda, renegando tal paternidade.

Já em sua fase adulta, Riobaldo passa a procurar nos chefes jagunços a figura paterna que lhe servisse como modelo de coragem e valentia e que, mais tarde, também serviriam como exemplo para a função de chefia. Dentre eles, os que Riobaldo mais admirava eram, apesar das ressalvas que acabou tendo em relação ao primeiro, Zé Bebelo, Medeiro Vaz, Titão Passos e o pai de Diadorim que, ao mesmo tempo, era o grande chefe jagunço, Joca Ramiro. Fato é que o protagonista – diferentemente de Diadorim, cujo caráter estava pronto desde menino – por toda a

vida foi um sujeito em formação, em constante mudança, sempre à procura de alguém em quem se espelhar e, assim, ajudar a formar e a entender a sua identidade. Quando encontra alguém tão jovem e já tão “seguro de si”, Riobaldo começa a ter consciência da sua incompletude. (ROCHA, 2013).

O medo e a coragem foram temas principais do diálogo traçado até a outra margem do rio entre as três personagens. Dado momento, o Menino perguntou ao canoeiro: “– Ah, tu: tem medo não nenhum?” (ROSA, 1965, p. 83). Com orgulho o canoeiro respondeu que era barranqueiro e tal condição de habitante ribeirinho não lhe permitia temer os perigos do rio. Riobaldo recorda-se de que, naquele momento, sua felicidade era tão grande, pela proximidade que estava do Menino, por perceber que aquele sentimento era recíproco e que, além de tudo, ele também achava Riobaldo corajoso, que era como se fosse um segundo nascimento, ou o começo de uma nova fase da vida, final da meninice e início da juventude, afirma Rocha (2013): “Amanheci minha aurora.” (ROSA, 1965, p. 84). Percebendo o prazer que sentia com o toque do outro, que também era um menino, Riobaldo não mais tinha vergonha por ter medo, “[...] a vergonha que eu sentia era de outra qualidade.” (ROSA, 1965, p.84).

O narrador deixa perceptível que, nesse encontro, já estava predestinado e contido o embrião e o modo de ser do amor entre Riobaldo e Diadorim. O que na adolescência era apenas uma “vergonha de outra qualidade”, na fase adulta, o narrador toma consciência de que é “[...] amor mesmo amor, mal encoberto em amizade.” (ROSA, 1965, p. 220). Por não saber que Diadorim era mulher, o protagonista acreditava que a concretização desse amor fosse impossível, dada a cultura machista que predominava na época. Para Rocha (2013), os sentimentos de amor e repúdio pela figura do companheiro acompanharam Riobaldo por todo o tempo em que estiveram juntos, até a morte de Diadorim e o descobrimento de seu verdadeiro gênero, momento em que, enfim, descobre que o amor era sim possível. É desse amor, proibido desde o nascimento, que brotam muitas das inquietações de Riobaldo, durante e depois da vida jagunça:

Diadorim – mesmo o bravo guerreiro – êle era para tanto carinho: minha repentina vontade era beijar aquêle perfume no pescoço [...]. E eu tinha de gostar tramadamente assim, de Diadorim, e calar qualquer palavra. [...] Mas, dois guerreiros, como é, como iam poder se gostar, mesmo em singela conversação – por detrás de tantos brios e armas? Mais em antes se matar, em luta, um o outro. E tudo impossível. (ROSA, 1965, p.436-437).

Ao chegarem na outra margem do rio, o Menino ordenou ao canoeiro que ficasse onde haviam desembarcado para tomar conta da canoa, ordem que foi cumprida sem discussão. Riobaldo, sem saber ao certo aonde o Menino queria ir, pareceu meio desconfiado, mas foi andando, acompanhando-o até a várzea. Sentaram-se em um lugar mais saliente, com pedras, rodeado por um bambuzal. Lá ficaram os dois, “Sendo de permanecer assim, sem prazo, isto é, o quase calados, sòmente.” (ROSA, 1965, p. 84). Riobaldo sentiu vontade de urinar; e logo determinou o Menino: “– ‘Há-de, vai ali atrás, longe de mim, isso faz [...]” (ROSA, 1965, p. 84), o que pode afastar qualquer pensamento de cunho sexual que Riobaldo poderia ter a seu respeito. Ficaram os dois, assim, quietos, apenas apreciando a natureza e a companhia um do outro, e o amigo, “Mais não conversasse [...]” (ROSA, 1965, p. 84).

Depois de adultos os dois costumavam dar passeios juntos: “E desde que êle apareceu, môço e igual, no portal da porta, eu não podia mais, por meu próprio querer, ir me separar da companhia dêle, por lei nenhuma; podia?” (ROSA, 1965, p. 108-9). O narrador diz: “Eu estava todo o tempo quase com Diadorim.” (ROSA, 1965, p.25). “A gente dava passeios.” (ROSA, 1965, p.25) e esse hábito criou entre eles uma espécie de cultura.

Chamamos a atenção aqui, procurando demonstrar como as idas e voltas no discurso da narrativa, bem aos moldes do nosso narrador constituem-se como estruturas importantes no desenvolvimento da unidade textual. Segundo Bolle (2004, p. 232), o encontro com o Menino, no porto do de-Janeiro, pode ser considerado a arquicena da história do *Grande sertão: veredas*, pois ele configura o marco inicial da história; trata-se de um rito de passagem, por conta da aprendizagem iniciada e das mudanças e transformações ocorridas na vida de Riobaldo, a partir do encontro; e nele, verifica-se que estão reunidas todas as emoções - chave da vida do narrador-protagonista, o medo, a coragem e o amor, constituindo uma espécie de síntese da travessia de vida de Riobaldo. Pode-se dizer que a análise desse episódio justifica-se, porque procura justamente investigar como o que está inscrito nele acaba influenciando toda a vida de Riobaldo, já que, a partir desse evento, ele começa um processo de formação de consciência, que apenas poderá ser plenamente compreendido após organizar essa experiência de modo narrativo. (ROCHA, 2013).

Nesse primeiro passeio, um rapaz estranho que os encontrou concebeu mau

juízo em relação aos dois, fazendo insinuações de cunho sexual, o que muito assustou Riobaldo, mas que o Menino, ao seu modo, soube muito bem lidar. Afastando a vegetação com as mãos, por detrás dos dois meninos, de repente surge o rosto de “[...] um rapaz, mulato, regular uns dezoito ou vinte anos; mas altado, forte, com as feições muito brutas.” (ROSA, 1965, p. 84).

O estranho mulato foi se sentar ao lado de Diadorim, e tão rapidamente que Riobaldo nem conseguiu acompanhar, o Menino esfaqueou o mulato na coxa, “a ponta rasgando fundo”. O “Mulato pulou para trás, ô de um grito, gemido urro [...]”, saindo correndo pelo mato (ROSA, 1965, p.85). Para o espanto de Riobaldo, o Menino “[...] abanava a faquinha nua na mão, e nem se ria [...].” (ROSA, 1965, p.85). Como a lâmina estava “escorrida de sangue ruim”, ele “[...] limpou a faca no capim, com todo o capricho [...]” e não saiu no lugar, apenas disse: “– Quicé que corta [...].” (ROSA, 1965, p. 85).

Este episódio respalda a segurança, a astúcia e a audácia do Menino Diadorim que preparou com sangue-frio uma armadilha de resultado feroz contra o mulato libidinoso. Segundo Bolle (2004, p. 236), o conjunto dessas características constitui a encarnação perfeita da coragem, exemplo que Riobaldo não poderia encontrar melhor. Simbolicamente, a coragem é representada pela arma que o Menino usava no momento. Armas de curto alcance, como a quicé, que na visão sertaneja só podem ser usadas por aqueles que não temem a proximidade com o inimigo.

A bravura de Diadorim é paulatinamente apoiada no manejo da faca, diferente de Riobaldo que, por sua vez, preferia as armas de fogo (pode acertar de longe o inimigo). É com uma faca que Diadorim ameaçou “Fancho-Bode” quando apontou sua possível homossexualidade: “– ‘Fumacinha é do lado – do delicado...’ – o Fancho-Bode teatrou. [...] [Diadorim] deu com o Fancho-Bode todo no chão, e já se curvou em cima: e o punhal parou ponta diante da goela do dito [...].” (ROSA, 1965, p.123-124).

Foi, também, com uma faca que Diadorim matou Hermógenes, cumprindo, assim, a tão desejada vingança de Joca Ramiro: “Diadorim a vir – do topo da rua, punhal em mão, avançar – correndo amouco... [...] Assim, ah – mirei e vi – o claro claramente: aí Diadorim cravar e sangrar Hermógenes...” (ROSA, 1965, p.450-1) e é com uma faca que ele é morto pelo Hermógenes.

Ao perceber que o medo de Riobaldo não passava, temendo que o mulato

retornasse com armas e companheiros para se vingar, seu medo foi compartilhado com o amigo, ressaltando que era preciso ir embora rapidamente. Mais uma vez Diadorim reforça a Riobaldo a necessidade de se ter coragem, dizendo: “– ‘Carece de ter coragem. Carece de ter muita coragem...’” (ROSA, 1965, p. 85). Sem receios e tranquilamente, o Menino acompanhou Riobaldo no retorno à canoa. Lembrando-se desse episódio, e do que se dera no decorrer da vida de Diadorim, o narrador conclui: “Não, mêdo do mulato, nem de ninguém, êle não conhecia.” (ROSA, 1965, p. 85).

De volta ao barranco, se depararam com o canoeiro dormindo dentro dela “[...] com os mosquitos por cima e a camisa empapada de suor de sol.” Ele ficou contente com o resto do queijo e da rapadura que ganhou que “até mais cantava.” (ROSA, 1965, p.85). Em relação ao retorno, o narrador declara que foi igual à ida, de modo que não o detalha para o interlocutor, porém, achou que foi “depressa demais.” (ROSA, 1965, p. 85).

Aquele medo que tomou conta de Riobaldo na ida já não estava mais presente no retorno ao porto. Tudo o que Riobaldo sentiu na ida foi novo e demasiadamente intenso: conheceu o medo e a coragem (mas não os entendeu, como o narrador declara no discurso da narrativa, dois parágrafos antes de iniciar o relato desse encontro), a vergonha e a segurança; experimentou estranhas sensações ao toque do Menino e aprendeu a contemplar a beleza circundante, tudo por intermédio do novo amigo.

Ainda mais admirado da coragem do Menino, Riobaldo não se conteve e lhe perguntou: “– ‘Você é valente, sempre?’”, ao que o Menino respondeu: “– Sou diferente de todo mundo. Meu pai disse que eu careço de ser diferente, muito diferente...” (ROSA, 1965, p. 85-6), sustentando o que a personagem central já achava a seu respeito. O protagonista, quando menino, tirou um saldo positivo dessa travessia: “E eu não tinha mêdo mais. Eu?” (ROSA, 1965, p.86), pois aprendeu que o medo, mesmo quando inevitável, pode ser substituído pela coragem, mas sua pergunta final – “Eu?” – tornou a afirmativa ambígua, pois percebe que, para vencer o medo, é preciso muita coragem. (ROCHA, 2013).

A mãe de Riobaldo o aguardava no porto. Foi com ela sem se despedir direito do Menino, apenas trocaram acenos. Do Menino separou-se sem nem ao menos saber seu nome, mas “[...] não carecia. Dêle nunca me esqueci, depois, tantos anos todos.” (ROSA, 1965, p. 86).

Ao longo da narrativa, são vários os fatores que nos fazem perceber que o encontro com o Menino foi de fato o verdadeiro acontecimento de sua vida. Provavelmente, o que mais o intriga Riobaldo é o fato de tomar consciência sobre os dois sentimentos (medo e coragem), passando por situações específicas. Esse encontro com o Menino Diadorim talvez tenha sido para aprender sobre o medo e a coragem! Essa afirmação talvez não seja suficiente para Riobaldo, mas, provavelmente, a única afirmação e resposta possível para essa questão seja que era esse o seu destino, pois o que dali em diante ocorreu somente confirma essa ideia.

2.2 Guimarães Rosa e a ambiguidade em Grande sertão: veredas

Ao falarmos de *Grande sertão: veredas*, estamos falando de um homem do sertão contando sua história para alguém da cidade, que anota essas lembranças. Esse alguém pode ser até mesmo o alter-ego do próprio autor, mas também pode ser um analista anotando uma espécie de longa seção de análise, em que esse jagunço tenta entender algumas cenas impressionantes de sua vida, como, por exemplo, sua entrada no mundo da jagunçagem. E a vida desse jagunço é contada desde o começo, quando era criança às margens rios de - janeiro e São Francisco até o momento crucial da narrativa com a batalha no Paredão.

Já mencionado acima, Riobaldo tem na sua pré-adolescência um encontro fundamental com aquele que se tornará seu amor proibido (platônico): o amigo Reinaldo - Diadorim. Ele faz desse amigo uma espécie de matriz de toda obra. Quando ambos vão fazer a travessia de canoa do de - Janeiro e entrar no rio São Francisco, essa cena inicial, onde esses dois meninos estão ali nas águas de um rio de águas claras de águas mansas, o rio da juventude, da infância entrando no mundo da guerra, que são as águas turvas do rio São Francisco, marca profundamente toda narrativa de *Grande Sertão: Veredas*, toda questão existencial e temporal apresentada no romance.

Riobaldo sendo personagem-narrador, símbolo da memória da sua própria história e do mundo que lhe circunda, faz por constatar sua construção de vida dentro do sertão, transmitindo, assim, a realidade de seu ser-no-mundo. A narrativa já prenuncia todo o romance de guerra e amor que é o *Grande Sertão: veredas*. Questões como: se planejamos a existência ou não e se temos o poder sobre a

nossa história, que nos faz desviar de nossos caminhos. Deste modo, o *Grande Sertão: veredas* é uma obra extraordinária, porque ela tem um plano psicológico, forte, da subjetividade dessas personagens, pois apresenta o ser humano vivendo no sertão, vivendo a guerra, mas, ao mesmo tempo, fazendo reflexões filosóficas, poéticas e líricas.

Situações e cenas que nos levam a questionar: é um jagunço poeta? É um jagunço que confronta a sua vida, o seu destino, seus enigmas? A própria linguagem é o sertão; é o sertão das palavras; é o sertão da vida; é o sertão dos sentimentos, dos afetos. Este sertão, apresentado por Guimarães Rosa, é um sertão físico, metafísico e também linguístico. Sertão do vocabulário das palavras, do significante, da ambiguidade. “A gente escuta o barulho da guerra, a gente escuta o barulho das paixões.” (ROSA, 1965). O sertão que vem de Guimarães Rosa não se restringe aos liames geográficos brasileiros, ainda que dele extraia sua matéria prima. O Sertão aparece como uma forma de aprendizado sobre a vida, sobre a existência, não apenas do sertanejo, mas do homem. O sertão é o mundo (BRAIT, 1990).

Por outro lado, nos lembra Garbuglio (1972), o sertão pode ser visto, também, como unidade de conhecimento intraduzível aos olhos estranhos, como parte diferenciada do Cosmo, a manter sua peculiaridade e individualidade, estranhas ao homem de forma. O Sertão é um mundo, no qual os signos linguísticos que traduzem Riobaldo (Rosa) são portadores de cargas relacionáveis apenas dentro do código dos iniciados no mundo-sertão. Talvez a grande proposta e desafio do romance sejam das mais radicais, que é entender como se narra uma vida que se faz exatamente no momento em que ela está sendo narrada. Ela começa a existir para esse sujeito quando ele começa a encaixar palavras, encontrar nomes para o que faz o sujeito se constituir e, assim, faz o sujeito existir. Sem linguagem não somos nada. Nós somos seres de linguagens. Não existiremos fora da linguagem.

Segundo Beth Brait (1990), é esta mesma linguagem a matéria de todos os textos rosianos, ainda que calcada em aspecto do falar sertanejo, mistura-se à pesquisa erudita, ao arcaísmo, à sintática, à semântica do português, conferindo ao romance de Rosa uma dimensão encantadora que não é encontrada em nenhuma outra produção literária. Guimarães Rosa é um inventário da língua portuguesa, fez da literatura, da ficção, uma prosa poética.

Falar de *Grande Sertão: Veredas* é falar das questões que norteiam a existência humana e, até mesmo, o papel do homem na sociedade pós-moderna.

Grande Sertão: veredas é sem, sombra de dúvida, uma obra atual aos dias de hoje, enquadrando-se em diversas referências das reflexões sociais. O próprio título do romance já é, por si só, impressionante; nele é manifestado o árido, o seco e as veredas que são os pequenos riachos. A palavra veredas possui um duplo sentido, é também o lugar onde habita a “sucuri” e nas veredas você pode afundar.

Temos, já de imediato, um título que dá a ideia da duplicidade, da ambiguidade, onde tudo parece ser o que não é; a ambiguidade que permeia o cenário, as ações e as relações do protagonista, cujo eixo principal se revela no jogo de “Dês”: Diadorim, Deus e o diabo no qual Riobaldo se vê lançado ao realizar a sua existência de sertanejo. (CAMPOS, 1991).

Diadorim é a um só tempo homem/mulher, bem/mal, caminho/desvio, mostrando-se como o horizonte que norteia os passos de Riobaldo na sua vida de jagunço; Deus é a força que impele Riobaldo em busca do bem e que assume a forma de uma vingança contra Hermógenes, o assassino de Joca Ramiro; busca (do bem) que confina com o mal porque Riobaldo, para tornar-se apto para liderar os jagunços nessa vingança, deverá tornar-se um pactário num confronto com o Diabo - confronto que nunca se confirma ou se desmente ao longo da narrativa. (RIBEIRO, 2010. p. 1-2).

Partindo dessa ideia, Antônio Cândido (1964), nos lembra que o sertão é o lugar onde a vontade do homem se faz mais forte do que o poder do lugar. Mas o que dá uma dimensão metafísica, em *Grande Sertão: Veredas*, é a vontade do homem é mais forte do que o poder do lugar e, no fim, o homem sente que ele foi um brinquedo. Há um destino obscuro, misterioso, que o tempo todo dirigiu as coisas. Nesse caso, a ambiguidade tem forte presença e é justamente o que o torna belo e um romance muito fluido, isto é, as coisas são e não, são para lado negativo e para o lado positivo, de modo que Riobaldo transita, o tempo todo, para o lado positivo e negativo.

Em toda narrativa há um mundo em que as coisas são de um lado e não é do outro, o lado do bem e o lado do mal. A ambiguidade maior é o caso de Diadorim: um guerreiro que se apaixona por um homem (Riobaldo) e fica aborrecido por se apaixonar. Diadorim passa para os dois lados, o esquerdo e o direito. Mas o que culmina tudo isso, segundo Antônio Cândido (1964), é a ideia de que todas as vezes que fazemos o mal, estamos, sem querer, fazendo o bem, essa é ambiguidade máxima.

O sertão de *Grande sertão: veredas*, não é Minas, mas o mundo. A

ambiguidade expressa no romance de Rosiano, revela-se de outras formas: as coisas são e não são simultaneamente. Há um lado negativo e um lado positivo, e Riobaldo oscila, o tempo todo, entre um e outro. Tudo isto está trançado de tal maneira, que há uma impossibilidade de definir o que é e o que não é. Se a esquerda é o lugar do mal e a direita do bem ou vice-versa. Coisas boas ocorrem à esquerda e coisas más à direita. Há a divisão teórica do mundo, mas tudo, imediatamente, se embaralha: Riobaldo é aclamado como libertário: o homem que acabou com a jagunçagem no sertão, mas o que ele é senão um jagunço? O duplo, o paradoxo e o “deslizamento de sentido” tem em Diadorim seu símbolo máximo. Rosa elabora o jagunço como uma forma de ser, vê nele um drama ontológico. Em seguida, vem o pacto e, a partir daí, o que é impossível se torna possível: a travessia do Liso do Sussuarão parecia lugar intransponível, mesmo assim, após o pacto, eles atravessam. O duplo está na estrutura do romance, no enredo, nos personagens, na concepção metafísica e nos comentários marginais do narrador (CANDIDO, 1964).

Nota-se que em Riobaldo, há duas humanidades que se comunicam e se entrelaçam: o homem real, o sertanejo e o homem fantástico, vidente, quase sobrenatural. Na batalha final do *Grande sertão: veredas*, a do Tamanduá-tão, ele vence sem sair do lugar. Fica montado no cavalo, guerreia sem se mexer. O poder da vontade e o poder mágico que adquiriu com o pacto tem a capacidade de desviar balas. O pacto é, também, um elemento de ambiguidade: ele foi ou não foi realizado? No fundo, Riobaldo duvida do pacto:

[...] O que eu agora queria! Ah, acho que o que era meu, mas que desconhecido era, duvidável. Eu queria ser mais do que eu. [...] Sapateeí, então me assustando de que bem gota de nada sucedia, e a hora em vão passava. Então ele não queria existir? [...] Lúcifer! Lúcifer... – aí eu bramei, desengolido. Não. Nada. [...] Ei, Lúcifer! Satanás, dos meus infernos! [...] Ele não existe, e não apareceu nem respondeu – que é um falso imaginado. Mas eu supri que ele tinha me ouvido (ROSA, 1965. p. 322-23).

Outras leituras ambíguas podem ser reveladas ao longo da narrativa: Zé Bebelo, vencido e capturado, que devia ser sacrificado, é liberto; Diadorim, que devia ser homem, é mulher. A ambiguidade aparece na própria obra. *Grande sertão: veredas*, afinal, era literatura regional ou universal, ou ambas? Guimarães Rosa escreveu o romance no qual o poeta está no jagunço, a mulher no homem e o diabo em Deus.

A forma maior de *Grande Sertão: Veredas* é a ambiguidade, o paradoxo, o deslizamento constante de sentido, onde o ciclo máximo se constitui no homem que é mulher. O jagunço de *Grande Sertão: Veredas* é uma fórmula de ser homem, por isso existe em toda obra um drama ontológico. O drama do sentido do ser, do pessoal e do ser social. Na morte de Diadorim manifesta tanto a culminância de vida, quanto a culminância de morte, tal como justificado ao longo deste trabalho. O modo como essa morte se dá e o que lhe prossegue, ou seja, a luta à faca, corpo-a-corpo com o Hermógenes, assim como a descoberta de seu corpo de mulher, explicita sua natureza ambígua; – Di – não dual, mas dobrada; e intermediária, não média – Diá – entre o humano e o sagrado. No velado desvelado corpo de Diadorim se encontra algo do corpo humano e algo do corpo divino. Diadorim é tão estranho que vive para abordar a mortalidade e morre para abordar a imortalidade. Na morte, destitui Riobaldo de tudo que havia lhe dado (todo amor) para lhe doar o impossível (CANDIDO,1964).

CAPÍTULO III

JOÃO GUIMARÃES ROSA E MARTIN HEIDEGGER

Guimarães Rosa é um “inventário” da língua portuguesa, fez da literatura da ficção uma prosa poética. São famosos os surrados caderninhos que sempre o acompanhavam nas andanças pelo sertão e que iam colecionando a maneira de falar do povo brasileiro. Esse falar vai ser utilizado em suas obras não como registro de superfície, mas como expressão verbal que se aproxima da metáfora poética dos grandes escritores universais. Guimarães Rosa retratou o seu texto de modo metafísico, “no sertão fala-se a língua de Goethe, Dostoievski e Flaubert (...). No sertão, o homem é o eu que ainda não encontrou um tu; por ali os anjos e o diabo ainda manuseiam a língua.” (BRAIT, 1990)

O sertão que vem de Guimarães Rosa não se restringe aos aspectos geográficos, ainda que dele extrairia a sua matéria-prima. O sertão aparece como uma forma de aprendizado sobre a vida, sobre a existência, não apenas do sertanejo, mas do homem. O sertão é o mundo, o mundo é a clareira do Ser. A linguagem é a morada do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. O homem humano.

Em sua filosofia, Heidegger nos lembra que nosso tempo foi marcado, assinado pelo retorno da questão do ser. De Parmênides a Heidegger, parece ser uma mesma voz que se repete o clamor do ser, isto é, a questão ontológica. Com o retorno aos pré-socráticos, Heidegger pretende devolver à filosofia a sua dimensão “*poética*”, mostrando que existe uma fonte comum entre o “*logos* filosófico”.

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 (MOEBUS, 2011).

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*.

Num de seus comentários a Hoelderlin, Heidegger (1958) busca evidenciar a poesia como instauração do ser “pela palavra e na palavra”, convencido de que, “o que dizem os poetas é instauração, não apenas no sentido de doação livre, mas também no sentido de firme fundamentação da existência humana em sua razão de ser. Se compreendemos a essência da poesia como instauração do ser com a palavra, então podemos pressentir algo da verdade das palavras que pronunciou Hoelderlin, quando a noite da loucura o havia já, desde muito, arrebatado sob sua proteção.”

3.1 Rosa e o Grande sertão: veredas

João Guimarães Rosa nasceu na cidade de Cordisburgo (MG), no dia 27 de junho de 1908 (ano da morte de Machado de Assis), 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).

Já no ano de 1915, o pequeno Rosa começa a estudar francês. A atração e facilidade no aprendizado de línguas estrangeiras será uma das marcas da vida de Guimarães 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, 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. Tendo escrito quatro contos – *Caçador de camurças* (1930), *Chronos kai anagke* (“Tempo e destino”) (1930) *O mistério de Highmore Hall* (1930) e *Makiné* (1930), faz a inscrição deles para participar do 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 prêmio em dinheiro. (LORENZ - ROSA, 1974).

Ao se formar em medicina, no ano de 1930, Guimarães se casa com Lígia Cabral Penna. Desse casamento, nascem 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 São Paulo, 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 mais, com maior intensidade, à literatura.

Recebe, em 1936, o prêmio de poesia da Academia Brasileira de Letras com o livro *Magma* (1997). Obra que será publicada só em 1997, trinta anos após a sua morte.

Pouco antes da segunda guerra mundial, é nomeado cônsul-adjunto, em Hamburgo, na Alemanha, onde conhece sua segunda mulher, Aracy 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* (1946), 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* (1956), longas narrativas que mais tarde são desdobrados em 3 volumes: *Manuelzão e Miguilim* (1964), *No Urubuquaquá, no Pinhém* (1978) e *Noites do Sertão* (1950). Em maio, publica *Grande Sertão: Veredas*, que, embora tenha provocado muita polêmica, recebe vários prêmios. O impacto da publicação dessas obras, no cenário literário brasileiro, fez com que o autor concorresse, em 1957, a uma vaga na ABL (Academia Brasileira de Letras), mas, nesse ano, não leva o título. A mesma ABL lhe confere, em 1961, o *Prêmio*

Machado de Assis pelo conjunto da obra. Publica, no ano seguinte, *Primeiras Estórias* (1962), 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* (1967). Em 16 de novembro, finalmente toma posse na ABL. Três dias depois, no dia 19, morre vítima de um enfarte.

Guimarães Rosa é um homem do sertão. Ele não escreve sobre o sertão, mas a partir do sertão. Sua vivência com o mundo sertanejo se deu quando ainda era uma criança, e isso o levou a tomar gosto pela palavra e pela vida autêntica, que o introduziu nos “mistérios” do sertão. E como médico do interior, pôde, como ele mesmo disse, desenvolver uma profunda experiencição 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 experiencição da consciência como diálogo.

No ano de 1956, é publicado “Grande Sertão: Veredas”, primeiro romance escrito por Guimarães Rosa, deixando a literatura brasileira em estado de choque. Ou como prefere Silviano Santiago (2017), como um monstro, *Grande sertão: Veredas* emerge intempestivamente na discreta, ordeira e suficientemente auto-centrada vida cultural brasileira, então em plena euforia político-desenvolvimentista. Guimarães Rosa o escreve monstro para que sua qualidade selvagem se destaque com nitidez na paisagem modernizadora do Brasil e, também, para que sua beleza selvagem seja mais bem apreciada, se lida e analisada em ambiente linguístico, social e político.

As inovações na maneira de escrever o romance causou uma forte impressão para o público leitor, que pôde apreciar a mais nova obra de arte de Guimarães Rosa, que fez tanto sucesso, sendo imediatamente traduzida para outras línguas. Ao longo do romance, Guimarães Rosa introduz algumas das tendências contemporâneas como: a análise psicológica das personagens, o realismo fantástico e o regionalismo, marcas fortíssimas encontradas no estilo rosiano em “Grande Sertão: Veredas.

O modo conforme Rosa descreve o espaço torna constante a veracidade da obra; o próprio sertão é supostamente o espaço geográfico da narrativa. Guimarães Rosa apresenta o tempo na narrativa de Riobaldo que, através do fluxo da memória,

recorda o passado - a vida de jagunço - o que mostra que a obra não segue uma sequência cronológica linear. Como mostram os trechos a seguir:

Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos: onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador, é onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade. O Urucúia vem dos montões oeste. Mas hoje, que na beira dele, tudo dá – fazendões de fazendas, almargem de vargens de bom render, os navegantes: culturas que vão de mata em mata... o sertão está em toda parte. (ROSA, 1965 p.120).

Tudo, naquele tempo, e de cada banda que eu fosse, eram pessoas matando e morrendo, vivendo uma fúria firme, numa certeza, e eu não pertencia a razão nenhuma não guardava fé e nem fazia parte. Abalado desse tanto, transtornei um imaginar. Só não quis arrependimento: porque aquilo sempre era começo, e descoroçoamento era modo-de-matéria que eu já tinha aprendido a protelar. (ROSA, 1965, p. 121).

E é justamente a partir desta concepção do tempo, expresso em *Grande Sertão: Veredas*, que este trabalho, conforme já mencionado nos tópicos anteriores, propõe desenvolver e analisar como é apresentada a estrutura do tempo, da memória e da linguagem em todo romance. Tratamos neste tópico, de forma mais ligeira, da vida de Guimarães Rosa, mas não é apenas isso. Acreditamos que alguns elementos, que ainda serão abordados nas próximas páginas, sejam também reveladores da proposta que defendemos a respeito de possíveis leituras de *Grande Sertão: Veredas*.

3.2 O sertão de Riobaldo: o jagunço e a busca do homem humano

No texto “O sertão e o mundo”, de Antônio Candido (1974), é possível observar 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 compreenda “Mundo” não somente como realidade fática, 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). Nesse sentido, explicaremos esse significado um pouco mais adiante.

O fato do sertão, para Antônio Cândido, ser mais simbólico do que real se justifica na crença de que esse espaço (sertão) possui 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). Com isso, Candido conclui que 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 ritos e práticas, a dama inspiradora, Otacília, no seu retiro, e até o travestimento de Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins em guerreiro Reinaldo (nome cavalheiresco entre todos), filha que era dum paladino sem filhos [...]” (CANDIDO, 1974, p. 5).

Uma analogia com o romance de Cavalaria é dada pelo desenrolar da história do narrador, 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).

Na leitura do crítico Antônio Candido, o pacto teria mais um caráter mágico dos ritos iniciatórios, provocando a mudança do ser iniciado. 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 e por esse motivo, surge 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 que envolve o saber de como vivê-la. Nessa dinâmica é possível inferir, também, “[...] 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).

Deste modo, 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 Antônio 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 inteligível 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 crítico literário que também trata dessa questão é Eduardo Coutinho. No texto “Discursos, fronteiras e limites na obra de Guimarães Rosa”, Coutinho (2008) enfatiza o caráter – presente em GSV – 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.” (COUTINHO, 2008, p. 365).

Segundo Coutinho (2008), 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. (COUTINHO, 2008, p. 365).

Coutinho 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. (MOEBUS, 2011).

Seguindo a leitura coutiniana, Riobaldo, por ter nascido e se 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. 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).

Mesmo o mito sendo um dos elementos fundamentais de toda a narrativa, em

Grande Sertão: Veredas, Coutinho afirma que ele 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, *mýthos* e *logos* convivem ao longo de todo o romance, em uma relação contínua, incessante e insolúvel, afirma Coutinho.

Outra questão, retomada por Coutinho, é a importância do acaso ao longo da narrativa. Ao retomarmos alguns momentos da trajetória de Riobaldo, é possível entender como ele entra 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, o conduzem, sempre a contragosto, no envolvimento, cada vez maior, da vida de jagunço a ponto de se tornar líder de seu bando:

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).

Entretanto, o acaso e o destino, 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. (MOEBUS, 2011).

Assim, o joguete 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).

O acaso e o destino, conclui Coutinho, 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), e, a partir daí, fala-se da mistura entre real e

irreal, dado e suposto, aparente e o oculto, que, por meio de um movimento de transcendência, permite a passagem do particular para o universal. Nossa proposta, a partir de agora, é uma “leitura ontológica” do *Grande Sertão: Veredas*, seguindo a *ontologia fenomenológica* de Martin Heidegger.

3. 3 Rosa e Heidegger: a ontologia de Grande sertão: veredas

A ideia analítica que apresentaremos sobre *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 (2005).

O pensamento de Heidegger é uma análise investigativa sobre o ser, isto é, uma ontologia (estudo do ser). Não uma ontologia no sentido clássico, mas sim uma ontologia baseada na existência, uma ontologia fenomenológica. Para o filósofo, a *fenomenologia* difere da teo-logia, da bio-logia, da socio-logia, porque estas designam os objetos de suas respectivas ciências. A “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 *phainesthai* (“mostrar-se”) e de *alétheia* (“des-velamento”). (MOEBUS, 2011).

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).

Deste modo, a *fenomenologia* corresponde ao modo de acesso e ao 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. (MOEBUS, 2011).

Riobaldo 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, 1965, 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: “E me inventei neste gosto, de especular ideia” (ROSA, 1965, 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 “dessorregos”.

Como nos diz 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, e, sim uma 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 sentido da posse ou da ruína, somente por cada ser-aí individual”. (REALE & ANTISERI, 1991, p. 583).

Riobaldo, enquanto narrador protagonista, pensa a sua existência. Professor, jagunço, fazendeiro, são todos modos de ser do homem. O que torna capaz a 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, 1965, p. 15).

Isso porque o homem pode sempre escolher, podendo se conquistar ou se perder, o que por sua vez torna o viver tão perigoso: “Viver é muito perigoso...” (ROSA, 1965, p. 9). Mas vale lembrar que essas escolhas não são absolutas, pois o homem não se reduz a uma “consciência” autônoma.

Com isso, nos cabe dar um respaldo, no que respeita ao esclarecimento de 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). 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”) conduz ao fato de que sou e de que existo. Mas, se colocada 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.” (MOEBUS, 2011).

Dentro desse pensamento, o filósofo 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).

Desse modo, Heidegger utiliza a expressão “ser-no-mundo” 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).

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, 1965, p. 6). Riobaldo descobre que ser homem é existir como homem; é operar mundo. Segundo Albernaz, Riobaldo 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).

Ao falarmos que o homem é um “ser-no-mundo” não estamos afirmando que o homem é simplesmente um ser “mundano”, terrestre, em oposição aos conceitos de “espiritual” ou “celeste”, mas tomamos como referência o que nos lembra Heidegger: “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, portanto, não pode ser reduzido a mero objeto, à simples-presença. Deste modo, segundo Moebus (2011), 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).

Do que apresentamos até o momento, podemos afirmar que, para o filósofo 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.

E é justamente por essa questão que o sertão transcende o espaço geográfico: “O sertão está em toda parte” (ROSA, 1965, p. 1), “Sertão: é dentro da gente.” (ROSA, 1965, 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 declara 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. Nenhuma sociologia ou antropologia dará conta desse sertão, como veremos adiante. (MOEBUS, 2011). – “Deus é paciência. O contrário é o diabo” (ROSA, 1965, p. 10), é um sertão poético-humano.

O ser-em-comum estabiliza-se nesse poder anônimo e irradio, impessoal e indefinido, através do qual se exerce o domínio sub-reptício 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. (MOEBUS, 2011). Aparece, curiosamente, em *Grande Sertão* duas passagens que consideramos, de fato, expressivas: “A gente viemos do inferno – nós todos” (ROSA, 1965, p. 38) e “Coração da gente – o escuro, escuros.” (ROSA, 1965, p. 26). E *gente* pode ser interpretado no sentido, então, do encobrir, do “lugar” da escuridão. Por isso, Antônio Candido 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, 1965, p. 92); “Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados” (ROSA, 1965, p. 249); “E a regra é assim: ou o senhor bendito governa o sertão, ou o sertão maldito vos governa.” (ROSA, 1965, p. 437).

Coutinho, no mesmo subcapítulo, diz que 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. (MOEBUS, 2011).

Para o filósofo Heidegger (2005), no homem há uma dominância da afetividade, pois sempre vivemos em uma determinada tonalidade afetiva: bem-humorados, mal-humorados, tristes, alegres, entediados, melancólicos; normalmente oscilando de um afeto a outro.

Como podemos perceber, a esta altura, o homem não é um mero contemplador desinteressado do mundo. O homem está no mundo, envolvido literalmente 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 e ANTISERI, 1991, p. 584). “Cada modo de existência traz a compreensão de nós mesmos e do mundo.” (NUNES, 1986, p. 100).

Assim, o homem compreende 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 linguagem não é uma capacidade específica que se agrega à sua existência do *Dasein*, mas 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, 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).

Ao falar, Riobaldo reflete a preocupação e o cuidado com a linguagem do autor-poeta⁶. Através dessa experiência da linguagem poética, Guimarães Rosa parece querer 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 sua abertura foi o seu encontro e o seu amor por Menino/Reinaldo/Diadorim/Deodorina.

⁶ Em entrevista LORENZ & ROSA, 1974, p. 8, Rosa deixa claro essa preocupação de Riobaldo.

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).

Deste modo, o *Dasein* manifesta-se ao mundo em um 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*.

A possibilidade remete aqui à questão da *liberdade*: “A liberdade é o poder-se 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.” (MOEBUS, 2011).

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. 52-3).

A analogia entre liberdade e destino será tratada por vários críticos e comentadores. Coutinho, reconhecendo a importância do destino em GSV, o afasta de qualquer visão fatalista e, até mesmo, 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).

Podemos dizer então que, destino não se opõe à liberdade. Destino é *travessia*. Isto é, fazer da vida vivida uma vida experienciada, é possuir os “prazos”: “De primeiro, eu fazia e existia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos.” (ROSA, 1965, 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. (MOEBUS, 2011).

E é justamente a liberdade (existencialismo) que está na base do sentimento de *angústia*: “Em Heidegger, a angústia alcança esse mesmo fundo da existência como poder-se, 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 envoltória 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*. (MOEBUS, 2011).

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, 1965, 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 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. [...] Arrepia 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 sobrosso, 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 cedía 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 crispa eu puxei, toda, aquela firmeza me revestiu: fôlego de fôlego de fôlego – da mais força, de maior- coragem. [...] 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, 1965, p. 368-372).

O que se processa entre o jagunço Riobaldo e o chefe Urutu-Branco é o essencial da dialética heideggeriana. Segundo 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, ressalta Moebus (2011), 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).

Retomando o pensamento heideggeriano, que de fato 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*, desencobre-se o fenômeno do *cuidado*, como o ser do *Dasein*. (NUNES, 1986, p. 112).

Como aponta Moebus (2011), a existência é poder-se. E é nesse poder-se “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).

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 histórico e no fundo do seu ser é temporal. 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 ideia de *Dasein* permitirá a Heidegger reformular a ideia de realidade histórica, assim como nos lembra Benedito Nunes, porque ao

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 resolvida do que nós assumimos, no abandono de nós mesmos, como ser-no-mundo. (NUNES, 1986, p. 145-147).

Sabendo que o sentido do ser humano reside na sua temporalidade ou

historicidade autêntica e que a história não é apenas um conhecimento de fatos passados ou acontecimentos externos, mas, acima de qualquer coisa, uma forma de autoconhecimento, é possível, partindo dessa premissa, afirmar que o tempo tem um papel fundamental no *Grande Sertão: Veredas*, sendo, também, 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, 1965, p. 4), “Assim é que digo: eu, que o senhor já viu que tenho retentiva que não falta, recordo tudo da minha meninice.” (ROSA, 1965, p. 32). Entretanto, 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. Como nos lembra Moebius (2011), 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).

Ao rememorar, Riobaldo não apresenta uma “colcha de retalhos” de fatos desconexos, mas evidencia a “pro-cura” de significados e compreensão desses fatos. (MOEBUS, 2011). 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. Ao se juntarem todos os acontecimentos, então, a realidade se nos apresenta como um mundo mutável, rico, estranho, poético. Tempo e narrativa conduzem a uma reflexão, a um “pensar-poetante” sobre A 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 o que chamamos de temporalidade ou historicidade autêntica.

A “analítica” do *Dasein*, aponta Moebius (2011), 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).

Podemos verificar que *fenomenologia* e ontologia não são disciplinas distintas, ambas 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 à apropriação positiva dessa tradição. Assim, no lugar da “fenomenologia transcendental”, de Husserl, Heidegger propõe a fenomenologia como método da ontologia, uma “fenomenologia hermenêutica.” (MOEBUS, 2011).

Segundo Moebus (2011), a Fenomenologia hermenêutica designa a tarefa de explicitação, entendida como a elaboração das possibilidades projetadas na compreensão. Deste modo, a 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.

A partir da década de 30, o pensamento de Heidegger sofrerá, conforme sua própria denominação, a “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 de Heidegger dos pré-socráticos e da palavra dos poetas, a fim de 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 em uma História do Ser. (NUNES, 1991)

Na obra *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2005) 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 elaboradas por Heidegger. Mas, a conclusão a que se chegou foi a de que o homem é um “ser para a morte”, o que acabou por mostrar 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 o *Dasein* sendo ente privilegiado, ele não é capaz de revelar o ser, pois o homem não é o dono do ser, mas apenas o seu orientador. Sobre esse prisma o próprio filósofo discursa:

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. 51-2).

O homem fala, mas a linguagem do homem pode falar dos entes, não do ser. A revelação do ser só pode se dar por meio da iniciativa do próprio ser. (HEIDEGGER, 2004).

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).

Cabe aqui a indagação: Mas como se dá o desvelar-se do ser? Heidegger é audacioso: 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”, como afirma Heidegger, nela mora o homem: “Nesta habitação do ser mora o homem.” (HEIDEGGER, 2005, p. 8). E é justamente o *pensar* que consoma 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).

Para Heidegger, o pensar, 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”, afirma o filósofo. (HEIDEGGER, 2005, p. 12).

Assim, a atitude do homem – para que se torne “humano” (homem humano) e não “inumano”, é de abandono e silêncio para ouvir o clamor do ser (heideggeriano):

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).

Silêncio. Silêncio é o que Riobaldo encontra nas Veredas Mortas. Silêncio é o estado do interlocutor de Riobaldo. Ao silêncio, nos convida a obra, para que o Ser possa se revelar. (MOEBUS, 2011). A passagem do pensamento de Heidegger para nós corresponde a pensar a obra não somente a partir da perspectiva de Riobaldo, deste ente privilegiado, da sua travessia particular; mas a partir de um todo, a partir do “grande sertão”, da unidade poética que, enquanto pensamento, *desvela* o próprio Ser.

O filósofo Heidegger nos chama a atenção para as ameaças que começam a surgir sobre a essência do homem, em um 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. (HEIDEGGER, 2006).

Como sabemos, 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).

Ao contrário, já salientado por Moebus (2011), habitar poeticamente é instituir o ser, é arriscar-se, abandonar a subjetividade rumo à entrega do 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). 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 o crítico e filósofo Benedito Nunes, a noção de *abertura* é complementada pela noção 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).

Partindo dessa premissa, Guimarães Rosa é, sem sombra de dúvida, um desses “pensadores essenciais”. É um dos “guardas” dessa habitação própria do homem e morada do Ser. E, conforme ele mesmo disse em carta a Lorenz: “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.

A autora Thais Beaini, na obra “Heidegger: arte como cultivo do inaparente” (1986), deixa em evidência dois pontos relevantes. 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, 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).

No romance *Grande Sertão: Veredas*, o sertão, o “grande sertão” é criação poética, é linguagem desvelante: é, ao mesmo tempo, *espaço* e amplidão. Por isso, *desvelamento* da própria condição humana e Riobaldo representa esse humano.

3.3.1 Aletheia: revelação - “desocultamento”

No *Grande Sertão: Veredas*, as coisas se manifestam como são “na verdade” e nesse sentido, mostram também a potência de fazerem-se o que são. “Extraordinária é a integral disposição de ser: apropriação do que é radicalmente próprio. Desse modo, o que por fim aparece não é um colossal cenário concluído, mas uma grande obra em realização” (Albernaz, 2009. p. 80). No que diz respeito ao homem, só podemos compreendê-la enquanto comprometimento no caminho, já que as coisas da natureza, ou melhor, a *physis* não demanda nenhum empenho no fazer-se o que é. Só ao homem, embora integrante da *physis*, cabe a exclusividade da travessia; a humanidade que lhe é própria, é necessário alcançá-la, porque quase sempre, como diz Riobaldo, “...a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe!” (ROSA, 195. p.134).

No encontro de Riobaldo e o Menino, convergem dois caminhos e se inaugura um terceiro. Neste, não está nem Riobaldo nem Diadorim, não obstante nele encontrarem-se os dois, igualmente inaugurados. Lembra Albernaz, (2009), o caminho, ou, o que é o mesmo, a possibilidade de caminhar é o presente;

duplamente doação (ato de doar e coisa doada), simultaneamente doação da totalidade e doação de travessia na totalidade, isto é, conjunção do que se dá, com o que se faz a partir do que se dá, finalmente, poética, ou ainda mitopoética.

A experiência principia no encontro originário no porto do de Janeiro, e o acompanha na habilidade de cada olhar de Diadorim que contempla e guia Riobaldo na apreensão que é abdicação a um ponto de vista, vínculo ao olhado, e possibilidade de renovação. A narrativa de Riobaldo, aponta Albernaz (2009), provém do norte, do rumo doado por Diadorim, não como percepção sensorial, nem enquanto atividade de representação do refletido a partir do ato de ver determinado, mas, sim, naquilo que sua visão é movimento de condução ao que avista, de modo que o ver mesmo se oculta, e assim favorece o desocultamento – como a luz que se retrai ao iluminar doando iluminação.

Também Diadorim ao manifestar o ocultamento, faz recair sobre si próprio a ocultação, também seu ver se encobre no visto. Albernaz, (2009). Contudo, nesse ocultamento não se implica uma derrocada do ocultado, isto é, do ver da visão, mas a sua transfiguração no acontecer do desocultamento, tanto é que o distinguimos transposto e metamorfoseado na fala de Riobaldo. Ver é, então, se dissolver no que é provido pela visão, e desse modo, dedicação ao que, a partir da disposição da visão, se mostra, o desocultamento. Ao invés de uma atividade mecânica reflexiva, que privilegia o refletor e o dicotomiza com o refletido, a visão como movimento de encontro e irrupção de um terceiro renascido, que aparece na visão da coisa vista. As coisas aparecem, e assim se dá a verdade, como desocultamento estranhamente familiar. “O riacho cão, lambendo o que viesse. O coqueiro se mesmando.” (ROSA, 1965. p.343).

Nessa intuição das coisas, afirma Albernaz (2009), Riobaldo não parte de nenhum ponto de vista de apreensão. Apenas ad(mira) sua simplicidade de ser o que estão sendo, e o que vê, provém daí: alegria, horror, pensar e sentir como escuta e diálogo de sintonia de seu próprio ser com as coisas. O que vê e diz na narrativa é mais do que o assistir da percepção natural, mas igualmente não é mágica da literatura, descrição do maravilhoso ou expressão do insólito, é só o entusiasmo de testemunhar o se abrir de realidade: desocultamento.

A revelação em *Grande Sertão: Veredas*, das coisas do sertão, do mundo, dos jagunços, do homem que é Riobaldo, de cada homem em todos os homens, é o “aberto”, como aponta Heidegger (2004), quando estamos em alto mar e todos os

limites de terra desaparecem (Albernaz, 2009. p. 80). O que irrompe no “aberto” sustém sua infinitude desde a própria finitude da visão que percebe a partir da obscuridade. Mas os limites tornam-se limiares – no acontecimento do que é a claridade da própria abertura, as fronteiras se esvanecem: “Sertão está em toda parte” (ROSA, 1965. p.9).

Na mitologia, *Lethe* – o campo ou o rio do esquecimento – é mãe das Graças, que alegoricamente são compreendidas como as provedoras do providencial esquecimento da vida terrena após o ingresso irreversível nos Infernos. Ainda miticamente, sabemos que é a Noite absoluta, a fundadora (doadora) de todas as noites e dias. No pensamento dos primeiros pensadores encontramos que a desocultação (*physis*) se associa ao obscurecimento (*kriptesthai*) pelo favorecimento (*philei*). E ainda, no pensamento de Heidegger que *Lethe*, como ocultação, propicia (agracia) a *Alethea*, onde no “a” privativo se reserva o lugar da primordialidade. Albernaz, (2009).

A ideia da **A-létheia** pode ser também repensada a partir do mito de Er, onde Platão conta o privilégio concedido às almas de contemplar o Mundo das Ideias. Narrando a história de um homem que, morto em uma batalha, retorna à vida, Platão remete ao “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)

Para o filósofo Heidegger, *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. Através da sua “analítica”, Heidegger explicitará o caráter fundamentalmente existencial e historial do ser-aí, do próprio homem.

Ao percebermos a existência de Diadorim lançada desde a obscuridade, que o acompanha profundamente, e nesse lançamento a resplandecência que irradia simultânea e equivalente, conforme temos exposto, intuímos conjuntamente sua filiação mítica no pensamento que a propõe. Assim, se demonstra o estatuto de originária extraordinariedade próprio a Diadorim que parece reconhecer e assumir esse lugar, fiel à genealogia de seu pai Joca Ramiro, “...o das próprias cores” (ROSA, 1965. p.515) –, que também encarna uma singular luminosidade a partir da ocultação: “... tão diverso e reinante, que, mesmo em quando ainda estava vivo, era como se já estivesse constando de falecido” (ROSA, 1965. p.310).

Na estranha coincidência que harmoniza excessividade da vida e nadificação da morte onde se instala Diadorim, não há uma ameaça de aniquilamento, desde a tensão. Há uma transfiguração em que o que vive morre e se regenera como o que é vivo e morre; portanto, é infinitamente regenerável. Entretanto, para Moebius (2001), a própria força de retraimento que submete a si mesma, como absoluto ocultar-se da ocultação, só é sustentada por um deus. Somente uma força divina é capaz de se transfigurar sacrificialmente, morrendo e regenerando-se. Por oposição se encontra a declarada partida dos deuses, quando não havendo mais contrariedade, o oculto da ocultação submerge na obviedade do clarificado, esvaziando-se na perspectiva de superação do misterioso desconhecido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tempo, memória e linguagem como conservação do passado através da rememoração, falas e lembranças de Riobaldo, compõem os principais elementos desta pesquisa, tendo em vista o pensamento investigativo do ser num âmbito ontológico existencial. Partindo de uma reflexão sobre o sentido da existência e o lugar do homem no mundo como próprio desvelamento da condição humana.

No que tange a questão do tempo, vimos que o filósofo Agostinho (1996) nega a concepção de tempo baseada no movimento dos corpos celestes e realça o seu aspecto psicológico. Para o filósofo medieval, o passado e o futuro são entendidos por aquele que está no presente. Mediante esse pensamento, não existiriam três tempos – *passado, presente e futuro* – mas, três presentes: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. Inserido nesse tempo contínuo, a alma concentra-se no presente do presente, de modo que o futuro se torna passado, à medida que se abrevia a expectativa por ele e alonga-se a memória.

O filósofo francês Henri Bergson (2006) coloca essa concepção de tempo novamente em evidência, porém a contrapõe ao tempo científico. Para ele, o tempo real é duração, ou seja, é a própria fluidez da vida interior; é a impressão do antes no depois, que é justamente prolongada pela memória. A duração real é experimentada, vivida, por isso, constatamos que o tempo se desenrola, mas, não podemos medi-lo sem convertê-lo em espaço e supor como desenrolado tudo o que conhecemos dele. O tempo desenrolado seria, pois, o tempo mensurável, isto é, o qual pode ser dividido e medido porque é “traduzido” em espaço.

Quanto à memória, foi constatado que a teoria da reminiscência, segundo o pensador Platão (2001), acreditava que o aprendizado não passava, na verdade, da rememoração de saberes adquiridos em vidas anteriores, mas ele traz à tona, dentre outras, a consideração da memória como conservação do passado. Essa concepção de memória foi desenvolvida no pensamento moderno pelo filósofo, já citado, Henri Bergson (1999), no livro *Matéria e memória* (1999). Reportando aqui sua teoria, o passado conserva-se por inteiro no espírito, mas de modo inconsciente. De acordo com as percepções, com o que as ações presentes solicitam, o passado pode vir à tona por meio das leis de associação de ideias como auxílio às situações presentes.

O filósofo Martin Heidegger, logo no início de *Caminho da Linguagem* (2004),

deixa enfatizado:

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).

Na busca de uma nova experiência 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* – a linguagem poética:

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).

Verificamos que 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. E deste modo, 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. A nossa proposta teve como ponto de partida o homem que 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).

O sertão de Riobaldo, cunhado por meio de um trabalho de linguagem, se apresentou como experiência ontológica da própria condição humana. Talvez, por isso, a presença tão forte da ambivalência e da ambiguidade presente no romance. 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 (MOEBUS, 2011).

Em um primeiro momento, percebemos que a ontologia de Heidegger esteve centrada na questão do “sentido do ser”. A proposta nas análises heideggerianas, por meio da linguagem, foi de recuperar a *aletheia*, trazendo respostas aos anseios profundamente humanos. A *aletheia* do ser só ocorre por iniciativa do próprio ser, através da linguagem, já que a linguagem é a “morada do Ser” e, também, a “habitação” do homem. Desse modo, é através da linguagem que se desvela a verdade do ser. Não da linguagem científica, lógica, comum, ordinária, a parolagem, mas através *da* e *na* linguagem poética que a verdade do ser se revela. A verdade que a poesia revela não é, mas se dá.

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 ideias, mas a língua usual exprime só ainda padrões, não ideias... 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).

A proposta, então, foi apresentar esse “pensar” narrativo (mas pensar a partir da *poesia*) sobre a condição humana, em Guimarães Rosa e que só pode ser realmente compreendido nos moldes de uma ontologia fenomenológica, como proposta por Heidegger. Nessa perspectiva ontológica, o sertão, o “grande sertão” emerge como *desvelamento* da condição humana, uma vez que, o que está em jogo, na obra, é o humano. O demasiado humano. O sertão é o mundo. Mundo é a

clareira do ser. A linguagem é a morada do ser. Nesta habitação do ser mora o homem.

Podemos perceber que o tempo, a memória e a linguagem estão intrínseca e mutuamente ligadas. O tempo depende da memória para permanecer e a memória só existe porque o tempo desenrola-se. A memória é, pois, o resultado da relação do indivíduo com o tempo e, também, a responsável pela constituição da sua identidade e sabedoria. Por meio dela, o homem pode retornar ao tempo passado, tentar compreender o que dele foi feito e reviver aquilo que passou. A linguagem, por sua vez, é que distingue tudo isso. Como tentamos mostrar neste trabalho, esses são os principais modos como o tempo, a memória, a travessia e o ser são manifestos em *Grande sertão: veredas* como um problema central na própria estrutura de sua linguagem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

AGOSTINHO, Santo. O homem e o tempo. **Confissões**. Tradução de Confissões de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

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.

_____. **Vertência do viver no Grande Sertão: Veredas** – Rio de Janeiro, 2009.

ARISTÓTELES. **Poética**. Rio de Janeiro - RJ, Ediouro, 1993.

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

BENJAMIN, W. O narrador: observações acerca da obra de Nicolau Lescov. In: BENJAMIN, W. et al. **Textos escolhidos**. Seleção de Zeljko Loparic e Otilia B. Fiori Arantes. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores).

BERGSON, H. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução de Paulo Neves. 2.ed. São Paulo: M. Fontes, 1999. (Coleção tópicos).

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

BOSI, A. **O tempo e os tempos**. In: NOVAES, A. (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 7.ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

BRAIT, Beth. **A Personagem**. São Paulo. Ática, 1985

_____. **Guimarães Rosa: seleção de textos, estudos biográfico, histórico e crítico**. São Paulo, Nova Cultura, 1990

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

_____. **O Homem dos avessos**. In: CANDIDO, A. *Tese e antítese*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. 8.ed. São Paulo: Ática, 1997.

DELEUZE, Gilles. **O Ato da Criação**. Publicado no caderno MAIS, da Folha de S. Paulo, 27.6.1999.

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

FEITOSA, Charles. **Explicando a Filosofia com a Arte**. Rio de Janeiro-RJ. Ediouro Multimídia, 2009.

GADAMER, H.-G. Estética y hermenéutica. In: **Estética y hermenéutica**. Trad. A.G.Ramos. Madrid: Tecnos, 2006.

GALVÃO, W. N. **As formas do falso**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1986.

_____. **As formas do falso: um estudo sobre a ambiguidade no Grande sertão: veredas**. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Coleção Debates, 51).

_____. **Guimarães Rosa**. São Paulo-SP. Publifolha, 2000.

GARBUGLIO, José Carlos. **O mundo movente de Guimarães Rosa**. São Paulo, Ed. Ática, 1972.

_____. **A estrutura bipolar da narrativa. Rosa em dois tempos**. São Paulo: Nankin, 2005.

GENETTE, G. **Discurso da narrativa**. Tradução de Fernando Cabral Martins. Lisboa: 1972.

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

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

KANT, Immanuel. **Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime**. Campinas-SP. Papyrus, 2000.

LACOSTE, Jean. **A Filosofia da Arte**. Trad. Álvaro Cabral. Zahar, Rio de Janeiro-RJ, 1986.

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

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. **Ética e Literatura em Sartre**. Ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004.

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.

MOEBUS, Marcelo N. Narciso. **Grande Sertão: Veredas – O sertão como**

desenvolvimento da Condição Humana. (Dissertação de mestrado) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros/MG. 2011.

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

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

_____. **Introdução à tragédia de Sófocles.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NUNES, Benedito. **Introdução à Filosofia da Arte.** Editora Ática, São Paulo – SP, 2003.

_____. **Hermenêutica e poesia:** o pensamento poético. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

_____. **Passagem para o poético:** filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1986.

_____. **A filosofia contemporânea:** trajetos iniciais. São Paulo: Editora Ática, 1991.

_____. **Heidegger e ser e tempo.** 3.ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2010.

_____. **A Rosa o que é de Rosa:** Literatura e Filosofia em Guimarães Rosa. Org. Victor Sales Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora DIFEL, 2013.

OLIVEIRA, Keila Andrea S. **Possibilidade da Experiência Estética na Educação da Infância.** Uma proposta com leitura de imagens. Editora Appris, Curitiba – PR, 2014.

PLATÃO. **A República.** São Paulo: Martin Claret, 2001.

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

RIBEIRO, Glória Maria Ferreira. **Sobre a existência em Grande Sertão: Veredas. Existência e Arte”** - Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano V - Número V – janeiro a dezembro de 2010.

ROCHA, Renata Acácia. **Tempo e Memória em Grande Sertão: Veredas de Guimarães Rosa.** (Dissertação de Mestrado) – Universidade Estadual Paulista. Araraquara/SP. 2013

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa.** Campinas: Papyrus, 1994.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas.** São Paulo: Círculo do Livro, 1965.

_____. **Sagarana**. 5.ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1958.

ROSENFELD, K. H. **Grande sertão: veredas**: roteiro de leitura. São Paulo: Ática, 1992. (Série Princípios, 224).

SANTIAGO, Silvano. **Genealogia da Ferocidade**: Ensaio sobre Grande Sertão: Veredas, de Guimarães Rosa. Recife: CEPE. Editora, 2017.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é literatura?** São Paulo: Ática, 1989.

SCHWARZ, R. **Grande sertão: estudos**. In: COUTINHO, E. de F. (Org.). **Guimarães Rosa**. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. p.378-389. (Coleção Fortuna Crítica, 6).

SILVA, F. L. e. BERGSON. Proust: **tensões do tempo**. In: NOVAES, A. (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

SILVA, Wcleverson Batista. **A Filosofia da Arte como Impressão do Ser Humano**. *Revista Philológus*, nº55, 2017.

VIEGAS, Sônia. **A Vereda trágica do Grande sertão**: veredas. Escritos: filosofia viva. Organização de Marcelo P. Marques. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.