

OS ABRIDORES DE VEREDAS: NATUREZA, HISTÓRIA E MITO NOS CRÍTICOS DE GUIMARÃES ROSA

THE OPENERS OF PATHS: NATURE, HISTORY AND MYTH IN THE CRITICS OF GUIMARÃES ROSA

Leonardo Petersen Lamha (UFF)¹

leonardolamha@gmail.com

RESUMO: Partindo da leitura pioneira feita por Antonio Candido em “O homem dos avessos”, o presente artigo propõe um passeio por quatro leitores de Grande sertão: veredas, de Guimarães Rosa – Antonio Candido, João Adolfo Hansen, Vilém Flusser e Willi Bolle – à luz de certa antropologia recente, representada aqui por Eduardo Viveiros de Castro. O objetivo do trabalho é investigar como os críticos, em suas estratégias de investigação, se valem da oposição “natureza/cultura”, e diversos de seus desdobramentos, para suas análises do romance rosiano. Em última instância, busca-se apontar a insuficiência da forma como certa metafísica ocidental costuma ser operada para tentar dar conta do romance.

PALAVRAS-CHAVE: Antonio Candido; Grande sertão: veredas; metafísica; antropologia.

ABSTRACT: This paper starts from Antonio Candido’s pioneer reading of Grande sertão: veredas to propose a brief walk through four critical readers of Guimarães Rosa’s novel: the afore-mentioned Antonio Candido, João Adolfo Hansen, Vilém Flusser and Willi Bolle. The goal is to investigate how the critics, in their critical analysis of the Rosa’s work, make use of the opposition “nature/culture”, as well as its many different forms, as a naturalized conceptual operator to navigate Rosa’s work. I’ll proceed by contrasting a critically operated western metaphysics, according to the recent work of Eduardo Viveiros de Castro, with what I take to be its critique in Grande sertão: veredas.

KEYWORDS: Antonio Candido; Grande sertão: veredas; metaphysics; anthropology.

¹ Este trabalho deve muito às discussões ocorridas em disciplina de pós-graduação da professora Anita de Moraes, ministrada no Instituto de Letras da UFF no segundo semestre de 2018.

Introdução

Em 1965, na famosa entrevista a Günther Lorenz, João Guimarães Rosa põe Goethe em pé de igualdade com os sertanejos.

Acho que Goethe foi, em resumo, o único grande poeta da literatura mundial que não escrevia para o dia, mas para o infinito. Era um sertanejo [...]. Não do ponto de vista filológico e sim do metafísico, no sertão fala-se a língua de Goethe, Dostoiévski e Flaubert, porque o sertão é o terreno da eternidade, da solidão, onde Inneres und Ausseres sind nicht mehr zu trennen [interior e exterior não são mais separáveis]. (LORENZ, 1991).

Contudo, segundo o positivismo – representado aqui pela obra de Euclides da Cunha (BOLLE, 2004, p. 74) –, o jagunço é biológica e culturalmente inferior aos homens civilizados, aos homens da cidade. Ao igualar Goethe ao jagunço, Guimarães Rosa talvez tenha pretendido escandalizar precisamente essa sensibilidade intelectual de sua época. E se Rosa afirma que, no sertão, o interior e o exterior do homem “não são mais separáveis”, onde eles foram separados em primeiro lugar? E por quê? Aliás, por que no sertão eles se unificariam?

Partindo dessa herança de Euclides da Cunha (há outras, melhores...), revisitaremos alguns leitores de *Grande sertão: veredas* (doravante GSV) para investigar como lidam, por meio de diferentes métodos e perspectivas, com o binômio “natureza x cultura”, que domina o pensamento ocidental e que foi, e ainda é, importante para a interpretação do clássico de Guimarães Rosa. Mas, antes, algumas premissas: a ciência precisa separar para entender². Contudo, a história da ciência, a antropologia e a etnologia recentes mostram que o procedimento científico, enrijecido e automatizado, nos legou um certo racismo cientificista de que foram vítimas várias interpretações sobre o Brasil em geral, e sobre o Brasil de Guimarães Rosa, em particular.

A divisão histórica entre civilizados e não civilizados, entre natureza e cultura, entre espírito e matéria etc., vem recebendo contundentes críticas por parte dessa antropologia, representada neste artigo pela obra de Eduardo Viveiros de Castro. Dessas “grandes palavras que nos fazem tão infelizes” (JOYCE, 1990, p. 31, tradução nossa) é que trataremos:

² Cf. LÉVI-STRAUSS, 1995. E.g.: “Como já havia dito Descartes, o pensamento científico objetivou dividir [toda] dificuldade em quantas partes fossem necessárias para resolvê-la” (p. 16, tradução nossa).

A crítica [a teoria multinaturalista desenvolvida por Viveiros de Castro], no presente caso, implica numa dissociação e redistribuição dos predicados contidos nos dois conjuntos paradigmáticos que tradicionalmente se opõem um ao outro sob a tópica da “Natureza” e da “Cultura”: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e social, fato e valor, o dado e o constituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e mente, animalidade e humanidade, dentre outras. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 45-46, tradução nossa).

Note-se que o objetivo de Viveiros de Castro não é o de puxar o tapete das oposições clássicas, sobre as quais se sustenta a tradição ocidental, em busca de brechas e rupturas, do vazio e da arbitrariedade. O que restaria caso assim fosse? “Já temos coisas demais que não existem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 47, tradução nossa). Ao contrário, trata-se, como afirmou Isabelle Stengers (2014) no contexto da iminente catástrofe climática, de “adicionar, não subtrair, realidade” (p. 7, tradução nossa). Adicionar a realidade que foi subtraída dos excluídos da modernidade significaria não só afirmar ou legitimar – ninguém precisa disso – que essas realidades são tão reais quanto as nossas, mas também que a nossa pode ser vista como mais uma dentre muitas. A nossa, ocidental, só seria especial na medida em que possui o poder de passar por cima das outras.

Propomos que discutir os leitores de GSV seja discutir as oposições sobre as quais se ergue a civilização ocidental – *na língua da civilização ocidental*. Isso se torna um problema, como veremos, na medida em que uma das questões representadas por GSV é a de como narrar um outro modo de vida – “outro” porque isolado dos centros urbanos brasileiros, onde os pensadores realizam suas operações de divisão intelectual, onde os escritores escrevem e os leitores leem. Em última instância, como veremos ao discutirmos a leitura de Willi Bolle, trata-se também de discutir o projeto civilizatório brasileiro.

Por fim, uma palavra sobre Euclides da Cunha. No mais abrangente e recente estudo feito sobre GSV, o enciclopédico *grandesertão.br*, Bolle (2004) afirma que GSV ocorreria em contínuo diálogo com *Os Sertões*. Com essa ligação, torna-se possível falar na oposição maior, civilização x barbárie, que sustenta a obra euclidiana e contextualiza este artigo, sem tratar de Euclides explicitamente, mas apenas de seus interlocutores. Gostaríamos que o percurso a seguir fosse como um breve passeio em que se discute não só a paisagem como também a performance dos guias turísticos (a *deste* guia também está em jogo, por óbvio).

A luta intelectual: Antonio Candido

Um dos primeiros leitores de GSV, Antonio Candido foi responsável pelos termos e pelo tom de muito da discussão subsequente da obra de Rosa. Em “O homem dos avessos”,

Candido (2002) estabelece a oposição “regionalismo” vs. “universalismo”, defendendo a tese de que GSV transcenderia o primeiro e alcançaria o segundo através da pura força transformadora da literatura: “numa literatura de imaginação vasqueira [sic], onde *a maioria costeia o documento bruto*, é deslumbrante essa navegação no mar alto, esse *jorro de imaginação* criadora na linguagem, na composição, no enredo, na psicologia.” (CANDIDO, 2002, p. 121, grifos nossos).

Contrapondo-se à pura imaginação está o regionalismo, fundado no empirismo e no documento bruto, do qual Rosa, segundo Candido, escapa.

A experiência documentária de Guimarães Rosa, a observação da vida sertaneja, a paixão pela coisa e pelo nome da coisa, a capacidade de entrar na psicologia do rústico - tudo se transformou em *significado universal* graças à invenção, que *subtrai o livro à matriz regional para fazê-lo exprimir os grandes lugares comuns*, sem os quais a arte não sobrevive. (CANDIDO, 2002, p. 122, grifos nossos).

O regionalismo literário, em Candido, significa uma literatura que se valeria da mera reprodução de documentos, da incorporação de dados brutos da realidade sem que estes precisem passar pelo filtro da imaginação criadora³, representando (ou apresentando) uma realidade verificável e reconhecível por qualquer observador dotado de objetividade: o sertão e o sertanejo, os quais, por sua vez, representam categorias sociológicas anteriores: o meio e o homem.

Já em Guimarães Rosa, a realidade documental do sertão — “Plainos onde se galopa, serras onde os cavalos se arrastam; campos cinzentos com taperas de palma ou fazendões de adobe” (CANDIDO, 2002, p. 124) — vai ser transfigurada pelo simbólico e pelo fantástico, os quais, para Candido, remetem à psicologia humana, fornecendo o exemplo de como Rosa subverte o documentalismo do regionalismo: “A variação da paisagem, inóspita e repelente num caso, sofrível no outro, foi devida ao princípio de adesão do mundo físico ao estado moral do homem, que é uma das partes da visão elaborada neste livro” (CANDIDO, 2002, p. 126). Ou seja, o sertão rosiano é um sertão que se dobra ao intelecto humano, única instância de inserção de sentido no vazio ontológico do “meio”. A novidade de Guimarães Rosa seria a

³ Em “A imaginação criadora”, Candido (2006) entende que a verdadeira criação literária necessita de “gratuidade”: “[...] verifica-se que a produção da arte e da literatura se processa por meio de representações estilizadas, de uma certa visão das coisas, coletiva na origem, que traz em si um *elemento de gratuidade* como parte essencial de sua natureza” (p. 80). Entendemos essa gratuidade no sentido sociológico, i.e., que não serve a nenhuma função social, por exemplo, reprodutiva ou de sobrevivência. Poderíamos dizer que a gratuidade seria “puramente humana”.

de prover acesso a uma verdade só alcançável por um grande escritor: aquele que faz a natureza falar. Do contrário, ela seria como é “para nós”, civilizados: muda.

Uma mudez naturalista, podemos dizer, já que, para Viveiros de Castro (2012), o naturalismo é “uma típica cosmologia ocidental que supõe uma dualidade ontológica entre a natureza, o domínio da necessidade, e da cultura, o domínio da espontaneidade” (p. 84, tradução nossa). Na interpretação de Candido, é essa a dualidade que Rosa supera. Sertão e sertanejo, natureza e meio perdem seu aspecto de “necessidade” sob a pena do escritor de gênio. Candido chama esse método rosiano de “reversibilidade”:

Essas considerações sobre o poder recíproco da terra e do homem nos levam à ideia de que há em Grande Sertão Veredas uma espécie de grande princípio geral de reversibilidade, dando-lhe um caráter fluido e uma misteriosa eficácia. A ela se prendem as diversas ambiguidades que revistamos, e as que revistaremos daqui por diante. Ambiguidade da geografia, que desliza para o espaço lendário; ambiguidade dos tipos sociais, que participam da Cavalaria e do banditismo; ambiguidade afetiva, que faz o narrador oscilar entre o amor sagrado e profano; ambiguidade metafísica... entre deus e o diabo... esses diversos planos da ambiguidade compõem um deslizamento entre os pólos, uma fusão de contrários, uma dialética extremamente viva... (CANDIDO 2002, p. 134-135).

Tal reversibilidade, se entendida dialeticamente, como Candido a entende, necessita de síntese, que Candido vai encontrar no ambíguo pacto do sujeito-Riobaldo com o Diabo. Dividindo seu texto de modo análogo à divisão de *Os sertões*, Candido substitui a “luta” euclidiana, que descreve a Guerra de Canudos, pelo “Problema” da luta dialética, intelectual, entre opostos abstratos. A verdadeira luta se passa na mente do leitor.

Assim, ao ler Riobaldo como alegoria do sujeito enquanto aquele (único) dotado de intelecto, Candido lê o diabo, bem como a outros elementos do romance que escapam ao empirismo, como a síntese que ocorrerá na mente do leitor:

Mas por que o demônio em tudo isso? Porque nada encarnaria melhor as tensões da alma, nesse mundo fantástico, nem explicaria mais logicamente certos mistérios inexplicáveis do Sertão... o demônio surge, então, como acicate permanente, estímulo para viver além do bem e do mal... (CANDIDO, 2002, p. 136-137).

Alegoria para o pensamento ocidental, a luta rosiana foi, na verdade, desde o princípio, a luta entre o “mito” e o “logos”.

E nós podemos ver que o real é inteligível sem o fantástico, e que ao mesmo tempo este é o 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, 2002, p. 139).

A mente do leitor torna-se reflexo da mente de Riobaldo, arena onde acontece a luta. Nela a “reversibilidade” da natureza de GSV encontra seu destino. Seria então a não-separação entre interior e exterior, citada por Rosa na entrevista que abre este texto, mera alegoria para processos de abstração intelectual? Essa seria uma conclusão possível se seguissemos a lógica de Candido até o limite. O fantástico, nele, só pode ser fruto de uma mente, a de Riobaldo, a extravasar para a natureza muda do naturalismo e do empirismo. Resguardado seu pioneirismo, a luta do Riobaldo candidiano nos soa a um reflexo, o mais bem projetado que seja, da luta da literatura contra categorias sociológicas.

A luta secular: João Adolfo Hansen

Enquanto Candido se utiliza de categorias sociológicas clássicas para interpretar GSV, João Adolfo Hansen (2012) o lê como uma “intervenção estético-política no cânone discursivo brasileiro” (p. 120). GSV seria, antes de tudo, um texto em seu sentido estruturalista: se precisa ser interpretado, o mundo é um texto. É dessa perspectiva que Hansen parte para criticar o racionalismo de certa crítica rosiana.

Em vez de recuperar um sertão “pronto”, anterior ao texto, como em Candido, Hansen aponta a existência, antes, de um *discurso* pré-estabelecido e naturalizado sobre o sertão, sobre o qual Rosa operará uma “integração das referências sertanejas em níveis metafóricos ou alegóricos de significação em que elas passam a conotar referências filosóficas e literárias universais” (HANSEN, 2012, p. 123). O tom misterioso e fantástico da obra de Rosa seria resultado de um método de escrita que procura “indeterminar” a suposta realidade bruta sociológica, isto é, estranhar o sertão enquanto referente de um sertão empírico, objetivo. Em tácito diálogo com Antonio Candido, e embora deixe claro que não vai se abster do debate “regionalismo vs. universalismo”, Hansen afirma que o universalismo não passa de um “efeito” da alquimia rosiana, a qual inseriu elementos da literatura clássica ocidental num contexto sertanejo que lhe é – na história da crítica, não da perspectiva do “absoluto” mencionada por Rosa – estranho.

Criticando leituras sociológicas de GSV, Hansen invoca a ideia de “antropomorfização”: se a natureza rosiana é “animada” (possui *anima*, alma), é apenas de modo a refletir estados de alma de seus personagens. Mas Hansen rapidamente ajusta essa leitura, uma vez que ela, novamente, põe o sujeito pensante no centro da criação. Contra a neutralidade ontológica do “meio” em oposição à intelecção ativa do sujeito pensante, Hansen

lança mão de um processo de “reversão de figura/fundo”: o método de Rosa consistiria em fazer a natureza falar para, justamente, desestabilizar todas as categorias sociológicas. Para Hansen, Rosa estaria subvertendo as expectativas de leitores intelectuais que procuram por dialética em literaturas regionalistas. O aceno a *Candido* é suave e preciso.

Mas a leitura de Hansen não é só a nível formalista. Ele lê Rosa também a partir da recepção.

E, quando é crítica habituada a confundir discussão da forma com formalismo, põe de lado como irrelevante *a funcionalidade pragmática da relação formal estabelecida entre autor/leitor pela indeterminação*, lendo os textos representacionalmente, como transmissores de conteúdos. Com isso, não considera a avaliação autoral sobre o meio e o modo como os conteúdos são inventados e transmitidos. (HANSEN, 2012 p. 127, grifos nossos).

O enfoque de Hansen (no que, novamente, nos parece uma crítica implícita a *Candido*) na mediação entre leitor e “literatura”, cujo signo seria o da indeterminação (a “reversibilidade” de *Candido*), procura desencobrir ideologias que mistificaram o literário e a leitura como janelas para realidades dadas, negligenciando o aspecto “artificial” e “criado” da literatura. Aqui ele o diz de modo espirituoso:

Não é necessário dizer, a crítica hermenêutica é um procedimento legítimo de construção de sentido. Mas isso só quando não é como um peru preso no círculo caucasiano da hermenêutica que gruguleja as livres associações do demônio da analogia ignorando a formalidade do artifício. (HANSEN, 2012, p. 127).

Em outras palavras, o regionalismo, de matriz documentalista, esquece que o sertão rosiano é artificial, humano, e não índice de uma realidade anterior social. As categorias sociológicas, critica Hansen, confundem-se com o fenômeno que elas, enquanto categorias, visavam explicar. Daí a ênfase de Hansen na artificialidade intencional de Guimarães Rosa.

Entretanto, pode-se questionar se a crítica de Hansen não gera, ela mesma, um efeito que poderíamos chamar de secularização absoluta da literatura: ler o texto literário *senão* como artifício (ainda que com a boa intenção de criticar outras leituras). Tratar um romance como GSV a partir de seu formalismo, de modo a atingir um objetivo em última instância secularizante, retira a força de uma história cujos aspectos técnicos formalistas, para nós, tem como objetivo *dar a ver* uma realidade específica, relevante por ir na contramão das metafísicas ocidentais próprias aos grandes centros urbanos onde se produz crítica. Parece-nos que Rosa quer adicionar outra realidade à realidade, enquanto, muitas vezes, a crítica vai no caminho contrário. Ao fim de tais análises, e resguardadas sua importância na história da teoria da literatura, resta a sensação de pisarmos no mesmo deserto infértil que o naturalismo

dispunha à natureza, transformando-a, mais uma vez, em serva dos humanos. Projeto contrário ao de Flusser, como veremos a seguir.

Seja dito, porém, que a crítica de Hansen ao “literário” enquanto transmissão desimpedida de conteúdos sociais rígidos parece fazer parte de um projeto de reconstrução histórica da recepção de GSV. Há esse objetivo, que ignoramos neste artigo para realizarmos nossa crítica ao hiperformalismo como deserto de máquinas de análise laboratorial. Como se disséssemos que o mundo, que no começo era verbo, continua sendo nada mais que verbo, que nunca houvesse se transformado em mundo.

Sem pretendermos desbancar a crítica de Hansen, procuramos pelo menos apontar para os problemas de seu possível uso “viciado”, um certo frenesi desmistificador não incomum à crítica literária. Por fim, surpreende que, com relação à leitura de Antonio Candido, Hansen parece privilegiar mais ainda o “logos”. Bem, como fica o “mito”? Como “adicionar realidade” por meio da crítica literária? Como entender o secularismo como mais uma metafísica, uma cosmovisão, um mundo entre muitos? O que seria um sertão mítico, se mítico for?

A luta mítica: Vilém Flusser

Vilém Flusser, filósofo da mídia, judeu tcheco exilado no Brasil à época da Segunda Guerra Mundial, lê a obra de seu amigo Guimarães Rosa a partir do “devir da história humana”, característica que Walter Benjamin (2013, p. 55) dizia faltar à crítica: Flusser lê GSV a partir de uma certa noção de mito, isto é, a partir de um possível começo da história de certa humanidade (logo, de forma oposta ao tipo de leitura “des-mitificadora” e secularizante de que viemos tratando). Flusser encontra em Rosa não uma ruptura, mas uma continuidade entre o “logos” e o “mito” (a citação é longa, mas vale a pena):

A natureza, aquele conjunto vivo de coisas vivas e mortas que os gregos chamavam de *physis*, respira ritmicamente. As ciências naturais estão dedicadas ao esforço de descobrir esse ritmo, essas leis que regem a natureza, e transformá-la, destarte, de deusa em serva. Mata a natureza, que doravante se torna conjunto morto de coisas vivas e mortas, e aliena o homem da natureza. Os gregos arcaicos, inspirados pelas musas, conheciam o ritmo da respiração sem recurso às ciências, porque vibravam em simpatia com ele. Era o ritmo musical, o ritmo das musas, que regia a respiração da natureza. Era um canto esse ritmo e a natureza por ele era encantada. Os deuses e homens que cantavam o canto, bocas das musas que eram, eram encantados e encantadores como a natureza da qual brotaram e a qual cantaram. O canto suspirado por Pã na flauta, o canto chorado por Orfeu e dançado pelas bacantes, o canto da fuga pânica, da harmonia órfica, de síncope dionisíaca, estas eram as leis que regiam a natureza. Pitágoras tentou formulá-las em números mágicos e iniciou assim a

longa caminhada a partir da flauta de Pã até a equação maxwelliana. (FLUSSER, 1964b).

Com ecos de Rilke e Heidegger, Flusser não vê na natureza a empiria ou o dado bruto ininteligível sem o sujeito, mas um mundo que se faz mítico na literatura sob a forma da linguagem, daí crítica ao “logos”, isto é, à história da ciência, que serve aqui como representante dos métodos de análise literária.

A realidade da qual nos conta Rosa é portanto realidade servida na fonte, enquanto a realidade da qual a ciência nos conta se dá ares de ser mais realidade. Enganados pela ciência, somos tentados a afirmar que o vale do Sirimim [do conto de Rosa] é fictício, enquanto que os mundos da física e da biologia são “dados”. (FLUSSER, 1964b).

Em outro artigo (FLUSSER, 1964a, p. 1), também se referindo ao deus Pã, Flusser chama a ciência que destitui a *anima* da natureza, de forma contra-intuitiva, de “feitiçaria”. A ciência enfeitiça-nos ao retirar realidade das coisas. Logo se percebe a distância entre a leitura de Flusser e a de Candido e Hansen. Da mesma forma que a natureza era música, ela é língua; a língua, e, subsequentemente, a literatura, quando fala de natureza, não se refere a um dado anterior e estabelecido no mundo, nem hierarquiza os gregos arcaicos como pré-conscientes, tampouco sua cultura como uma etapa para a chegada de Sócrates e do “logos”; pelo contrário, Flusser mostra como o racionalismo e a ciência são empenhados em produzir efeitos de subtração da realidade da língua e da literatura, formas contemporâneas do mito.

Em ainda outro artigo (FLUSSER, [1969]), este sobre a geografia de GSV, estabelecendo um tácito diálogo com a metafísica naturalista (segundo os termos de Viveiros de Castro), Flusser avança a tese de que, apesar de determinado geograficamente, o sertão e seus habitantes rosianos não podem ser determinados historicamente: “Este fato permite uma argumentação nos seguintes moldes: o Planalto brasileiro é o habitat de uma sociedade que vive a-historicamente. Uma sociedade, portanto, que vive o mito. E Guimarães Rosa é o mitólogo dessa sociedade” (FLUSSER, [1969]). Portanto, a obra de Rosa seria a preparação para a “pós-história”, termo que hoje faz parte da tradição do pensamento pós-humanista e que busca deslocar o sujeito pensante do centro da criação: “o Planalto brasileiro (o chapadão) é indescritível porque despreza soberanamente toda dimensão humana. E “descrever” é inscrever em dimensões humanas. A vivência do chapadão é a da aniquilação do homem enquanto medida de todas as coisas. (FLUSSER, [1969]).

Assim, como que nos remetendo à comparação entre Goethe e o sertanejo, Flusser descreve a geografia sertaneja rosiana como sujeita à metafísica e à teologia, uma geografia

onde não se mora, mas se vive em travessia, comparando o sertão ao deserto sinaico onde se deu a revelação bíblica a qual, por sua vez, teria se desdobrado nas oposições estruturantes do pensamento ocidental.

A tradição ocidental, desenvolvimento milenar da revelação sinaica, é neste sentido uma profanação progressiva do sacro. Nela se desdobra o segredo que envolveu, qual manto, o ser revelado enquanto movimento. Desdobra-se em sujeito que paira por cima do deserto das coisas (Deus, alma espírito, intelecto) e em objeto que se opõe ao movimento do sujeito (natureza, corpo, matéria, coisa). (FLUSSER, [1969]).

Parece-nos que, com “deserto das coisas”, Flusser se refere, justamente, à metafísica que não só promete tudo ao sujeito e nada ao objeto, como também oculta e naturaliza essa promessa – estrutura que viemos tratando desde o começo deste artigo: “A ciência e a tecnologia são os derradeiros efeitos da revelação no deserto. E são também a derradeira profanação, já que ocultam o revelado” (FLUSSER, [1969]). Assim, o sertão rosiano e seu modo de vida ofereceriam um novo modo de pensar e de viver que, contudo, havia sido tratado, até então, apenas sob a lâmina de laboratório da sociologia e de outras perspectivas que nada diziam respeito a esse modo de viver. E que, a nós, só redundam o nosso velho modo de vida enquanto *des-animadores* da natureza. Contra a crítica literária que vê sertão como deserto, imagem associada à neutralidade ontológica do “dado bruto”, Flusser argumenta:

O sertão é para Guimarães Rosa um pretexto extremamente bom para provocar uma nova revelação do ser, a substituir uma revelação cansada e profanada da tradição do Ocidente. E provocar fazendo de conta que já se deu. Os sertanejos de Guimarães Rosa não são os sertanejos do sertão atual, mas de um sertão pós-histórico, isto é, posterior à ruptura do tempo. (FLUSSER, [1969]).

Daí, para Flusser, o “ser” do “sertão”: a superação do barbarismo ocidental técnico-cientificista – que vai dar na eficiência técnica de Auschwitz – por meio do mito enquanto forma de pensamento, no geral, e da literatura enquanto dispositivo de atualização e realização desse pensamento-futuro no *presente*, em particular.

Porém, é preciso ler Flusser criticamente. De sua leitura, emerge uma certa “esperança” brasileira para o desgastado modelo ocidental, típica de uma mesma certa década de 60. Para acreditarmos nela, não teríamos que relevar a barbárie e a violência que marcam a

trajetória de Riobaldo e dos sertanejos em GSV? (Sem contar que hoje é difícil ver o Brasil como esperança de ordem metafísica ou de qualquer outra⁴.)

A luta histórico-diabólica: Willi Bolle

A violência institucional brasileira é o enfoque do grande estudo de Willi Bolle (2004). Nos concentremos apenas no capítulo “Função diabólica da linguagem”, dedicado a entender o pacto de Riobaldo com o diabo como uma espécie de codificação da violência institucional brasileira em linguagem mítica. GSV torna-se imagem da formação [*Bildung*] do pacto civilizatório brasileiro fundado na violência:

Esse quadro de interpretações [os estudos anteriores sobre GSV] evidencia uma sobrevalorização dos aspectos existenciais, esotéricos, míticos e metafísicos da obra, em detrimento dos significados históricos. Ora, é justamente o livro de Euclides da Cunha, enquanto relato sobre um movimento religioso pondo em xeque a modernização oficial no Brasil, que nos alerta como é *inoperante a rígida separação entre metafísica e política*. (BOLLE, 2004, p. 147-148, grifos nossos).

A dissimulação da superioridade cientificista presente no discurso ideologicamente motivado de Euclides da Cunha é o que Bolle vai chamar de “função diabólica da linguagem”. Suspeitando do narrador de GSV, Bolle vê essa função diabólica articulada, aliás, também pelo pactário Riobaldo. GSV – a história de como um “fazendeiro endiabrado” chegou ao poder – seria inteira um discurso para manipular o senhor doutor ouvinte de Riobaldo – e a nós –, uma vez que Riobaldo é pactário do “pai da mentira”.

Ao entender Riobaldo como um manipulador, Bolle aventa uma crítica a certas leituras de GSV que o reduzem a uma narrativa de autoconhecimento pessoal por conta do contato de Riobaldo com as forças da natureza. Segundo Bolle, nessas leituras, o sentimento de culpa de Riobaldo por ter guerreado para acabar com a guerra – e que dispara a narração – é ignorado (BOLLE, 2004, p. 147). Daí que Bolle investiga, no pacto com o demônio, a institucionalização política do poder buscada por Riobaldo: “Sendo o pacto com o Diabo, em termos da história cultural, uma forma mítica popular de codificar questões do poder e da lei, o romance nos transporta para os domínios da história mítica.” (BOLLE, 2004, p. 144). Para tanto, Bolle recupera Walter Benjamin: “O autor do *Trabalho das passagens* procura as manifestações da história nas criações do imaginário coletivo, nas ‘imagens arcaicas’

⁴ Isso em 2018, ano da primeira redação deste artigo. Imagine em outubro de 2021, momento desta última revisão...

inconscientes ou semiconscientes, e pertencem ao domínio do mito” (BOLLE, 2004, p. 146).
Ou ainda:

Diferentemente do conceito de “proto-história”, que designa o período empiricamente documentado da transição entre a “pré-história” e a história, o neologismo *Urgeschichte* refere-se sobretudo a uma dimensão mítica e especulativa da história [...] para investigar os fundamentos arcaicos e teóricos desses fatos [República, coronelismo, modernização] e da sua dimensão alegórica. (BOLLE, 2004, p. 145).

A busca pela *Urgeschichte* no pacto de Riobaldo forneceria uma imagem da história do Brasil do ponto de vista do “outro lado”: do ponto de vista do jagunço. Assim, GSV seria o contrário de *Os sertões*: no lugar de um discurso científico e ideologicamente motivado, uma codificação fantástica, popular e diabólica que é menos código que a textura mesma dos primórdios históricos brasileiros.

A oposição entre regionalismo e universalismo é tornada irrelevante a partir desse método. Não se trata, como em Candido, de transcender o primeiro pela arte para chegar ao segundo; trata-se de perceber que o domínio do mito, representado pelo jagunço pactário, é ele próprio a voz da literatura universal [*Weltliteratur*] de que fala Rosa em entrevista. A especificidade do Brasil-histórico pode ser encontrada nessa voz, já que ela, enquanto profundamente mítica, funda a História.

Analisando a trajetória de Riobaldo até as Veredas-Mortas/Veredas-Altas, Bolle conclui que o Riobaldo-narrador se decide pelo pacto no momento em que ele se percebe *visto pelo ponto de vista do dominador*: Seo Habão. Apesar de imaginar-se a si mesmo como correto e justo, apesar de ter vivido sua vida de acordo com uma bússola moral, Riobaldo então se vê como mera mão de obra aos olhos do latifundiário escravocrata: “De repente, Riobaldo se dá conta de sua posição social verdadeira. Se ele depusesse as armas nesse momento e abandonasse a jagunçagem, não seria mais que um simples diarista, desaparecendo no meio da plebe rural” (BOLLE, 2004, p. 150). Ao incorporar o ponto de vista do poder que queria subjugar-lo, Riobaldo solta as amarras e ganha poder sobre si e sobre os outros.

Cabe aqui, talvez, diferenciar a redução da ordem mítica à ordem histórica, realizada por Bolle, da de Antonio Candido. Se Bolle não toma o mito “em si” (o que seria isso?), mas o trata como código para a História, é senão em ressonância com as dúvidas do próprio Riobaldo acerca da existência do diabo. Independente da crença ou descrença de Riobaldo, os efeitos do pacto são indiscutíveis: produziu “História do Brasil”.

Poderíamos utilizar a ideia de feitiçaria para entender melhor a relação de crença/descrença no Diabo. Se considerarmos a feitiçaria sob o ponto de vista da *doxa* – conjunto de crenças de uma dada sociedade que forma o senso comum (cf. LÉVI-STRAUSS, 2012) –, veríamos que um feitiço opera justamente no espaço indeciso e indeterminado entre a crença e a incredulidade. “Quem muito se evita, se convive” (ROSA, 2001, p. 24). Ou, como me disse certa vez um amigo antropólogo, “feitiçaria é fofoca de trabalho”. É justamente no embate entre a dúvida e a crença de Riobaldo que ele se deixa dominar pelo diabo, colhendo assim os frutos do pacto.

A tese benjaminiana de Bolle é a de que GSV dramatiza, em suas raízes ficcionais e míticas, a história fundadora do pacto social. É nesse sentido que Bolle compara o discurso de Riobaldo com o de Rousseau enquanto tecedor de alegorias que produzem efeitos “reais”.

O que fundamenta a sociedade civil, e o que deu origem à desigualdade social entre os homens, é, de acordo com Rousseau, o princípio da propriedade: [...] ‘O primeiro que, tendo cercado um terreno, ousou dizer, este é meu, e encontrou gente suficientemente simples para o acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinios, quanta miséria e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancado os mourões ou enchendo de terra a valeta, tivesse gritado aos seus semelhantes: Cuidado de dar ouvidos a este impostor. Vocês estarão perdidos, se esquecerem que os frutos são de todos e que a Terra não é de ninguém’. (BOLLE, 2004, p. 160-162).

Os ecos de GSV aí são claros. Bolle vê o discurso rousseauiano operando no discurso de Riobaldo, no qual serve como mito para a fundação do pacto social, da mesma maneira como o pacto de Riobaldo serve como mito para sua transformação de jagunço mão de obra em latifundiário poderoso. O pacto com o diabo é lido como a resposta de Guimarães Rosa à bondade de Rousseau ao instaurar

a diabólica lei fundadora, que instaurou a desigualdade e o Mal social entre os homens. [...] Enquanto Rousseau descreve os fundamentos da desigualdade entre os homens e o falso contrato social com o intuito de substituí-lo pelo contrato social verdadeiro, Guimarães Rosa desmonta o discurso utópico iluminista, para revelar lucifericamente a ordem político-social vigente. (BOLLE, 2004, p. 171-173).

A função diabólica da linguagem seria, portanto, a dissimulação – seja a de Euclides da Cunha, que dissimula sua filiação à mesma República que guerreou contra os sertanejos cuja história ele conta; seja a de Riobaldo em seu “estratagema para justificar a traição do sistema dominante e a revelar seus segredos, [mostrando] como se *fabricam* discursos de denúncia e de legitimação”, e sendo a jagunçagem “uma instituição extrema que permite a

Guimarães Rosa falar, alegoricamente, do sistema político como um todo” (BOLLE, 2004, p. 194).

Luiz Costa Lima, após conceder-lhe os devidos louros, critica o estudo de Bolle afirmando que ele reduz, novamente, GSV à “tradição documentalista” da crítica rosiana (COSTA LIMA, 2005, p. 193). De fato, o enfoque do estudo de Bolle na “História”, somado à sua aparente falta de vontade de aceitar o “mítico”, pode nos remeter, num círculo vicioso, ao começo deste artigo, às reduções e às hierarquizações naturalizadas da ciência. Corremos esse risco. Contudo, discordamos de Costa Lima quando este diz que Bolle trata a dimensão mítica do sertão e dos sertanejos como “engajamento existencial de figuras de papel” (COSTA LIMA, 2005, p. 193). Ao contrário, diríamos que Bolle trata da imaginação organizadora de Guimarães Rosa, selecionando mitos de poder para atacá-los. Sem contar que é inédita sua investigação da violência *ocidental* em GSV, física ou intelectual, que era o que este artigo, no fundo, pretendia destacar.

Conclusão

“Toda arte é muda, mas a crítica consegue falar”⁵, escreveu o crítico canadense Northrop Frye (2000, p. 4, tradução nossa). Afirmação possivelmente polêmica, entendemos esse “falar” de forma irônica, algo como “discursar no sentido lógico-dissertativo”, em praça pública, numa conversa, enfim, situações em que somos obrigados a explicar o que queremos dizer. Não se pode colocar a literatura para argumentar ou pleitear o que quer que seja no espaço público (senão como antiquado símbolo retórico de autoridade); é preciso interpretar, formar discursos, mediar a leitura. Nesse sentido, a literatura é muda, e os críticos são aqueles que encontram maneiras de fazê-la falar (seja na língua da *doxa*, da fala cotidiana, da ciência).

Contudo, a crítica mesma, por vezes, parece um pacto diabólico: não conseguimos falar de nossos objetos sem nos perdemos em nossas categorias, em nossas grandes palavras, em nossa própria fala. A literatura, em si, fica cada vez mais distante. Daí nosso argumento ao longo deste passeio: como a *fala* dos críticos imprimem *uma* realidade que, argumentamos, privilegia o local de onde ele fala e se distancia de seu objeto. Porém aqui, mais uma vez, como o objeto literário não está dado, precisa ser dito, reinicia-se o ciclo.

⁵ Frye se refere ao aspecto *desinteressado* da arte, ao modo como ela “só pode mostrar, nunca falar” e não pode “se referir a alguém específico”.

Tentemos dizê-lo de outro modo: no sertão, existem as veredas, corredores naturais formados por buritis, indicando a presença de fontes d'água, formando assim tanto oásis quanto marcações que servem de parada, descanso e orientação para quem se encontra em estado de travessia. Por outro lado, em *Grande sertão: veredas*, qualquer coisa pode servir como ponto de referência. Pequenos caminhos, coisas minúsculas, um quase nada abre-se diante da palavra nomeadora dos que passam: “Descemos a Vereda do Ouriço-Cuim, que não tinha nome verdadeiro anterior, e assim chamamos, porque um bicho daqueles por lá cruzou.” (ROSA, 2001, p. 416). Assim inauguram-se veredas, o nada vira algo, e pode-se seguir caminho.

Contudo, também os críticos abrem caminho no romance de Guimarães Rosa. Cada um segue o seu fio, cada um batiza seus caminhos, cada um faz o que dá. Universalismo, regionalismo, Ouriço-Cuim, qual a diferença? Cada leitura uma vereda, um quase nada, um o que deu. Entretanto, toca-se por *essa* vereda, e não por aquela. Ao se escolher uma dentre muitas, abre-se um caminho, e não outro. Um destino é escolhido, registrado, despachado para o infinito. Assim como Riobaldo, que terá seu destino julgado a partir do caminho que escolheu, também a leitura deve ser assim julgada: não só respeitando seu óbvio caráter contingente, próprio das leituras, mas procurando julgá-las por seus destinos, seus efeitos individuais e históricos. Se Goethe era sertanejo, que mais pode um crítico?

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. O romantismo. In: BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 53-57.

BOLLE, Willi. *grandesertão.br: o romance de formação do Brasil*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2004.

CANDIDO, Antonio. Estímulos da criação literária. In: CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006. p. 51-80.

CANDIDO, Antonio. O homem dos avessos. In: CANDIDO, Antonio. *Tese a antítese*. São Paulo: T.A. Queiroz, 2002. p. 121-139.

COSTA LIMA, Luiz. Riobaldo: culpa e luto. *Revista USP*, São Paulo, n.65, p. 189-193, mar./mai. 2005.

FLUSSER, Vilém. A herança grega III. Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo: 1964a. Disponível em: <http://flusserbrasil.com/aula85.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2020.

FLUSSER, Vilém. Da flauta de Pã. O Estado de São Paulo. São Paulo: 1964b. Disponível em: <http://www.usp.br/bibliografia/obra.php?cod=22531&s=grosa>. Acesso em: 31 jan. 2020.

FLUSSER, Vilém. Guimarães Rosa e a geografia. [1969]. Disponível em: <http://flusserbrasil.com/art25.html>. Acesso em: 31 jan. 2020.

FRYE, Northrop. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000.

HANSEN, João Adolfo. Forma literária e crítica da lógica racionalista em Guimarães Rosa. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 120-130, abr./jun. 2012. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/11308/7713>. Acesso em: 31 jan. 2020

JOYCE, James. *Ulysses: the complete and unabridged text, as corrected and reset in 1961*. New York: Vintage International, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Myth and Meaning: cracking the code of culture*. New York: Shocken Books New York, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 237-263.

LORENZ, Günter W. Diálogo com Guimarães Rosa. In: COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Guimarães Rosa*. 2. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. p. 62-97. Disponível em: <http://www.elfikurten.com.br/2011/01/dialogo-com-guimaraes-rosa-entrevista.html>. Acesso em: 25 out. 2021

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *Capitalist sorcery: Breaking the spell*. Chippenham and Eastbourne: Palgrave Macmillan, 2011.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19. ed; Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

STENGERS, Isabelle. Gaia, the urgency to think and feel. Colóquio Internacional Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra. Rio de Janeiro: 2014. Disponível em <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere: Masterclass Series 1. *HAU Network of Ethnographic Theory*, 2012. Disponível em <https://haubooks.org/cosmological-perspectivism-in-amazonia>. Acesso em: 31 jan. 2020.

Artigo submetido em: 10 jul. 2021

Aceito para publicação em: 07 out 2021

DOI: <https://dx.doi.org/10.22456/2238-8915.116666>