

Rogando coisas de salvação urgente. Em busca de Terra sem Mal

Suzi Frankl Sperber*

Resumo

Há muitas linhas de análise da obra de João Guimarães Rosa. Uma que não tem sido proposta, a não ser em meu artigo sobre “Meu tio, o iauaretê” [o uso da língua tupi foi comentado por Haroldo de Campos e pela tradutora do conto para o espanhol, só por ocasião do III Encontro Guimarães Rosa], é a vertente do conhecimento indígena. Na medida em que em **Grande sertão: veredas** Riobaldo se preocupa em definir o diabo e o mal, para negar o mal e o diabo, existe pelo menos este sinal de uma busca correspondente à cosmogonia e utopia indígenas: a busca da Terra sem Mal. Parto por um lado de registros de etnólogos sobre a busca da Terra sem Mal por indígenas tupi-guarani, assim como de poemas e mitos colhidos entre esta e outras etnias, e, por outro lado, ancorada no desejo de Riobaldo de levar a todos que conhece para um lugar desconhecido por ele, um lugar sem Mal, assim como baseada em outras cenas do romance, apresentarei o paralelismo entre seu anseio de salvar, em primeiro lugar, seus companheiros, mas também seus conhecidos – isto é, sua utopia – e o mito indígena.

Palavras-chave: **Grande sertão: veredas**; Pensamento indígena; Multiculturalismo; Antropologia e literatura; Pluritextualidade.

Ao longo dos quase cinquenta anos posteriores à publicação de **Grande sertão: veredas**, de João Guimarães Rosa, foram sendo traçadas uma pluralidade de referências de conhecimento, espirituais, religiosas, filosóficas, cosmogônicas, encontráveis nesta obra-prima. Revelam a qualidade da astúcia narrativa, capaz de liberar as palavras de nexos fechados, abrindo-as e a obra para uma pluritextualidade que beira o incomensurável, para não falar em infinito, assim como um multiculturalismo sem par. Haveria um recurso para a harmonização deste multiculturalismo, desta pluritextualidade presente em uma só obra? Este poderia estar na palavra poética. Há uma incógnita a mais: com referências filosóficas, culturais, espirituais relativas ao mundo oriental e ocidental, a

* Departamento de Teoria Literária – IEL-Unicamp.

diferentes passados, de grande variedade de origens, **Grande sertão: veredas** poderia corresponder ao protótipo da idéia que se fez do universo intelectual no Brasil, inseguro de seu valor cultural, devedor de outras culturas, consideradas mais desenvolvidas. Considerando vazia, ou inexistente a cultura do Brasil anterior ao descobrimento, seria necessário preenchê-la com conhecimentos provinidos de metrópoles culturais. Caso isto fosse válido, a obra teria caráter universal – e estranha ao Brasil. Isto é, a obra teria no máximo uma temática brasileira, com aspectos relativos à realidade física e social brasileira. Não é o caso da obra de João Guimarães Rosa, que pode ser tão fortemente entendida como brasileira que levou alguns críticos a considerá-la “regionalista”. Antonio Candido, ao discutir aspecto paralelo na obra de autores brasileiros e latino-americanos (incluindo Guimarães Rosa), fala em uma dialética entre o localismo e o cosmopolitismo (CANDIDO, 1973, p. 109). “Pode-se chamar de dialético a este processo porque ele tem realmente consistido numa integração progressiva de experiência literária e espiritual, por meio da tensão entre o dado local (que se apresenta como substância da expressão) e os moldes herdados da tradição européia (que se apresentam como forma de expressão)” (CANDIDO, 1973, p. 110). A referida dialética estaria presente em diversos autores, “desde Gregório de Matos no século XVII, ou Cláudio Manuel da Costa no século XVIII [...]” (CANDIDO, 1973, p. 110). Seria, um conflito a ser respondido por estratégias discursivas diferentes em cada autor e obra. Eis novas hipóteses para entender especificamente Rosa e seu **Grande sertão: veredas**. Apalpo a questão a partir de alguns temas fundamentais que nortearam a obra, talvez constituindo anteparos para o ricocheteio desta dialética, aparentemente feita de opostos que são tantos, que se mesclam, entrelaçam em variações não mais dialéticas: medo e coragem; alegria e tristeza; bem e mal, culpa e busca de redenção, liberdade...

O tema da liberdade é de especial importância para Guimarães Rosa e é o leme a orientar o que organizamos como feixe de dicotomias, acima. A liberdade é definida, no romance, a partir de diferentes parâmetros que se opõem mutuamente e entre si: o medo; a ocupação profissional aprisionadora; os compromissos com o grupo, com os chefes ou com os mandantes; a *hybris*, demasia figurada na excessiva ânsia de absoluto e verdade – e também de religião.

O tema da liberdade é recorrente em muitas das leituras de Guimarães Rosa. Fichte já tratava da questão do sujeito e da liberdade. A tese fundamental do *idealismo crítico*, segundo o filósofo alemão, seria a de ter estabelecido a autonomia do sujeito, a liberdade absoluta do espírito, e de ter colocado o ser não como uma realidade independente, tendo uma existência em si e para si, mas como puramente relativa ao espírito. As determinações do ser estariam nos momentos de liberdade, nos diferentes estados, na série de atos através dos quais o espírito

se realiza. Para Fichte, a liberdade é a característica da racionalidade, é o que em si mesmo tolhe toda limitação e é o ponto supremo de seu sistema. Entretanto, na comunidade com os outros é necessário renunciar a ela até certo ponto, a fim de que seja possível a liberdade de todos os seres racionais que estão na comunidade, e a comunidade é novamente a condição da liberdade. A liberdade deve to-
 lher a si mesma para ser liberdade (SPERBER, 2002, p. 178-183). Assim, a liberdade é inseparável do erro e da confusão, bem como da culpa e do inconsciente.

Fichte foi modelo e referência para Novalis.¹ Guimarães Rosa, que optou deliberadamente por caminhos não racionais, como ele disse a seu tradutor italiano, leu e sublinhou trechos especialmente de **Heinrich von Ofterdingen**,² romance inacabado de Novalis, em que a idéia de liberdade, vinculada à de poesia, convergem ambas na busca do absoluto, busca encaminhada pela via alquímica. Segundo Novalis, a vocação do ser humano é permanecer humano (“der Mensch muß Mensch sein, zur Menschheit ist er bestimmt”),³ o que corresponde também à vocação última de Riobaldo: o homem humano.

Rosa encontra outros temas em Novalis. Também o da guerra. A guerra tem a finalidade do desgaste das pedras “[...]: o ruim com o ruim terminam por as espinheiras se quebrar – Deus espera essa ganância. [...] Até as pedras do fundo, uma dá na outra, vão-se arredondinando lisas, que o riachinho rola” (ROSA, 1963, p. 18).⁴ Esta passagem corresponde ao trecho sublinhado por Guimarães Rosa em seu exemplar de **Heinrich von Ofterdingen**:

Em verdade a guerra, disse Heinrich, parece-me uma função poética. As pessoas acham que precisam lutar por uma pobre propriedade, e não percebem que o espírito romântico as excita, a fim de acabar com as inúteis maldades através de si mesmas. Elas empunham as armas para a causa da poesia e ambos exércitos seguem *uma* bandeira invisível. (NOVALIS, 1987, p. 116)⁵

A guerra também é tema tupi,⁶ com sentido semelhante. Isto é, a guerra em questão não é contra, mas a favor. Não é fim, mas meio para a instauração de uma nova era:

¹ Pseudônimo de Georg Philipp Friedrich von Hardenberg.

² Livro inicialmente lido e fichado na biblioteca particular de João Guimarães Rosa, na sua tradução francesa (1942) e depois relido e estudado em sua edição em alemão (1987). Prefiro trabalhar com a fonte original, para citar Novalis mais corretamente.

³ O ser humano precisa ser humano, está destinado para a humanidade.

⁴ A partir deste ponto, todas as citações de **Grande sertão: veredas** virão apenas com o número de página.

⁵ “Der Krieg überhaupt”, sagte Heinrich, “scheint mir eine poetische Wirkung. Die Leute glauben sich für irgendeinen armseligen Besitz schlagen zu müssen, und merken nicht, daß sie der romantische Geist aufregt um die unnützen Schlechtigkeiten durch sich selbst zu vernichten. Sie führen die Waffen für die Sache der Poesie und beide Heere folgen *einer* unsichtbaren Fahne” (NOVALIS, 1987, p. 116). Tradução do trecho de George Bernard Spërber, feita a partir de edição em alemão.

⁶ Não só Tupi, por certo. É tema Apurinã, Arawak e de tantas outras etnias da América do Sul. Em alguns casos com a clara busca de uma terra da imortalidade.

E disse Tupã: Estenderei minha mão e ferirei aquele que se diz poderoso. Neste dia a onça pintada não sairá para caçar, o jacaré não entrará no rio, as piranhas não se alimentarão, os pássaros não irão voar nem cantarão, pois Tupã ferirá a casa d'Aquele que se diz poderoso. Se ouvirá em toda a floresta, vale ou campina, na praia ou sertão, o som da guerra em favor do meu povo. E quando todo o povo indígena partir, uma vida nova estará nascendo por essa nova estrada em que caminham os meus guerreiros, as minhas guerreiras. Eis a terra que lhes dou: Yvy marã ei!⁷

Lanço a hipótese de que o conjunto de referências multiculturais pode ser visto como subsumido por uma linha de pensamento ético e cosmogônico de matriz indígena, autóctone, de etnias das quais se originou o caboclo, ou o caipira. Proponho que essa matriz possa ser a tupi-guarani. Já em “Meu tio o iauaretê”, Rosa aproveita uma ética e um léxico tupis (SPERBER, 1992, p. 89-94). O Autor não era antropólogo mas teve recurso tanto a dicionários da língua tupi, existentes então, como teve a sensibilidade para apreender, nos habitantes mineiros, resquícios de pensamento indígena. Em **Grande sertão: veredas**, pensamento, ética, cosmogonia tupi-guaranis autenticam a concepção novalisiana da busca da liberdade, do homem humano, da guerra como aniquilação do Mal, até como busca das palavras, organizando-as em torno da busca da Terra sem Mal, isto é, de uma concepção cosmogônica profética como a dos tupi-guaranis.

Uma característica pode aproximar os jagunços dos indígenas: o nomadismo, palavra que os estudiosos dos povos indígenas evitam, preferindo migração,⁸ ou circulação.⁹ Não há, pelo que eu saiba, estudos a respeito, mas a andança, a trajetória dos jagunços errantes,¹⁰ sempre a caminho de uma faina bélica, com intervalos de bonança, se assemelha pelo menos fisicamente à errância dos indígenas, nas suas migrações, por exemplo, em direção ao centro do país e ao litoral atlântico em busca da Terra sem Mal. Uma dessas migrações foi acompanhada pelo indigenista alemão Kurt Unkel, batizado “Nimuendaju” pelos indígenas.

⁷ <http://servicioskoinonia.org/neobiblicas/articulo.php?num=008>. Acessado em 11/5/04.

⁸ As migrações (Oguatá) constituem um dos principais pontos do modo de ser específico Guarani, que buscavam conscientemente seu rekohá, impulsionados por pajés que orientavam as andanças. Eram estes indivíduos que detinham um poder carismático-religioso que, não raro, coincidia com a autoridade civil e política. Suas pregações baseavam-se na questão do mal; acreditava-se que o mundo havia ficado ruim demais e não se podia ficar nele por mais tempo, deveriam abandoná-lo para instalar-se na Terra onde o mal está ausente (BORGES, 2000).

⁹ O Guarani é um povo circulante. Eles próprios se definem como tapédja, ou seja, o povo de peregrinos e viandantes, conforme já assinalou Egon Shaden. Alguns autores destacaram a motivação religiosa dessas migrações, que visariam encontrar a terra sem males; outros, chamaram a atenção para diversos fatores como a busca de terras mais férteis ou a procura de proximidade com os parentes. O certo é que, nesses deslocamentos, cuja dinâmica não deve ser confundida com o nomadismo, os Guaranis mantiveram historicamente relações com outros povos, de quem souberam aproveitar contribuições e com quem mantiveram diálogos nem sempre simétricos (<http://planeta.terra.com.br/educacao/Ludimila/indiosrj.htm>).

¹⁰ E em andemos: jagunço era que perpassava ligeiro; no chapadão, os legítimos coitados todos vivem é demais devagar, pasmacez. A tanta miséria. O chapadão, no pardo, é igual, igual – a muita gente êle tristece; mas eu já nasci gostando dêle. As chuvas se temperaram... (ROSA, 1963, p. 3).

Os deslocamentos indígenas conhecidos foram poucos para permitir que se estabelecessem diálogos culturais a partir apenas de uma relação entre o deslocamento dos índios e dos jagunços. Poderia ser ponderado que em **Grande sertão: veredas**, havendo referência à busca da Terra Prometida, este tema – ou esta utopia – seriam ancestrais,¹¹ de modo nenhum identificáveis com uma cosmovisão indígena. Por um lado, já foi dito que o pensamento indígena abrangido por Guimarães Rosa não exclui outros pensares e filosofias. Por outro, uma análise mais cuidadosa pode trazer alguma contribuição.

RESISTÊNCIA E LUTA PELA LIBERDADE NA TERRA IMPERFEITA

Criaram-se duas imagens sobre os índios habitantes do Brasil: uma de coragem, luta, combate (transformada também em violência, agressão, arbítrio) encontrável na literatura no “I Juca Pirama”, de Gonçalves Dias,¹² e outra de covardia e degradação (esta, debatida no poema citado, mas mais frequente e presente na degradação dos indígenas aculturados, ou semi-aculturados encontráveis na segunda metade do século XX e início do século XXI pela Amazônia e por todo o Brasil onde ainda encontramos grupos indígenas). Um marco histórico da coragem indígena é a revolta conhecida como Cabanagem,¹³ com presença maciça de indígenas e mestiços, dizimados sob tortura feroz e sanguinária.

Em GSV, medo e coragem são temas relevantes. Os jagunços são mestiços, devendo haver certa parcela de miscigenação com índios. Há tribos indígenas em

¹¹ A busca da Terra Prometida, segundo estudiosos do Velho Testamento, durou quatro gerações, começando pela partida de Abraão e Sara para a terra de Canaã, em Gênesis 12, até a migração de seus netos para a terra do Egito, relatada no final do Gênesis. As histórias desses primeiros ancestrais de Israel estão colocadas em geral no período compreendido entre o século XXI-XVIII a.C.

¹² Meu canto de morte,/ Guerreiros, ovi:/ Sou filho das selvas,/ Nas selvas cresci;/ Guerreiros, descendo/ Da tribo tupi.

¹³ Na década de 1830, a província do Grão-Pará, que compreendia os estados do Pará e do Amazonas, tinha um pouco mais de 80 mil habitantes (sem incluir a população indígena não-aldeada). De cada cem pessoas, quarenta eram escravos indígenas, negros, mestiços ou *tapuios*, isto é, indígenas que moravam nas vilas. Belém, nessa época, era cidade com 24 mil habitantes, mas importante centro comercial por onde eram exportados cravo, salsa, fumo, cacau e algodão. A independência do Brasil despertou grande expectativa no povo da região. Os indígenas e tapuios esperavam ter seus direitos reconhecidos e não serem mais obrigados a trabalhar como escravos nas roças e manufaturas dos aldeamentos; os escravos negros queriam a abolição da escravatura; profissionais liberais nacionalistas e parte do clero lutavam por uma independência mais efetiva que afastasse os portugueses e ingleses do controle político e econômico. O resto da população – constituída de mestiços e homens livres –, entusiasmada com as idéias libertárias, participou do movimento, imprimindo-lhe um conteúdo mais amplo e mais radical. A grande rebelião popular, que aconteceu em 1833, teve origem num movimento de contestação, ocorrido dez anos antes e que havia sido sufocado com muita violência, conhecido como “rebelião do navio Palhaço”. A Cabanagem foi revolta sobretudo de indígenas: 73% dos revolucionários presos eram índios ou descendentes de índios. Os demais eram negros, mulatos e poucos brancos (DI PAOLO, Pasquale. **Cabanagem, a revolução popular da Amazônia**. Belém: Cejup, 1990. p. 350-351).

Minas Gerais. Vêm sendo estudados, nos últimos dez anos, especialmente os maxacalis. Havia também aimorés.¹⁴ O aproveitamento de um pensamento indígena, na obra, abarca a multiplicidade cultural, permitindo uma leitura, neste sentido, de cor local – fluida, abrangente – ela mesma, plural. Também corresponde à valorização do pensamento local através de referências multiculturais (SPERBER, 1992).

No romance, há um grupo caipira por excelência: os catrumanos, habitantes do “sertão churro, o próprio, mesmo” (p. 360). Estes, prováveis descendentes de índios. “Nós estávamos em fundos fundos” (p. 361); “Quase que cada um era escuro de feições, curtidos muito, mas um escuro com sarro ravo” (p. 362); “[...] cochichava com os restantes uma séria falação: a qual uma espécie de pajelança” (p. 362). Eles são do Pubo,¹⁵ que quer dizer podre, estafado, ou doido. Os catrumanos “estavam menos arredados dos bichos do que nós mesmos estamos; porque nenhuma das artes do demônio regedor êles nem divulgavam” (p. 366).

O temor do diferente aparece diante dos catrumanos, correspondendo ao temor dos brancos frente aos índios, ou do visitante frente a Bacuriqueipa, o sobrinho do iauaretê: “Mesmo que maldade própria não tenham, êles estão com vida cerrada no costume de si, o senhor é de externos, no sutil o senhor sofre perigos. Tem muitos recantos de muita pele de gente. Aprendi dos antigos. O que assenta justo é cada um fugir do que bem não se pertence. Parar o bom longe do ruim, o são longe do doente, o vivo longe do morto, o frio longe do quente, o rico longe do pobre” (p. 367).

Riobaldo fantasia a situação dos catrumanos, multiplicando-os, temendo a invasão das cidades, temendo maldade, descontrole, bebedeira, até descobrir que só ele teme: “Eu que estava mal-invocado por aquêles catrumanos do sertão. Do fundo do sertão. O sertão: o senhor sabe” (p. 368).

O temor é temperado pela esperança, confiança, certeza de converter o não em sim: “transportar o sim dêesses horizontes!...” (p. 369).

Os jagunços chefiados por Zé Bebelo atravessam o Sucruíú, lugar que os catrumanos advertiram que evitassem. Lá grassa a peste negra. São experiências com a miséria maior, a miséria do fundo do sertão, de abandono, doença, pobreza. Diz Bartolomeu Meliá (1995), estudioso dos tupi-guarani:

¹⁴ Recentemente saiu no Boletim da Agência Fapesp, em 9/9/2004, o artigo “Garimpagem genética”, escrito por Eduardo Geraque, de Florianópolis, sobre pesquisa realizada por Sérgio Danilo Pena, da UFMG, sobre aimorés que viviam no vale do Jequitinhonha, região rosiana e da obra rosiana, até 1920. Restam ainda uns poucos remanescentes. Mas o pensamento de um povo – não mensurável geneticamente – tem ou pode ter penetração e resistência maiores do que o corpo dos que foram exterminados.

¹⁵ Verbete: pubo. [De puba.]. Adj. Bras., N. e N.E. 1. Fermentado; podre; 2. Cansado, estafado, doido.

Singular e assombroso o destino de um povo como os Guarani! Marginalizados e periféricos, nos obrigam a pensar sem fronteiras. Tidos como parcialidades, desafiam a totalidade do sistema. Reduzidos, reclamam cada dia espaços de liberdade sem limites. Pequenos, exigem ser pensados com grandeza. São aqueles primitivos cujo centro de gravitação já está no futuro. Minorias, que estão presentes na maior parte do mundo.

É paralela a situação narrada por Rosa e similar o que pede do leitor: pensar sem fronteiras, visto que os catrumanos, assim como os moradores do Sucruiú, que serão caboclos, botocudos,¹⁶ sertanejos, mestiços de indígenas, e cuja miséria e abandono são semelhantes, nos obrigam a pensar sem fronteiras, desafiam a totalidade do sistema, cobram espaços de liberdade sem limites – e devem ser pensados com grandeza. Esta é a marca forte da obra de Rosa: somos levados a pensar o desvalido, provável desqualificado, valorizando-o, referindo o seu pensamento – de cor indígena – não ao preconceito com que se via ou vê o índio, mas a um filosofar nobre, com o selo da mais elevada cultura ocidental ou oriental. Daí termos de excluir o pensar em Riobaldo como burguês – qualificativo de classe social e de pensamento ético e moral. O burguês, por exemplo o da “Ode ao burguês”, de Mário de Andrade (“Eu insulto as aristocracias cautelosas!/ Os barões lampiões! Os condes Joões! Os duques zurros!/ Que vivem dentro de muros sem pulos,/ e gemem sangue de alguns mil-réis fracos”), não corresponde a Riobaldo, nem antes, nem depois da morte de Diadorim, visto que ele não viverá dentro de muros e divide as suas terras. E revela, em sua narrativa, o seu espírito igualitário (SPERBER, 2002, p. 334-342).

A BUSCA DA TERRA SEM MAL

O horror da miséria – e da miséria extrema, do abandono total – leva Riobaldo a desejar retirar todos do lugar feio, das terras tristes, miseráveis, em busca de um lugar outro.

[...] Deus que tornasse a tomar conta dêles, do Sucruiú, daquele transformado povo. Olhei o ilustre do céu. Dado dava de um estar soto-livre, conseguido se soltar das possibilidades horrorosas. Revi todos e Diadorim, que era uma cortesia de bondade. Não espiei para trás, não ver de enxergar o fim daquelas casas, no vaporoso pardo-azulado, no exalante. E o que rogava eram coisas de salvação urgente, tão grande: eu queria poder sair depressa dali, para terras que não sei, aonde não houvesse sufocação em incerteza, terras que não fôssem aqueles campos tristonhos. Eu levava Diadorim... Mas, de comêço, não vi, não fui sentindo que queria poder levar também Otacília, e aquela môça Nhorinhá, filha de Ana Duzuza, e mesmo a velha Ana Duzu-

¹⁶ Designação pejorativa dos aimorés.

za, e Zé Bebelo, Alaripe, os companheiros todos. Depois, [...]. Todos, e meu padrinho Selorico Mendes. Todos, que em minha lembrança eu carecia de muitas horas para repassar. Igual, levava, ah, o povo do Sucruíú, e, agora, o do Pubo – os catrumanos escuros. [...] Todos? Não. Só um era que eu não levava, não podia: e esse um era o Hermógenes! (p. 371)

Qual é este outro lugar? O que busca? Busca a terra sem mal, como os tupi-guarani:

<i>Ore ru, rembo'e katu ne amba roupity aguã</i>	Nosso Pai ensina-nos a chegar à tua morada.
<i>Ñañembo'e, ñañembo'e e'i</i>	Rezemos, rezemos
<i>Pra rovái jajapyra aguã</i>	Para atravessarmos o outro lado do oceano
<i>Ajerory, jajerovy</i>	Reverenciamos ao Pai
<i>Ajapyra aguã</i>	Para atravessar para o outro lado do oceano

(Memória Viva Guarani, Canto 04)

A busca da Terra sem Mal, por parte dos indígenas, tem sido interpretada apenas como algo utópico, mítico, como um não-lugar. Para aperfeiçoar a vida e se aperfeiçoarem, os indígenas não prescindem de espaços concretos. Nem Riobaldo deixa de pensar em uma terra concreta, recoberta pela esperança utópica. O texto tupi fala em ir para o outro lado do oceano.¹⁷ Em GSV, Riobaldo discute a busca de solução para a miséria e tem um momento, digamos, utópico: o citado acima. Ele acaba chegando à conclusão de que para salvar os brasileiros miseráveis, é preciso entrar pelo sertão. Em certa medida, a ética de Riobaldo é spinoziana, via (*avant la lettre*) Deleuze.¹⁸ É a busca da liberdade, da terra, da alegria, dos direitos para todos, inclusive do Felisberto, “que por ter uma bala de cobre introduzida na cabeça, vez em quando todo verdejava verdejante” (p. 496). Semelhante é a ética indígena. Pelo menos dos maxacali, que vivem ainda em Minas Gerais.¹⁹ A caminhada de Riobaldo narrador – que constrói cuidadosamente o centro da

¹⁷ Em narrativas apurinã recolhidas recentemente por Juliana Schiel, aparece a busca da terra sem doenças, sem males, sobretudo, a terra da imortalidade. Nas dicotomias dos relatos indígenas, a oposição se faz entre os brancos, que levam os índios à morte, e os índios, que receberam a morte. Os brancos são os poderosos, os exploradores. Os índios são os que têm a “abertura para o outro”, correspondente à aprendizagem de Riobaldo, enquanto os brancos são os que não aceitam o outro, como paradigmaticamente acaba sendo o Hermógenes.

¹⁸ Mas ninguém tem a licença de fazer medo nos outros, ninguém tenha. O maior direito que é meu – o que quero e sobrequero: é que ninguém tem o direito de fazer medo em mim. (p. 372) cf. Noção de liberdade in Deleuze – Cours de Vincennes: Spinoza/Nietzsche, Décembre 1980 (http://www.webdeleuze.com/TXT/frag_spin_80.html).

¹⁹ Corpo e alma só estarão em perfeita harmonia se a alegria for um sentimento dominante. E a alegria, segundo Vânia Nogueira, cumpre uma “função social” entre os índios da nação. “O *yāmiy* mau, no entendimento deles, provoca doenças e deve ser afastado através de rituais religiosos, do canto e da palavra”, explica a pesquisadora, lembrando que, por causa de sua alegria natural, as crianças são extremamente valorizadas pela cultura maxacali (www.ufmg.br/boletim/bol1256/pag4.htm).

narrativa (SPERBER, 1976 e 1982) – corresponde à caminhada dos guarani, que “Então vieram para este meio do mundo (yvy mbytere)”.²⁰ Vale encarecer que a busca da terra sem mal ambicionada por Riobaldo se confronta com dificuldades descritas com minúcia e reprovação.²¹ O lugar para o qual Riobaldo diz que não deveria ter ido é um com vereda com “agüinha chorada, demais”, e outra, meia légua adiante (sempre o meio) (SPERBER, 1982), “sua água sem-côr”. Logo adiante há uma terceira vereda, que forma um tristonho brejão. Estas são as Veredas Mortas, com encruzilhada. Mais adiante, a memória de Riobaldo retrança a travessia do Rio São Francisco, tão largo que parece um mar. A travessia com Diadorim define o verdadeiro pacto:

Diadorim, o Reinaldo, me lembrei dêle como menino, com a roupinha nova e o chapéu novo de couro, guiando meu ânimo para se aventurar a travessia do Rio do Chico, na canoa afundadeira. Êsse menino, e eu, é que éramos destinados para dar cabo do Filho do Demo, do Pactário! O que era o direito, que se tinha. (p. 386)

A fantasia de Riobaldo se realizará. Tanto que diz: “O que eu pensei, deu de ser assim”. Na verdade existe a travessia das grandes águas, “aquela terrível água de largura: imensidade”,²² e estas formam uma encruzilhada: “O de-Janeiro, dali abaixo meia-légua, entra no São Francisco, bem reto êle vai, formam uma esquadria” (ROSA, 1963, p. 97), só que não com as veredas que formam as Veredas Mortas. As águas a serem atravessadas são perigosas mesmo, ou pelo menos infundem grande medo em Riobaldo, tanto o medo concreto de que a canoa possa virar, como o medo travestido de lenda, que ele nem lembra: “Não me lembrei do Caboclo d’Água [...]”.²³

Ora, faz parte da busca da Terra sem Mal a travessia de grandes águas: “É preciso atravessar as águas grandes. Sim, indiscutivelmente é preciso que as atra-

²⁰ *In* história contada por Davi Guarani. Também: “Nós, todos nós desde antigamente, ‘andamos para o bem’ (oguata porã), iluminados por Nhanderu. E, antigamente, Nhanderykey (nossos irmãos mais velhos) não tiveram dificuldades. Não havia fome, nem doenças, antigamente. Estavam em plenitude (aguyje) e não sentiam nenhum mal em seus corpos, pois só seguiam os ensinamentos de Nhanderu”.

²¹ E ali, redizendo o que foi meu primeiro pressentimento, eu ponho; que era por minha sina o lugar demarcado, comêço de um grande penar em grandes pecados terríveis (ROSA, 1963, p. 378).

²² ROSA, 1963, p. 100. E ainda: [...] o que até hoje, minha vida, avistei de maior, foi aquele rio. Aquêde daquele dia” (ROSA, 1963, p. 102).

²³ ROSA, 1963, p. 101. É lenda de origem indígena, segundo a qual o Caboclo d’Água é criatura monstruosa que habita o rio São Francisco, no Nordeste, e domina a água e os peixes. É conhecido também como Pai dos Peixes e Terror dos Barqueiros. Quem pesca só para o sustento, ele deixa em paz. Mas o pescador que enche a rede e não devolve o excesso de peixes à água, precisa enfrentá-lo. Ele vira sua embarcação e o pescador inimigo nunca mais volta. Aparece à tardinha ou em noites de luar. Para evitar o ataque do Caboclo d’Água, quem viaja sozinho deve fincar uma faca no fundo da canoa. Recomenda-se também oferecer-lhe fumo. A referência sublinha o não dito (não me lembrei): o mundo indígena. (<http://www.bokadoinferno.hpg.ig.com.br/romepeige/lendas/caboclo.html>). Acessado em 3/2/2004.

vessemos, e às vezes mesmo contra nossa vontade. Atravessamos as águas porque as circunstâncias nos obrigam a fazer isso” (CLASTRES, 1990, p. 126).

A travessia, segundo os tupi-guarani, é feita com a irmã Urutau (Riobaldo será nomeado o Urutu Branco) e mediante a colaboração de um outro pai, ou força maior, luminosa como os olhos de Diadorim: Ñavandu: “Coloquemos as coisas em ordem, meu caçula. Essas coisas são quentes, pois estão situadas ao lado do sol, no limite do sol. O que está situado nos arredores do sol é Ñavandu. Ele é quem produz a bruma” (CLASTRES, 1990, p. 129).

Ñavandu produz a bruma, conforme Diadorim é a neblina de Riobaldo. A bruma “é o produto do que nosso pai verdadeiro fumou. A bruma exala-se sobre a terra imperfeita”. Segundo Pierre Clastres, “a bruma com a qual poderia recobrir a terra é a mesma onde nascem, redentoras e guerreiras, as Belas Palavras”. Em toda a mitologia por exemplo dos índios desana, a fumaça do cachimbo é criadora. Diadorim é a inspiradora das belas palavras, porque inspiradora da poesia do mundo e da palavra. Diadorim é neblina para Riobaldo. Para ele, ela recobre a terra imperfeita.

O demônio de Riobaldo é um misto daquele figurado na Idade Média, e do saci-pererê, visto que vem “balançando chapéu vermelho” – ainda que emplumado... O demônio seria a figuração maior do Mal. Mas o Hermógenes vem a ser o filho do Demo! Se o demônio não aparecerá, o Mal, sim, se manifesta e a miséria do mundo ali está, no sertão, no fundo do sertão, seja o Sucruíú, seja o Pubo.

Um personagem contabiliza tudo, a fim de tirar o proveito econômico maior: é o seô Capitão Habão.²⁴ Riobaldo se irrita com o seô Habão:²⁵ “De ouvir êle acrescentar assim, com a mesma voz, sem calor nenhum, deu em mim, de repente, foram umas nervosias”. A irritação de Riobaldo chega ao enjô, à revolta²⁶ diante da necessidade de seô Habão de reduzir todos a escravos. (Seria o contrário do que diz Bolle [1998, p. 259-271]). A tomada de consciência de Riobaldo, o horror diante daquele que só pensa em acumular, leva-o a reagir, obedecendo a uma ética cujos valores são os já referidos – e que não estão distantes da ética indígena – ecoando de longe a Cabanagem. “E, por um despique, foi que acertei meu correão com as armas [...]”. Riobaldo não luta contra Habão com armas, e sim com as armas e valores do próprio Habão: usa o argumento do dinheiro e do

²⁴ Conforme já disse em Sperber (2000), Habão é nome derivado do verbo haben, que, em alemão, significa possuir, ter. Seria aquele que tem muito, ou pode ser aquele que quer possuir muito.

²⁵ Seo Habão: [...] êle era de raça tão persistente, no diverso da nossa, que sômente a estância dêle, em frente, já medeia, conferia e reprovava (ROSA, 1963, p. 392).

²⁶ Até enjoei. Os jagunços destemidos, arriscando a vida, que nós éramos; e aquêle seô Habão olhava feito o jacaré no juncal: cobiçava a gente para escravos! Não sei se êle sabia que queria. Acho que a idéia dêle não arrumava o assunto assim à certa. Mas a natureza dêle queria, precisava de todos como escravos.

poder. A atitude de seô Habão ao saber da relação entre Riobaldo e as posses de Selorico Mendes levam Riobaldo a visualizar a miséria espiritual, moral deste Habão: “[...] tirassem dêle, tomassem, de repente, tudo aquilo de que era dono – e êle havia de choramingar, que nem criancinha sem mãe, e tatear, tôda a vida, feito cêguinho catando no chão o cajado” (p. 293). Tal desprezo só cabe dentro de uma ética em que a acumulação não interessa, como acontece com os indígenas, por exemplo os guaranis. Para eles, seus antepassados (ijaguyjevy) eram aqueles que tinham a plenitude, que alcançaram yvyju porã, a terra perfeita, onde não havia fome, nem doenças. Estavam em plenitude (aguyje) e não sentiam nenhum mal em seus corpos, pois só seguiam os ensinamentos de Ñanderu. Uma das determinações de Ñanderu é, “em cada lugar que parassem, dar-lhe um nome”. As Veredas Mortas não tinham nome. Este nome lhes foi dado por Riobaldo. O outro nome do lugar, que Riobaldo descobre muito depois, sublinha a relevância dos nomes e do seu batismo (no sentido de nomeação).

Ao decidir fazer o pacto com o demônio, aproveitar a encruzilhada das Veredas Mortas, Riobaldo pensa em seô Habão: “Pensei naquele seô Habão, que nem num transtôrno?” (p. 394).

Tanto a miséria como a ganância transtornam e precisam ser extirpados, como o Mal, porque fazem parte da terra imperfeita. Para isto Riobaldo vai, sem saber inicialmente, temendo o contrário, em busca da Terra sem Mal. O processo junto aos guaranis é assim: primeiro o pajé, encarregado de descobrir o lugar, sonha com ele. O sonho depois é compartilhado com os da aldeia que, em conjunto, tentam visualizá-lo. Por fim, começa uma busca pelo lugar, na esperança de que seja a terra prometida. Riobaldo já enunciou o seu desejo, a sua fantasia, e o seu sonho será a cena do pacto. “[...] do fundo da escravidão e da extinção o seu clamor subiu até Tupã. E Tupã ouviu os seus lamentos e gemidos; Tupã lembrou-se do dia em que dançou com os grandes caciques, com os grandes pajés, com os grandes xamãs com os grandes anciãos”.

Para realizar o pacto com o demo, Riobaldo procura um lugar que corresponde às características do local onde, segundo a Inquisição, os judeus se reuniram para suas danças do sabá: “Ainda melhor era a capa-rosa – porque no chão bem debaixo dela é que o Careca dança, e por isso ali fica um círculo de terra limpa, em que não cresce nem um fio de capim; e que por isso de capa-rosa-do-judeu nome toma” (p. 395).

Se levarmos em conta que tanto o judaísmo, como a cosmovisão indígena ofendiam a Igreja, a marca da heresia pode ser estendida ao pensamento indígena. Ao referir o círculo como lugar da heresia, este lugar participa de ambas cosmovisões. Guimarães Rosa era eclético, como sua obra. Duas cosmovisões é pouco, ele acrescenta mais uma, na cena do pacto, a umbanda: “Ah, aí é que bate o

ponto”. Assim ele reúne três povos, três etnias, dos que de formas diferentes foram discriminados – e que compõem o que seria o brasileiro. “Nem eu queria me lembrar de pertencências [...]” (ROSA, 1963, p. 396). E para que Riobaldo quer “ficar sendo”, (ROSA, 1963, p. 398), como afirma na cena do pacto? Para conduzir a todos, menos ao Hermógenes, à Terra sem Mal. Ele espera o vendaval²⁷ e quer “ser mais do que” ele próprio. Esta *hybris* será corrigida mais adiante, na narrativa. Serviria para vencer o Hermógenes, para extirpá-lo. Este último é comparado, então, a uma criancinha – “moliçosa e mijona” – como o seô Habão, páginas atrás. Quem ouve Riobaldo, é “como adquirisse minhas palavras tôdas”.²⁸ E o que sucede é a plenitude, o encontro com o absoluto, com o sagrado, com a liberdade – na terra sem mal: “As coisas assim a gente mesmo não pega nem abarca. Cabem é no brilho da noite. Aragem do sagrado. Absolutas estrêlas!” (p. 398).

Para atingir o grau necessário de purificação, ou de virtude, Riobaldo se aparta dos companheiros, procurando não uma casa, mas um local de encontro de diferentes vertentes: a encruzilhada.²⁹ Suas invocações correspondem à reza. Como deve fazer o pajé, Riobaldo sonhou a terra sem mal, mas não sonhará mais – porque é preciso buscar a realização,³⁰ sendo a primeira, a conquista das palavras: “— Uai, tão falante, Tatarana?” (p. 400). A realização é enunciada. Riobaldo relata passagens, e descreve “os benefícios que os grados do Govêrno podiam desempenhar, remediando o sertão do desleixo”. Ainda que seja discurso típico de Zé Bebelo, o desejo do resgate da miséria fica claro, levando a soluções, como a busca de remédio para a maleita, ou de munição. “Figuro explicando ao senhor: des-

²⁷ E nós, que não dispusemos essas coisas, refrescaremos a terra chamando um grande vento de muito longe./ Vão, mensageiros, a fim de ir em paz adiante das coisas./ Iremos com nossos trovões. Vamos trovejar, vamos ferir as coisas assustadoras. Nós livraremos delas a terra onde brincam as crianças (CLASTRES, 1990, p. 131) e em GSV: “Ao que não vinha – a lufa de um vendaval grande [...]” (ROSA, 1963, p. 397).

²⁸ ROSA, 1963, p. 398. A ser comparado com: “Essas palavras que coloco para você, não permita que se dispersem, meu filho! Que habitem sua cabeça, a fim de que ela possa ter conhecimento de todas as coisas que coloco para você./ Todos os seres que estimamos já não são mais nada. Quanto àqueles que cantam, Tupã pai verdadeiro já não os conhece mais./ Mas, se algum dia eu proceder com força, então as coisas serão difíceis. Porque eu coloco a bruma!” (CLASTRES 1990, p. 139).

²⁹ O rezador guarani, *Ñanderu’i*, nos traz a imagem criada por Bosch em uma de suas pinturas mais significativas, *As tentações de Santo Antão*, na qual o homem santo encontra-se refugiado em seu oratório cercado por um mundo pecaminoso e imperfeito. Assim como o Santo Antão de Bosch, o rezador Mbya refugia-se em seu *tekohá* em busca de expiação, isolando-se de todo o contato com o mundo exterior, isto é, exterior à tradição Guarani, ao *ñande reko*. Somente através da rememoração (no sentido mítico de retornar a pureza original, *ab origine*) obtida pela reza, é que o Mbya talvez acumule forças suficientes para empreender a grande viagem a *Yvy Maraney*: a terra sem mal, e fugir deste mundo decadente que já aponta sinais que anunciam a “exaustão da terra”: o fim apocalíptico. “Quando os pajés, em seus sonhos, vão ter com Ñanderuvuçu, ouvem muitas vezes como a terra lhe implora: ‘devorei cadáveres demais, estou farta e cansada, ponha um fim a isto, meu pai’. E assim também clama a água ao criador, para que a deixe descansar; e assim também as árvores, que fornecem a lenha e o material de construção; e assim todo o resto da natureza. Diariamente se espera que Ñanderuvuçu atenda as súplicas da sua criação”. Nимуendaju, Curt., p. 71.

³⁰ Sabendo que, de lá em diante, jamais nunca eu não sonhei mais, nem pudeste; aquêlo jôgo fácil de costume, que de primeiro antecipava meus dias e noites, perdi pago (ROSA, 1963, p. 400).

de por aí, tudo o que vinha a suceder era engraçado e novo, servia para maiores movimentos” (p. 404). E imediatamente antes de ser redefinido o chefe, não temos dúvidas quanto às intenções de Riobaldo: “Dentro de mim eu tenho um sono, e mas fora de mim eu vejo um sonho – um sonho eu tive. O fim das fomes. [...] Eu caminhei para diante” (p. 410).

É o momento do rebatismo, necessário ritualmente tanto para os indígenas como em todas as religiões e rituais. A frase de Zé Bebelo é significativa: “— Mas, você é o outro homem, você revira o sertão...”.

Revirar o sertão é o objetivo, correspondente à busca da terra sem mal, porque “Todas essas coisas feias, nós não as aprovamos! É por isso que colocamos ordem nelas! Somente assim, vocês, meus filhos, se erguerão sobre esta terra feia, meus filhos!” (CLASTRES, 1990, p. 131).

O sentido da vida e do relato de Riobaldo são dados por esta busca, única razão que explica por que ele diz “reparti o dinheiro, que tinha, retirei o cinturão-cartucheiros – aí ultimei o jagunço Riobaldo!” (ROSA, 1963, p. 564), ou ainda “Deixo terra com eles, deles o que é meu é, fechamos que nem irmãos. Para que eu quero ajuntar riqueza?” (p. 25). Eles são os remanescentes jagunços, entre quem distribuiu suas terras, coerente com seu desejo de resgatar os companheiros e o sertão, porque o pacto, que se pretendia ser com o demo, acaba sendo com o sagrado, representa verdadeiramente a purificação posterior a uma trajetória de iniciação. Como o resgate é imperfeito, visto que Riobaldo não consegue salvar Diadorim – e porque não é nem onipotente, nem imortal – ele inicialmente sente culpa – o que o leva à necessidade imperiosa de falar, movimento natural para procurar entender o ocorrido e para, eventualmente, resgatar-se da culpa, através da sua pulsão de ficção.³¹ A palavra tem valor sagrado – também para os tupi-guaranis. Mas também valor humano, levando Riobaldo a reconhecer os limites – seu limite – de homem humano.

³¹ Termo cunhado por mim em meu estudo “Ficção e razão”, inédito.

Abstract

A number of different paths can be taken in analyzing João Guimarães Rosa's works. One path has been little explored: the path of Indian knowledge. I already followed this path in my study of Rosa's "Meu tio, o Iauaretê". (Haroldo de Campos had previously mentioned the use of Indian language in this short story, as its female translator into Spanish did during the 3rd Meeting on Guimarães Rosa). In **Grande sertão: veredas**, Riobaldo's concern about defining the devil and the evil (so as to deny the existence of both the devil and the evil) can be viewed as at least one sign of a quest which corresponds to Indian cosmogony and utopia: the quest for the Land without Evil. Using concepts developed by ethnologists who reported the quest for the Land without Evil by natives of the Tupi-Guarani tribes (and some other too), as well the poems and myths reported by other scholars who studied the matter, I shall present the parallelism I see between this character's eagerness in rescuing first his fellows, but also all human beings – i.e., his utopia – and the Indian myth.

Key words: **Grande sertão: veredas**; Indian cosmogony; Multiculturalism; Anthropology and literature; Pluritextuality.

Referências

BOLLE, Willi. O sertão como forma de pensamento. **Scripta**, Especial Guimarães Rosa, Belo Horizonte, PUC Minas, 1998, p. 259-271.

BORGES, Paulo Humberto Porto. **Ymã, ano mil e quinhentos: escolarização e historicidade Guarani na Aldeia de Sapukáí**. São Paulo: Mercado de Letras, 2000.

CANDIDO, ANTONIO. VI. Literatura e cultura de 1900 a 1945. (panorama para estrangeiros). In: **Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária**. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1973. p. 109-138.

CHAMORRO, Graciela: **Os Guarani: sua trajetória e seu modo de ser**. São Leopoldo. Cadernos do Comin, 1999.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre: **Fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Campinas: Papirus, 1990.

<http://servicioskoinonia.org/neobiblicas/articulo.php?num=008>. Acessado em 11/5/04.

<http://www.highrisemarketing.com/djweb/historia/textos/escola.htm>. Acessado em 11/5/04.

<http://www.reporterbrasil.com.br/reportagens/missoes/iframe.php>. Acessado em 11/5/04.

<http://www.unisantos.com.br/~metropms/caruara/tribos.htm>. Acessado em 11/5/04.

MELIÁ, Bartolomeu (Pe.). **Elogio de la lengua guaraní: contextos para una educación bilingüe en el Paraguay**. Asunción: Cepag, 1995.

NIMUENDAJU, Kurt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apasocuká-Guarani**. São Paulo: Edusp/Hucitec, 1987.

NOVALIS, Heinrich von Ofterdingen. **Ein Roman**. Hrsg. von Wolfgang Frühwald. Stuttgart: Reclam, 1987.

NOVALIS. **Henri d'Ofterdigen** [Heinrich von Ofterdigen]. Traduction et préface de Marcel Camus. Paris: Aubier, Éd. Montaigne, [1942].

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 6. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.

SCHIEL, Juliana. **Tronco velho**. História e memória nos Apurinã. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – IFCH – Universidade de Campinas, Campinas, 2004.

SPERBER, Suzi Frankl. A virtude do jaguar: mitologia grega e indígena no sertão rosiano. **Remate de Males** n. 12. Revista do Departamento de Teoria Literária-IEL-Unicamp, 1992, p. 89-94.

SPERBER, Suzi Frankl. A busca da liberdade e as regras de direito em *Grande sertão: veredas*. **Scripta**. Literatura. Edição especial do II Seminário Internacional Guimarães Rosa – Rotas e roteiros. Revista do Programa de Pós-graduação em Letras e do Cespuc, v. 5, n. 10. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 1. sem. 2002, p. 334-342.

SPERBER, Suzi Frankl. **Caos e cosmos; leituras de Guimarães Rosa**. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

SPERBER, Suzi Frankl. **Guimarães Rosa: signo e sentimento**. São Paulo: Ática, 1982.

