

ARTEFILOSOFIA

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFOP

ISSN: 2526-7892

ARTIGO

GRANDE SERTÃO E AS VEREDAS DO DAO: A METAFÍSICA DA LINGUAGEM E DA POLÍTICA EM GUIMARÃES ROSA ¹

Ulysses Pinheiro²,

Resumo:

O artigo trata de elucidar um aspecto pouco explorado das ideias políticas de Guimarães Rosa, na medida em que a política se exprime na dimensão metafísica da linguagem. O principal foco desta investigação será a relação complexa entre ação e inação no contexto de uma “arte da guerra”. Para tanto, será proposta uma aproximação com algumas menções que o próprio Rosa fez do *Dao de Jing*, mostrando-se, a partir daí, como a própria linguagem da obra realiza em si mesma as ideias que expressa, especialmente quando são contrastados seus aspectos escrito e sonoro.

Palavras-chave: *Dao de Jing*; Guimarães Rosa; Inação; Linguagem; Política.

Abstract:

The paper attempts to elucidate a little explored aspect of Guimarães Rosa’s political ideas, insofar as politics is expressed in the metaphysical dimension of language. The main focus of this investigation will be the complex relationship between action and inaction in the context of an “art of war”. To this end, an approximation will be proposed with some mentions that Rosa himself made of the *Dao of Jing*, showing, from there, how the very language of the work realizes in itself the ideas it expresses, especially when contrasting its written and audible aspects.

Keywords: *Dao de Jing*; Guimarães Rosa; Inaction; Language; Politics.

¹ *Grande sertão* and the pathways of Dao!. The metaphysics of language and politics in Guimarães Rosa.

² Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ) e Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UERJ). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1996). Coordenador do GT Leibniz da ANPOF (desde 2020). Membro da Red Iberoamericana Leibniz (Universidad de Granada - Espanha) e do projeto Extending New Narratives in the History of Philosophy (Simon Fraser University - Canadá). Autor do livro *Descartes e o ódio à escrita* (2019). Dedicar-se a pesquisas nas áreas de História da Filosofia Moderna, Política e Estética. E-mail: ulyssespinheiro@gmail.com.

“A filosofia é a maldição do idioma”.

“... sobre o sertão não se podia fazer ‘literatura’ do tipo corrente, mas apenas escrever lendas, contos, confissões”³.

INTRODUÇÃO: A PENÚLTIMA BATALHA DO URUTÚ-BRANCO

O movimento final de *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa, condensa, em pouco mais de trinta páginas, a narração das duas batalhas decisivas para a trajetória de Riobaldo, o Tatarana que é, também, o Urutú-Branco: a penúltima ocorre no vale do Tamanduá-tão, enquanto a última tem por cenário o Paredão, a seis léguas do Cererê-Velho, ambas contra os hermógenes. Fica evidente para os leitores que as duas batalhas se contrapõem uma à outra em uma relação especular, tornada ainda mais clara devido à precipitação do relato em um breve turbilhão de ações, contrastando com as longas digressões que, até então, permeavam a reflexão do narrador. O princípio que articula a representação invertida de uma batalha na outra é o contraste entre a ascensão e a queda do líder: enquanto, no Tamanduá-tão, o Urutú-Branco atinge o ápice de seu poder, ele vive sua ruína no Paredão – a qual, no entanto, coincide paradoxalmente com sua vitória definitiva sobre o bando de Hermógenes.

Um espelho relaciona objetos qualitativamente idênticos, mas que, por serem contrapostos de forma simétrica, não podem se sobrepor de maneira a delinear uma só imagem unificada. O objeto comum ao Tamanduá-tão e ao Paredão é, obviamente, o Urutú-Branco; refletindo-se, ele duplica a figura do líder elevado às alturas – na penúltima batalha, o chefe situa-se no centro dos conflitos, embaixo de uma grande árvore “muito galhosa”, prolongando verticalmente a imagem do poder soberano acima do corpo social⁴; na última, ele se aloja no alto do sobrado do arraial do Paredão, “da banda da mão direita da rua, com suas portas e janelas pintadas de azul, tão bem esquadriadas”⁵. Examinemos o núcleo central de cada uma dessas duas descrições do comandante, ou seja, daquele que assume a posição capital, a cabeça proeminente que sobrevê seus liderados pairando acima do momento da luta⁶. Começemos, pela ordem, com a batalha do Tamanduá-tão (alguns trechos foram omitidos da citação):

³ LORENZ, Günter. “Diálogo com Guimarães Rosa”. In: COUTINHO, Eduardo (org.). **Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983, p. 62-97.

⁴ ROSA, 2019, p. 396.

⁵ ROSA, 2019, p. 416.

⁶ É Diadorim, ou seja, o Amor, que ordena que Riobaldo suba ao casarão na batalha final:

Eu mesmo, mim, não guerreei. [...] Permaneci. Eu podia tudo ver, com friezas, escorrido de todo medo. Nem ira eu tinha [...] E, mesmo, ver, tão em embaralhado, de que é que me servia? Conservei em punho meu revólver, mas cruzei os braços. Fechei os olhos. Só com o constante poder de minhas pernas, eu ensinava a quietidão a Siruiz meu cavalo. E tudo perpassante perpassou. O que eu tinha, que era a minha parte, era isso: eu comandar. Talmente eu podia lá ir, com todos me misturar, enviar por? Não! Só comandei. Comandei o mundo, que desmanchando todo estavam. Que comandar é só assim: ficar quieto e ter mais coragem. [...] À fé, que fiz. Se não vivi Deus, ah, também com o demo não me peguei [...] mas um nome só eu falava, fortemente falado baixo, e que pensado com mais força ainda. E que era: – Urutú Branco!... Urutú Branco!... Urutú Branco!... Cujo era eu mesmo. Eu sabia, eu queria⁷.

Já no Paredão, tudo se inverte em torno de seu eixo vertical e de seu ponto mais alto, a liderança, produzindo-se à imagem simetricamente reversa do triunfo anterior (novamente aqui, alguns trechos foram omitidos da citação):

Que eu manejava na mira. Dava, dava. E que não pronunciava insultos e gritos, mesmo porque minha boca, a modo que naquele preciso tremor, me mal-obedecia. Sapateeí, em vez, bati pé de pilão nas tábuas do assoalho tão surdo – o senhor é capaz que escute, como eu escutei? E que o furor da guerra, lá fora, lá embaixo, tomava certa conta de mim, que a quase eu deixava de dar fé da dôr-de-cabeça, que forte me doía [...] Esperançando meu destino: desgraça de mim! Eu! Eu... [...] eu estava com dormente dôr, nos braços. [...] Atirar eu pudesse? Acho que quis gritar, e esperei para depoismente, mais tarde. [...] Naquilo, eu então pude, no corte da dôr: me mexi, mordi minha mão, de redoer, com ira de tudo... Subi os abismos... [...] Trespassei⁸.

Sem pretender ser exaustivo, é possível percorrer a lista das oposições que estruturam esses dois trechos, opondo o Urutú-Branco a si mesmo. De um dos lados do espelho, encontramos a decisão da imobilidade, o retorno a si (os olhos fechados), a indiferença em relação ao mundo externo, a posição vertical, a estabilidade de seu suporte (o cavalo Siruiz), a invulnerabilidade, a ausência de raiva, a vocalização de seu nome próprio, a fé, a certeza de se encontrar no centro do mundo, o domínio de si. Do outro lado do espelho, são refletidas a agitação febril, a vertigem e o desfalecimento, a observação atenta do mundo externo, a adoção da posição horizontal (para melhor mirar os alvos), susceptibilidade extrema e corpo doente, dor e ira contra tudo, os gritos desarticulados presos na garganta, a dúvida, a impressão de se encontrar fora do mundo, a autopiedade e o descontrole. Nos dois casos, são os riobaldos quem saem vitoriosos do combate: o Tamanduá-Tão é a batalha decisiva, que determina o sucesso final na guerra no Paredão. Ao invés de

“Tu vai, Riobaldo. Acolá no alto, é que o lugar de chefe” (ROSA, 2019, p. 417).

⁷ ROSA, 2019, p. 396-397.

⁸ ROSA, 2019, p. 423-426.

uma simples oposição entre vitória e derrota, portanto, o que essa imagem invertida apresenta são duas vias sucessivas e complementares da luta: é preciso passar pelo caminho das trevas e pelo caminho da luz. O Paredão *completa e realiza* o Tamanduá-tão.

A política nas entrevistas e discursos de Rosa

Concentremo-nos em um desses pares opostos, o que contrapõe imobilidade a atividade (ou talvez fosse melhor dizer: a constância à agitação, na medida em que a aparente imobilidade se revelará, afinal, como uma forma peculiar de movimentação). O que é contrastado em cada um de seus dois elementos são duas modalizações da ideia de luta: a situada no primeiro elemento apresenta uma forma de combate bem-sucedido, enquanto aquela outra situada no segundo percorre os matizes do fracasso no exercício da liderança. Pode parecer estranho associar o sucesso na luta a uma aparente inatividade, enquanto o fracasso é remetido ao que parece ser ativo – o inverso seria mais natural. Através do exame dessas inusitadas propriedades da vitória e da deposição, poderemos elucidar um aspecto importante do pensamento político de Guimarães Rosa, o qual nem sempre foi devidamente considerado. Antes de ir diretamente a esse ponto, porém, será útil perpassar rapidamente algumas observações sobre Rosa enquanto *escritor político*.

Apesar de se ocupar profissionalmente como membro do corpo diplomático das relações exteriores do Estado brasileiro, Rosa era elusivo sobre suas próprias posições políticas. É de forma mais ou menos indireta que ficamos sabendo, por exemplo, de sua atividade clandestina na salvação de judeus perseguidos durante o nazismo, quando exercia funções diplomáticas na Alemanha da Segunda Guerra Mundial. Mas, como já foi notado por muitos, especialmente entre os comentaristas mais recentes⁹, isso não significa que não sejam legíveis, em sua obra, reflexões sobre a política, ou seja, sobre a luta e sobre a resistência.

Na famosa entrevista dada por Rosa em Gênova apenas um ano após o golpe militar de 1964 no Brasil, durante um dos intervalos das mesas do *Congresso de Escritores Latino-Americanos*, o entrevistador, Günter Lorenz, em sua primeira pergunta, mostra uma certa perplexidade diante do fato de, no dia anterior, o entrevistado ter se retirado de uma sala de debates, de maneira discreta, mas sem esconder seu desagrado, quando se começou a discutir o compromisso político do escritor¹⁰. A primeira reação de Rosa é assegurar que não o fez como uma forma de protesto, mas apenas porque achou a discussão “monótona”; logo em seguida, ele esclarece: “Embora eu veja o escritor como um homem que assume uma grande responsabilidade, creio, entretanto, que não deveria se ocupar de política; não *desta*

⁹ Ver, em particular, BOLLE, Willi. O pacto no Grande Sertão – Esoterismo ou lei fundadora?. In: **Revista USP**, São Paulo (36): p. 26-45, Dezembro/Fevereiro 1997-98.

¹⁰ LORENZ, 1983, p. 62.

*forma de política*¹¹. Lorenz o pressiona ainda mais um pouco, sugerindo que a posição de Rosa era “idealista” e talvez até mesmo reacionária, assimilando-a à de Jorge Luis Borges; diante dessa nova provocação, Rosa, depois de distinguir-se nitidamente de Borges, enuncia sua posição final nos seguintes termos:

... é verdade que, embora eu ache que um escritor de maneira geral deveria se abster de política, peço-lhe que interprete isto mais no sentido da não participação nas ninharias do dia a dia político. As grandes responsabilidades que um escritor assume são, sem dúvida, outra coisa...¹²

Ao invés da indiferença política, portanto, sua atitude significa, segundo ele, justamente o contrário, a saber, a seriedade do compromisso dos escritores com aquilo que pregam¹³. Esse compromisso, para Rosa, parece, pois, dever se manifestar adequadamente na própria escrita, a qual é, portanto, diretamente política.

Em outro dos raros momentos em que se dispôs a refletir publicamente sobre sua obra, no discurso de posse da Academia Brasileira de Letras, proferido em 1967, Rosa, como é a praxe nessa instituição, tratou da vida e da obra do ocupante antecessor de sua cadeira, o ministro João Neves da Fontoura, de quem fora chefe de gabinete no Ministério de Relações Exteriores entre os anos de 1946 e 1951¹⁴. “A mim, a quem o conceito da soberania do povo suscitava ainda visos meus um tanto teóricos”, disse ele sobre o biografado, “ensinou-me que ela tem outrossim carne e canseiras, tarimba e pão, consolação; mas, principalmente, certeza criadora”¹⁵. Rosa referia-se à lida cotidiana do embaixador João Neves com o corpo a corpo das atividades estatais, mas é difícil não entrever, no retrato por ele pintado de seu mestre na arte política, a quem atribui “o gosto da rusga e da guerra”, a característica que mais lhe impressionara: “[s]eu era o signo do Escorpião, sob cujo influxo hoje transpiramos, campo-de-força de Marte”. Uma certa concepção da política como associada ao conflito desenha-se aí, resumida na citação de uma série de máximas de autoria do biografado; na última delas, “A vida é uma perpétua emboscada”, reconhecemos um eco da frase que se repete em *Grande sertão*: “Viver é muito perigoso”¹⁶.

¹¹ LORENZ, 1983, p. 63; grifo meu.

¹² Cf. LORENZ, 1983.

¹³ Mais adiante, Rosa volta a esse tema: “A vida deve fazer justiça à obra, e a obra à vida. Um escritor que não se atém a esta regra não vale nada, nem como homem nem como escritor”.

¹⁴ Durante o governo do marechal Eurico Gaspar Dutra.

¹⁵ O discurso de posse foi publicado sob o título de “O Verbo e o Lógos” em 1968 (In: ROSA, João Guimarães. O Verbo e o Lógos: Discurso de Posse de João Guimarães Rosa na Academia Brasileira de Letras. In: **Em Memória de João Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968).

¹⁶ Essa profissão de fé enunciada por Rosa é muitas vezes interpretada a partir de sua adesão a valores humanistas, o que, embora não seja um erro, limita bastante o alcance de seu pensamento político. Para uma interpretação nesses moldes, ver o livro de Heloísa

Voltaremos ao *Discurso de posse* logo a seguir, pois ele esclarecerá, mais do que uma genealogia política de caráter pessoal, um aspecto central das ações – e inações – de Riobaldo no Tamanduá-tão. Antes de avançar, porém, façamos uma última ressalva: enquanto boa parte dos comentários sobre a presença da política em *Grande sertão* enfatiza a figura do líder e, portanto, do poder soberano¹⁷; o que nos interessará aqui, ao contrário, é um modelo para o engajamento político em geral, mesmo (e talvez sobretudo) quando ele se situa fora da esfera estatal e de mando. Nesse caso, que Riobaldo seja um líder será importante apenas porque isso lhe conferirá um papel *exemplar*, na medida em que *Grande sertão* assume a forma meditativa de um ajuste de contas consigo mesmo – e não devemos nos esquecer de que, se os seguidores de Hermógenes são todos eles batizados, por metonímia, de “os hermógenes”, os jagunços regidos pelo Urutú-Branco são denominados, eles mesmos, “os riobaldos”, estendendo, assim, as características definitórias do chefe para todos os seus liderados.

Feitas essas observações sobre o modo como a política é figurada em alguns fragmentos autobiográficos de Rosa, passemos, pois, finalmente, ao confronto que opõe e reflete a imobilidade na agitação, nas duas batalhas espelhadas – as quais, veremos ao final, são na verdade uma só.

A arte da guerra e o *Dao de Jing*

Talvez não fosse necessário dizer isto explicitamente, mas em nenhum dos dois combates o comportamento do Urutú-Branco foi determinado pela covardia. Há, certamente, modalidades afetivas que acompanham os dois paradigmas de política instanciados no Tamanduá-tão e no Paredão, tais como autossatisfação, ira e autopiedade, mas elas não incluem o medo. Além disso, mais do que remeter esses afetos aos traços de um *caráter*, o que está em jogo aí é um ofício, uma destreza, uma forma de agir. Em que consiste esse engenho, que é, também, uma arte da guerra?

É à antiquíssima filosofia chinesa do *Dao De Jing* que devemos retroceder para determinar a natureza desse engenho. Veremos que ele se confunde com a

Vilhena de Araújo sobre a atividade diplomática de Rosa, especialmente sua parte III, intitulada “Diplomacia: eternidade e história” (ARAÚJO, Heloísa Vilhena de. **Guimarães Rosa: diplomata**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007, p. 33-48).

¹⁷ Mesmo Willi Bolle, que chama vigorosamente nossa atenção para a necessidade de se pensar mais detidamente o aspecto político de *Grande sertão*, faz com que a chave de sua leitura permaneça centrada na decifração do poder soberano e de seus mecanismos de implementação e de manutenção. Assim, por exemplo, ao abordar o significado político do pacto, ele afirma que “[e]m termos históricos e antropológicos gerais, o pacto de Riobaldo com o Diabo pode ser interpretado como uma simbolização da institucionalização da Lei, expressa pelo primeiro pacto ou contrato social, firmado na *Urgeschichte* da humanidade” (BOLLE, 1997-98, p. 34-35). Ver também BOLLE, Willi. **grandesertão.br**. O romance de formação do Brasil. São Paulo: Editora 34, 2004.

constituição de um “centro de energia”, sem o que haveria apenas movimentos desprovidos do caráter de verdadeiros acontecimentos. Ao invés desses últimos, restaria um puro espaço abstrato, definido em termos meramente quantitativos e recortado por mecanismos de controle que se exercem de forma tão mais eficiente quanto mais a deslocação se acelera. Será, pois, em torno do tema da espera, da esperança e da imobilidade como centro catalizador de acontecimentos que a peculiar arte da guerra de Riobaldo será formulada.

O caminho do *Dao* já foi percorrido pelo próprio Rosa no *Discurso de posse*: narrando sua discordância recorrente com João Neves sobre Getúlio Vargas, Rosa remetia o caráter político desse último a “cósmicas correntes, à *anima mundi* antiga”¹⁸. Nessa disputa em torno da personalidade política mais importante do Brasil na primeira metade do século XX, João Neves assumia a posição do “ousado opugnador sem coleios”, enquanto o próprio Rosa identificava-se com “o elaborador expectante do contempo”. Duas concepções de ação política opõem-se nesse debate, sempre retomado pelos dois amigos, sobre o líder gaúcho. Mas qual era, exatamente, a teoria de Rosa sobre Vargas? Ou, em outras palavras: o que significa, para ele, “elaborar o contempo”? Leiamos a explicação de Rosa:

Meu interesse, sincero, pela imensa e imedida individualidade de Vargas, motivava-se também no querer achar, em sã hipótese, se era por dom congênito, ou de maneira adquirida mediante estudo e adestramento, que ele praticava o *wu wei* – “não-interferência”, a norma da fecunda inação e repassado não-esforço de intuição – passivo agente a servir-se das excessivas forças em torno e delas recebendo tudo pois “por acréscimo”¹⁹.

Sem ter a pretensão de dar conta do sentido do *Dao de Jing*, o qual, desde sua composição no século III a.C., tem sido objeto de inúmeras apropriações no interior da própria cultura chinesa²⁰ (para não falar das complexas mediações de sua recepção no Ocidente), limitemo-nos a inquirir o sentido que sua doutrina pode ter no contexto da obra de Rosa. O caminho da luz do Tamanduá-tão e sua reversão

¹⁸ Cf. ROSA, 1981.

¹⁹ *Discurso de posse* na Academia Brasileira de Letras, proferido em 16/11/1967 (ROSA, João Guimarães. O Verbo e o Lógos: Discurso de Posse de João Guimarães Rosa na Academia Brasileira de Letras. In: **Em Memória de João Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968, p. 45). Na correspondência com seu tradutor italiano, Edoardo Bizzarri, Rosa afirma, na carta de 25 de novembro de 1963, que, ao invés da “inteligência reflexiva, da razão” – “a megera cartesiana” –, ele “preferia ficar com o tao, com os vedas e Upanixades, com os Evangelistas e São Paulo” – não se eximindo, porém, de completar a lista com alguns filósofos: “com Platão, com Plotino, com Bergson, com Berdiaeff”, concluindo, porém, “com Cristo, principalmente”. Cf. BIZZARRI, Edoardo e ROSA, João Guimarães, **João Guimarães Rosa: Correspondência com seu Tradutor Italiano**. São Paulo: Instituto de Cultura Ítalo-Brasileiro, 1981, p. 57-58.

²⁰ Para uma apreciação condensada da história das diversas apropriações do texto, ver a introdução de Giorgio Sinedino para sua tradução do *Dao De Jing* (LAO ZI. **Dao de Jing: Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os comentários do Senhor às Margens do Rio**. Tradução, notas e seleção de texto de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2016).

pelo caminho das trevas do Paredão serão então compreendidos como uma relação complementar, pois é de sua contraposição que é feito o *Dao*: *yin* e *yang*.

O crítico literário que explorou mais a fundo essa conexão do pensamento de Rosa com o *Dao* foi Francis Utéza, especialmente em seu livro *JGR: Metafísica do Grande Sertão*²¹. Na verdade, seu estudo reconduz a obra de Rosa não apenas ao *Dao*, mas a várias fontes místicas. Embora, algumas vezes, haja um exagero hermenêutico em suas apreciações do texto de *Grande sertão*, ao projetar sobre meros indícios elusivos todo um pesado esquema de significação ocasionalmente arbitrário, em outras vezes os resultados de sua leitura são muito fecundos. É o caso de suas análises sobre as batalhas do Tamanduá-tão e do Paredão; segundo Utéza, trata-se, nos dois eventos, da “dimensão vertical do grande tempo”, na qual se narra a “exaltação no Eixo do Mundo”²², presente também no *Dao*. Especificamente no caso do Tamanduá-tão, o êxtase de violência que irrompe no campo de batalha é contrastado com a aparente imobilidade do Urutú-Branco, entendendo-se tal estagnação como aquilo que propicia a vitória. Estranha figura de um líder que não comanda, não orienta nem encoraja seu exército – e que, na verdade, torna-se alheio a ele, fechando seus olhos e depondo suas armas²³.

Segundo Utéza, ao traçar uma cruz imaginária na qual Riobaldo ocupa o centro, o “resultado é um grafismo que simboliza o cosmos ordenado em torno de um eixo”; para ele “convergem e dele divergem todas as energias suscetíveis de animar a periferia”²⁴. A interpretação de Utéza enfatiza, corretamente, o aspecto senhorial da posição do Urutú-Branco no comando imóvel de suas tropas: é um comprazer-se no exercício do poder soberano que leva o líder a articular mentalmente a frase “todos atrás de mim, no arranque; e era o mundo mesmo”²⁵. Tal como os reis absolutistas da Europa do seiscentos, o líder produz seu efeito de unificação e de potência *pelo fato de ser visto*, impassível. Mas, como assinalamos acima, é possível reconhecer, em Riobaldo, qualquer um dos *riobaldos*, de tal modo que, abstraído de

²¹ UTÉZA, Francis. **JGR: Metafísica do Grande Sertão**. São Paulo: Editora da USP: PULM (Presses Universitaires de la Méditerranée), 2016.

²² UTÉZA, 2016, p. 11.

²³ Seria importante, para uma compreensão mais ampla desse tópico no *Dao*, examinar os comentários do filósofo Han Fei (ca. 280-233 AC) ao *Dao De Jing*, especialmente aqueles que se relacionam à curiosa inatividade recomendada pelo primeiro ao soberano. De fato, Han Fei sugere que o governante deve anular-se completamente, de certa forma submetendo-se inteiramente ao sistema governamental sobre o qual, no entanto, ele detém um poder absoluto: “O método do soberano esclarecido é deixar os conhecedores esgotarem completamente as suas contemplanções – então o governante confia neles para decidir sobre os assuntos e não se esgota do conhecimento; deixar os valorosos utilizarem os seus talentos – então o governante confia neles, atribui tarefas, e não se esgota das suas capacidades. Quando há sucesso, o governante possui um [nome] digno; quando há fracasso, o ministro tem a responsabilidade” (*Han Feizi* 5: 27). Todo o capítulo 5 do livro I do *Han Feizi* deve ser retomado para que se entenda a recepção do *Dao* por parte do Han Fei. Agradeço a um parecerista anônimo a indicação desse curso de investigação, a ser retomado em outro texto.

²⁴ UTÉZA, 2016, p. 117.

²⁵ ROSA, 2019, p. 396. Citado por Utéza (UTÉZA, 2016, p. 120).

sua função de chefia, ou repartindo-a entre seus liderados, ele pode ainda nos dar a pensar sobre a posição de qualquer um que se tome como *axis mundi*. As veredas de Rosa e o *Dao* de Lao Zi podem, portanto, ser lidos não só como uma reflexão sobre a estrutura vertical de comando estatal ou militar, mas também como um pensamento sobre a ação em geral e sua produção do vir a ser²⁶. Que as ações aconteçam quase sempre em meio a uma guerra não limita essa última ao sentido literal do termo, envolvendo, antes uma concepção geral da vivência humana como se desenrolando em um ambiente sumamente político – a política é a guerra por outros meios, já disse Foucault, invertendo a frase de Clausewitz.

Não podemos nos esquecer de que o narrador de *Grande sertão* é, ele mesmo, alguém que, na velhice, *imóvel*, conta sua própria vida para tentar compreendê-la, sem que essa compreensão seja tomada no sentido metafórico do termo, no qual ele se restringiria ao ato intelectual de (re)conhecimento de si mesmo. Trata-se, ao invés disso, da compreensão no sentido literal de um ato de agarrar algo (no caso, a vida) situado diante de si, abarcando-o totalmente em um ponto central. Esse compêndio da vida só superficialmente se confunde com o gênero autobiográfico – pois, para narrador, adensar a vida é uma maneira de *produzi-la*. Riobaldo não busca, com sua fala, exercer um domínio qualquer sobre sua vida – nem ao menos um autodomínio sobre si –, mas antes transformar-se alquimicamente através da linguagem. O ponto aparentemente imóvel é, na verdade, um fluxo movente.

O *Dao* parece ter justamente essa resposta em vista quando pergunta:

quem pode pelo repouso aos poucos clarear o turvo?
quem pode pelo movimento aos poucos avivar a paz?²⁷

É nesse sentido que Rosa fala, a propósito de Vargas, de um “servir-se das excessivas forças em torno e delas recebendo tudo pois ‘por acréscimo’”. Duas expressões merecem nossa atenção nesse trecho. Em primeiro lugar, pensemos no significado do verbo reflexivo “servir-se”. A questão que se impõe nesta estância é, mais uma vez: como alguém imobilizado e fechado em si pode servir-se das “forças em torno”? A ideia subjacente parece ser a de que o uso mais próprio e mais eficaz é justamente aquele que não atua sobre a coisa usada e, por isso mesmo, pode desfrutá-la mais completamente²⁸. Se, no contexto do *Dao*, essa ideia estava

²⁶ Cf. LAO ZI, 2016. As veredas de Rosa são os riachos que cortam os sertões, mas são também os caminhos (*Dao*) que guiam os passos dos jagunços. O *Dao De Jing* também aproxima o curso da água; ver, por exemplo, o capítulo VIII (mas vale a pena consultar também o capítulo LXXVIII):

o bem supremo é como água
água... apura as dez-mil-coisas sem disputa
habita onde os homens abominam
por isso abeira-se ao curso

²⁷ LAO ZI, capítulo XV. Seguimos, quando não indicado explicitamente, a tradução de Mario Bruno Sproviero (LAO ZI. **Escritos do Curso (Tao) e Sua Virtude**, capítulo XV. Tradução de Mario Bruno Sproviero. Disponível em:

http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm. Acesso em: 16/11/2020.

²⁸ Em *O uso dos corpos*, Giorgio Agamben, sem mencionar a filosofia chinesa, analisa uma

associada às forças cósmicas que, não impedidas por qualquer atividade humana (ou seja, artificial), podiam então manifestar-se mais plenamente, em Rosa ela parece dever ser tomada a partir de outras mediações – se pudermos dizer assim, mais “modernas” e “laicas”²⁹. A indicação desse novo contexto é dada precisamente por sua aplicação ao caso de Vargas: é muito improvável que Rosa quisesse se referir a algo como o exercício de abertura para as energias vitais do mundo natural, ao menos não no sentido cósmico-religioso chinês no qual o conceito de energia vital foi inicialmente formulado. Antes, as “forças” mobilizadas por Vargas são referidas às ações dos demais agentes políticos a seu redor, ou seja, e como elucidada o final de *Grande sertão*, ao “homem humano”. O *Dao De Jing* de Rosa é certamente cosmológico, mas a cosmologia é filtrada pela nossa tradição europeia (se é que o Brasil pertence de modo inequívoco a essa tradição – voltaremos a essa recepção europeia do *Dao* mais adiante). Separada, assim, de seu contexto cosmológico original, é a um modelo geral do agir e do não-agir humanos que o *wu wei* – ou, em uma expressão ainda mais precisa, o *wei wu wei* (o agir-não-agindo) – deve ser tomado. Uma primeira característica desse comportamento é que tal ação inativada só pode ser realizada se o próprio agente se autossuprimir, o que encontra apoio no capítulo XI do *Dao*, quando ele enuncia:

trinta raios perfazem o meão
no imanifesto o uso do carro³⁰

Ou seja, o instrumento só tem uso porque algo, no seu centro, imóvel, *não existe* – o meão não é *nada além* do que a confluência dos raios. Daí por que é possível desprezar a obra uma vez que ela é completada, pois é sobre o fundo de sua nulificação que seu (não-)ser emerge³¹, ele mesmo se nulificando: se o que realiza a obra não é nada, essa última tampouco importa.

A segunda expressão que deve ser investigada, presente na caracterização rosiana de Vargas, é “por acréscimo”: “servir-se das excessivas forças em torno e delas recebendo tudo pois ‘por acréscimo’”. O fato de que ela aparece entre aspas no original indica que há algo de metafórico ou, pelo menos, de ligeiramente inadequado no seu emprego. Por um lado, ela evoca a ideia de um excesso, de algo

ideia de *uso* que, a partir de Aristóteles, se contrapõe a uma sua acepção utilitária. Em sua leitura, a expressão “uso dos corpos” é tomada no sentido em que Aristóteles a empregava para determinar a natureza dos escravos, no qual ela não é assimilável “ao trabalho dos modernos” (AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. [Homo sacer, IV, 2]. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 41) – ou seja, ela não pode ser reduzida a sua dimensão utilitarista. Ao contrário, o *uso* em questão indica “o homem sem obra que torna possível a realização da obra do homem”, através da qual os homens possam realizar uma obra e, por ela, “ter uma vida humana, isto é, política” (Cf. AGAMBEN, 2017). Nesse sentido, o escravo realiza uma atividade improdutiva, inoperosa, sem finalidade.

²⁹ Rosa é o oficiante de uma religião, e *Grande sertão* é seu texto sagrado, mas o espírito místico que anima sua letra não tem o significado institucional das religiões tradicionais.

³⁰ LAO ZI, 2016 http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm. Acesso em: 16/11/2020

³¹ Cf. LAO ZI, http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm. Acesso em: 16/11/2020. Como recomenda o capítulo XXXIV: “completa a obra e não se apropria”.

para além do que era esperado ou devido – quer dizer, a ideia de um dom; por outro lado, o deslocamento semântico simbolizado pelas aspas poderia assinalar que não se trata de um acréscimo como os outros – haveria nele algo de singular. Consultando novamente o *Dao De Jing*, encontramos um trecho que pode nos dar um caminho até essa singularidade:

decrecendo a mais decrescer
chega-se ao não-atoar
não atuando [*wu wei*] nada fica por atuar³².

A característica mais notável dessa passagem é a que indica que o não-agir não se confunde com a mera ausência de ação: o *Dao* exige que se pense em um tipo de ação que produza – ou melhor, que *coincida* exatamente com – sua própria nulificação. Ou seja, o “agir não agindo” refere-se ao paradoxo de um dom no qual o que é doado e quem doa são anulados por uma passividade ativa. Nada mais longe de tal situação, portanto, do que a noção de autocontrole. Ao contrário, a doação é um “nãoagir” que se esforça ativamente para emergir no curso mesmo da ação – isto é, não como o resultado (a imobilidade) de um processo (móvel), do qual ele se distinguiria temporalmente e causalmente, mas como a efetivação da nãoefetividade no ato mesmo de se efetivar.

Há uma semelhança inevitável, para nossos olhos e ouvidos moldados pelo discurso sobre a ocidentalidade europeia, entre esse excesso que coincide com uma contenção e a doutrina estoica dos gregos e latinos. Mas essa analogia espontânea pode ser enganadora. De fato, enquanto o estoicismo pretende fazer coincidir o real e o possível, de tal maneira que, retendo nossa vontade nos limites ferreamente deterministas do ser, podemos nos assemelhar a Deus³³, o *Dao* aponta para a ilimitação que habita na limitação, como o aumento de potência surge do ascetismo³⁴. Mas, novamente aqui, temos de ter em mente a recepção rosiana dessa tradição ascética, principalmente porque não era certamente um impulso monástico

³² Cf. LAO ZI, capítulo XLVIII, http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm. Acesso em: 16/11/2020. Uma tradução para o inglês diz: “When *wu wei* is done, nothing is left undone” [“Quando o *wu wei* é feito, nada permanece não-feito”] (LAO ZI, **Tao: A New Way of Thinking**. Traduzido por Chang Chug-yuan. Harper and Row: 1975. *Apud* LOY, David. *Wei-wu-wei: Nondual Action*. In: **Philosophy East and West** 35, no. 1 (January 1985), p. 73-85, p. 83. Loy modificou pontualmente a tradução de Chang). A opção por não traduzir “*wu wei*” pode ser explicada pelo fato de essa expressão remeter justamente ao inominável, o movimento imóvel do *Dao* (em seu início, o texto anuncia sua própria nulificação: “o nome que se pode nomear não é o eterno nome” (LAO ZI, capítulo I).

³³ O Deus estoico é aquele para quem, devido a sua potência, o que é desejado e o que é efetivo coincidem. Mas há aqui uma diferença crucial entre a ação divina e a humana: para Deus, tudo o que Ele quer, Ele faz; já para os homens, tudo o que eles fazem, eles querem (ou: devem querer, pois é aí, justamente, onde se instancia a prescrição ética do estoicismo).

³⁴ O comentário do Senhor às Margens do Rio propõe a seguinte glosa do trecho do capítulo XLVIII citado acima: “Quando os desejos e impulsos são eliminados [e sua influência] é interrompida, a Virtude une-se ao *Dao*. [Nesse momento, o praticante do *Dao*] é capaz de tudo conferir e de tudo realizar” (LAO ZI, 2016, p. 356; os trechos entre colchetes são acréscimos do tradutor).

que guiava Vargas, e muito menos Riobaldo – basta lembrar de sua estadia erótica no Verde-Alecrim pouco antes do conflito no Tamanduá-tão. Nesse sentido, o que é preservado pela inação que une o praticante ao *Dao* inominável deve se encontrar, na escrita de Rosa, em outro lugar que não o ascetismo chinês e a ataraxia grega.

As lutas marciais podem nos dar uma pista mais promissora, uma vez que pensamos o *Dao* no contexto da política e da guerra. Assim, por exemplo, o *tai chi chuan*, baseado no fluxo cosmológico do *jin* e do *yang*, efetua uma reversão da força do inimigo, usando-a contra ele ao desviar-se dela ou seguindo a direção do golpe, de forma aparentemente passiva. Como afirma o capítulo 77 do *Dao De Jing*, o caminho pode ser comparado com o arco, no qual o mais baixo é o mais alto, e o deficiente é suplementado por um movimento extraordinário³⁵. É justamente esse aspecto suplementar que a expressão “por acréscimo” parece querer indicar no discurso de Rosa.

Os sons na batalha do Tamanduá-tão

A estadia do Urutú-Branco no Tamanduá-tão, montado no seu cavalo Siruiz sob uma árvore, braços cruzados e olhos fechados, sem a proteção de deus nem do diabo, sorvia a si mesmo como centro vazio dos movimentos em torno, força centrípeta imóvel e quieta. Seu quase silêncio, pontuado pelo mantra falado em voz baixa, o qual não remetia para nada a não ser para si mesmo, é aquilo que permite que uma *convocação* seja ouvida – mas essa convocação provém de lugar nenhum, é o não-existente enquanto tal que fala; nesse nada, Riobaldo se constituiu como um singular separado da batalha, mas, ao mesmo tempo, formava com ela um todo. No início deste texto, já citamos parte da narrativa da batalha do Tamanduá-tão, mas omitimos alguns trechos de *transição* entre seus momentos cruciais; um deles é o seguinte:

Mais coragem que todos. Alguém foi que me ensinou aquilo, nessa minha hora? Me vissem! Caso que, coragem, um sempre tem o poder de mais sorver e arcar um excesso – igual ao jeito do ar: que dele se pode puxar sempre mais, para dentro do peito, por cheio que cheio, emendando respiração...³⁶.

³⁵ Cf. LAO ZI, Capítulo LXXVII, http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm. Acesso em: 16/11/2020:

o curso do céu...
como lembra o retesar do arco!
o elevado é abaixado
o baixo é levantado
o mais é tirado
o menos é completado

³⁶ ROSA, 2019, p. 417.

Para além do caráter espontâneo da sabedoria então descoberta (“Alguém foi que me ensinou aquilo?”) e sua analogia com um dos elementos naturais, o ar (“igual ao jeito do ar”), tão caros ao *Dao*³⁷ e que indicam justamente o movimento na aparente imobilidade, cabe ressaltar, nesse excerto, o vocabulário político (“um sempre tem o poder”) e, nele, justamente a retomada do modo de agir de Vargas, que adquiria “por acréscimo” as “forças excessivas” (“mais sorver e arcar um excesso”). Vale a pena atentar, sobretudo, para o caráter vocal da imobilidade de Riobaldo: seu nome ecoa silencioso em seu peito, criando para si mesmo um círculo de sonoridade dissonante que o isola dos ruídos da batalha a seu redor, sem que esses últimos deixem, por isso, de estar presentes ao fundo. Ou seja, sua solidão tinha, em grande medida, um caráter eminentemente *acústico*, já que, imóvel e de olhos cerrados, a audição era seu principal contato com o mundo exterior. O barulho terrível dos tiros e dos gritos (“E eles meus, gritando tão feroz, que pareciam sobre-vindos sobre o ar”³⁸) compunha uma polifonia sinfônica fechada sobre si mesma, e a ela se contrapunha o solo do Urutú-Branco (“mas um nome só eu falava”³⁹), em uma voz tão baixa que se confundia quase com o só pensamento (“fortemente falado baixo, e que pensado com mais força ainda”⁴⁰). A sinfonia da guerra convive com a singularidade do solo vocal de Riobaldo e ambas são duas coisas distintas – o som da voz do líder perturba a unidade sonora dos comandados – e, simultaneamente, uma só coisa – pois o solista integra a música orquestral, formando com ela um todo sinfônico, ainda que dissonante, isto é, não sintetizado em um todo harmônico⁴¹. Não é como se se tratasse de uma sinfonia já prevista para conter um solista: na voz de Riobaldo, ecoava uma anafonia, um elemento perturbador do todo, uma singularidade que introduzia desarmonia, mas que poderia ser *escutada* como uma nova melodia dissonante em conjunto com os gritos orquestrais de seus liderados. Uma outra maneira de dar conta dessa singularidade elusiva é dizer que ela é um fenômeno existindo como que sob os fenômenos manifestos e que, ainda que forme uma sinfonia com os demais, deles difere – e, até mesmo, lhes dá a regra de progressão.

Ferdinand de Saussure tratou do conceito de anafonia em estudos consagrados inicialmente à poesia saturnina da cultura latina arcaica, motivado inicialmente por inscrições que viu em sua viagem à Itália no Fórum Romano, em túmulos, nas paredes dos prédios públicos, estudos que se estenderam depois para outros domínios, como a poesia de Homero e textos latinos posteriores. Em sua busca

³⁷ Cf. LAO ZI, http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm. Acesso em: 16/11/2020. Ver capítulo X do *Dao De Jing*:

a alma e o espírito num amplexo inseparável!
regular o sopro maleável como no recém-nascido
polir o espelho místico até ficar sem mácula!
amar a nação e reger o povo sem atuar!

³⁸ ROSA, 2019, p. 396.

³⁹ ROSA, 2019, p. 397.

⁴⁰ ROSA, 2019, p. 397.

⁴¹ Ou, se se preferir, não sintetizado em um todo consonante, já que se pode falar de uma harmonia dissonante.

pela “lei secreta”⁴² que regia a composição desses textos, Saussure formula uma hipótese surpreendente: eles seriam inteiramente regidos por uma regra complexa, segundo a qual uma palavra-tema [*mot-thème*] estaria sempre subjacente à construção fonética dos versos⁴³. Essa palavra-tema funcionaria, pois, como um anagrama oculto que distribuiria os fonemas ao longo dos versos, os quais, de uma certa maneira, o repetiriam e, portanto, o representariam. Mais do que um recurso mnemônico, os anagramas seriam a lei do retorno e da progressão do poema⁴⁴. Em algumas das anotações contidas nos cadernos manuscritos nos quais registrou seus pensamentos sobre os anagramas, Saussure utiliza a palavra “hipograma” para designar a posição subterrânea que os anagramas têm em relação ao texto que organizam⁴⁵. Ele também imagina outra palavra, “anafonia”, mais própria para expressar o caráter vocal, e não gráfico, da poesia antiga; no entanto, ele acaba preferindo reservar esse novo termo para os anagramas imperfeitos, que se limitam à simples assonância⁴⁶ de alguns elementos, sem necessariamente incluir a totalidade das sílabas da palavra-tema⁴⁷.

Segundo Saussure, é comum que os hipogramas sejam nomes próprios, muitas vezes assinalando o autor daquele que encomendou os versos ao poeta. Apesar de

⁴² A expressão aparece na carta de 17 de julho de 1906 a Charles Bally (In PROSDOCIMI, Aldo Luigi; MARINETTI, Anna. 1990. Saussure e il Saturnio. Tra scienza, biografia e storiografia. In: **Cahiers Ferdinand de Saussure** 44. Genève: Librairie E. Droz. p. 37-71, p. 52).

⁴³ Saussure chega a dizer que “a totalidade do texto de Homero é apenas um vasto e contínuo anagrama” (Cf. PROSDOCIMI, 1990). Outra carta, datada de 14 de julho de 1906, mostra bem a alegria de sua descoberta: “O resultado é de tal forma surpreendente que se é levado a se perguntar, antes de tudo, como os autores desses versos (em parte literários, como os de Andronicus e Naevius) podiam ter tempo para se entregar a um tal quebra-cabeças: pois é um verdadeiro jogo chinês o Saturnino, fora até mesmo de tudo que se relaciona à métrica” (Ms. fr. 396Z. *Apud* STAROBINSKI, Jean. **Les mots sous les mots**. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure. Paris: Gallimard, 1971, p. 21). É de se notar a menção à China nesse contexto.

⁴⁴ Ver, sobre a função dos anagramas em Saussure, SOUZA, Marcen de. Hipogramas saussurianos: possíveis relações com o conceito de analogia. In: **D.E.L.T.A.**, 34.3, 2018, p. 975-995, 2018, p. 989.

⁴⁵ Ao introduzir o termo em suas anotações, Saussure observa que o uso técnico que ele propõe está de acordo com o sentido literal de ὑπογράφειν, ὑπογραφή, ὑπόγραφα, com exceção do de assinatura. Isso é afirmado no caderno amarelo intitulado *Cicéron Pline le jeune, fin*: “Que se o tome [*o termo ‘hipograma’*] até mesmo no sentido usual, ainda que mais especial, de sublinhar os traços faciais por meio de pintura, não haverá conflito entre o termo grego e nossa maneira de empregá-lo; pois se trata ainda no ‘hipograma’ de sublinhar um nome, uma palavra, esforçando-se para repetir as sílabas, e dando-lhe assim uma segunda maneira de ser, artificial, acrescentada por assim dizer ao original da palavra” (Ms. fr. 3965. *Apud* STAROBINSKI, 1971, p. 30-31; ver também SOUZA, 2018, p. 990). Retenhamos, desse trecho, a palavra “artificial”, a qual designa a relação anagramática do poema, mas que remete à definição saussuriana de signo, entendido como o estabelecimento artificial de uma relação entre significante e significado.

⁴⁶ “Assonância” não indica, como poderia parecer, ausência de harmonia, mas antes seu contrário.

⁴⁷ Ms. fr. 3963. *Apud* STAROBINSKI, 1971, p. 26-27.

ele mesmo ter abandonado a designação de “anafonia”, mantenhamo-la aqui, pois ela é especialmente apta para elucidar aquilo que ocorre na batalha do Tamanduá-tão, desde que adaptada a esse contexto preciso. Entendamos bem qual é esse contexto. Obviamente, não há, em *Grande sertão*, anafonia no sentido técnico empregado por Saussure, o qual se aplicava unicamente a formas literárias versificadas; mas é possível identificar, em diversos momentos da obra, um deslocamento fônico presente sob a descrição de sons ambientes (e, veremos mais adiante, *sob as palavras escritas*). No trecho que nos interessa no momento, a batalha do Tamanduá-tão, esse movimento ocorre, como vimos, entre a melodia bárbara da guerra e o murmúrio aparentemente ineficaz de Riobaldo.

Recordemo-nos de que Riobaldo, antes de se tornar o Urutú-Branco, designação de um tipo perigoso de cobra venenosa, foi também nomeado de Tatarana, lagarta urticante⁴⁸. Nesses dois cognomes, isto é, nesses nomes artificiais⁴⁹, está presente uma forma de assonância – respectivamente, a repetição do “u” e a repetição do “a” – que ganha especial importância, no caso do Urutú-Branco, quando seu nome se reveste das qualidades de um mantra sonoro a ser repetido durante a batalha, *sob* os ruídos da guerra, pairando *sobre* eles na mente do líder⁵⁰. Nesse caso, está presente

⁴⁸ Conforme ensina o *Léxico de Guimarães Rosa*, a palavra “urutu” significa “Cobra muito venenosa; jararaca pintada. // Do tupi **uru’tu**”; “tatarana”, por sua vez, significa “Lagarta urticante capaz de provocar reações que variam de um eritema ligeiro a lesões mais extensas”, originando-se “do tupi **tata’rana**, ‘semelhante a fogo’” (MARTINS, Nilce Sant’anna. **O léxico de João Guimarães Rosa**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 513 e p. 484). Riobaldo recebe a primeira alcunha ao se tornar o líder dos jagunços, e a segunda por conta de suas habilidades no manejo das armas (antes de “Tatarana”, tentaram lhe chamar de “Cezidor”, mas o apelido “firme não pegou. Em mim, apelido quase que não pegava. Será: eu nunca esbarro pelo quieto, num feito?” (ROSA, 2019, p. 121). Na maioria das vezes, o apelido serve como aposto de “Riobaldo”. Já “Urutú-Branco” é o cognome dado pelo antigo líder destronado, Zé Bebelo, no momento de sua deposição (“O nome que ele me dava, era um nome, rebatismo desse nome, meu” (ROSA, 2019, p. 315) – isto é, no momento de ascensão de Riobaldo ao poder. O batismo do cavalo Siruiz, que *poderia* ter se chamado “Barzabú”, é também bastante ilustrativo da arte do batismo em *Grande sertão*. (ROSA, 2019, p. 310-311)

⁴⁹ Evidentemente, “Riobaldo”, nome de batismo, também é dado por artifício. No entanto, porque o nome próprio é confirmado por cerimônias sociais e religiosas, ele adquire, como que por empréstimo, o caráter dos signos naturais.

⁵⁰ Em sua análise crítica da constituição da ciência linguística por Saussure, Jean-Claude Milner mostra como a língua deve ser concebida como absolutamente isotópica (isto é, deve ter a mesma fisionomia, qualquer que seja o ponto de vista do qual se a observa) – o que significa que ela deve formar uma classe consistente e comensurável com outras línguas, ou seja, que ela deve ser uma substância idêntica a ela mesma. E no entanto, diz Milner, a experiência mais banal com qualquer língua desmente esses postulados: nas supostas séries homogêneas, “é preciso admitir então, no éter da língua, singularidades heterogêneas” (MILNER, Jean-Claude. **L’amour de la langue**. Paris: Éditions du Seuil, 1978, p. 20). Uma das operações necessárias para a fundamentação da linguística como ciência rigorosa é, pois, a separação entre “o som como fluxo sonoro” e “o som como segmento ou fonema ou significante” (MILNER, 1978, p. 49) – ou seja, é preciso construir um conceito de signo como a conjunção arbitrária de dois elementos originalmente distintos, o significado e o significante. A hipótese saussuriana dos hipogramas é um dos

a mesma função mágica que aquela produzida pela pronúncia da palavra assonante “abracadabra”.

A não-inação do Urutú-Branco no Tamanduá-tão é, pois, a (não-)realização de uma singularidade corporal (sonora, mas também visual, tátil etc.) que introduz um ruído na organização vigente, fazendo, no entanto, parte dela. Quando esse signo corporal entra em funcionamento, desfuncionaliza a unidade anterior, promovendo à existência uma nova ausência. É a esse acréscimo que Vargas tinha acesso em sua prática intuitiva⁵¹ do *wu wei*. A dissonância, como novo regime de signos, passa então a vigorar em sua própria ausência⁵². Enquanto dissonância, não há nenhuma fórmula, nenhum caminho ou método *a priori* que nos leve até ela.

O agir-não-agindo na penúltima batalha de Riobaldo

Em seu texto *A essência da linguagem*, Martin Heidegger nota que o “*Dao*” de Lao Tse é traduzido “propriamente” por “caminho” [*Weg*], mas passa, em seguida, a criticar a noção mesma de “propriedade”, na qual está contida o pressuposto de que esse

exemplos mais patentes de sua busca por um segredo que, subjacente ao fenômeno linguístico, garantiria seu pertencimento a uma classe homogênea.

⁵¹ E nada melhor, para um praticante dessa arte, do que segui-la inconscientemente, ou seja, intuitivamente.

⁵² *Grande sertão* não é o único lugar onde Rosa desenvolve essa ideia. Sem pretendermos ser exaustivos, lembremo-nos de *Páramo* (ROSA, 1994, p. 867-885): lá também o narrador, a certa altura, se subtrai em um “transfúgio” (“Subtrair-me de que me vejam, comigo não queiram falar. [...] ... um alívio, de nirvana, um gosto de fim” (ROSA, 1994, p. 883)), entre lápides e ciprestes, onde abandona o Livro. Lá ele se entrega, em um “transtempo que tentava ouvir e ver o que não havia”, ou seja, à inação que se abre para o não-ser – antecedida de uma outra, ainda na cidade, em seu quarto (“Sentado, eu, a despeito de tudo, ou de pé, imóvel, durante longos momentos, os braços erguidos em cruz...”; “Sem embargo, já sei que tudo é exigido de mim, se bem que nada de mim dependa. A penitência, o jejum, a entrega ao não-pensar – são o único caminho”, p. 877). Não é demais assinalar, mais uma vez, que o *Dao* traduz caminho. Por tudo isso, lá onde o editor das “Ficções completas” da editora Nova Aguilar advertia ao leitor sobre o caráter de rascunho de alguns dos textos de *Estas estórias* (onde *Páramo* foi publicado postumamente), é preciso *entrevê* a perfeição da imperfeição dos esboços. Assim, nas linhas finais de *Páramo*, quando o narrador se decide finalmente a ler o Livro, nós, os leitores de Rosa, lemos: “Abri-o, li, ao acaso: ”

O editor introduz uma nota de rodapé: “Há no original um espaço, para citação, que o autor não chegou a preencher” (ROSA, João Guimarães. **Ficção completa**. Dois volumes. Volume II. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994, p. 885, nota 4). O leitor subentende: a morte impediu o autor de inserir a citação desejada, a que iluminaria retrospectivamente a estória (“Naquele livro, haveria algo de resgatável”, p. 884) – mas, “voltar amenamente para a inexistência” (p. 884) não é, justamente, uma das formas da morte? Ou, antes, a morte não é uma das maneiras de não existir? O vazio no lugar da citação não seria uma forma de *wei wu wei*?

caminho é um ente-dado, uma coisa – algo como uma rota unindo dois pontos no espaço. Ao contrário, sugere Heidegger, “*Dao*” desmobiliza o sentido mesmo de algo “próprio” e, como palavra originária [*Urwort*], nomeia a ausência de nomeação: “Talvez se oculte na palavra ‘caminho’, ‘Tao’, o segredo de todos os segredos do dizer pensante [*denkenden Sagens*], caso nós deixemos esse nome retornar ao seu indizível e possibilitemos esse deixar”⁵³. Menos do que ser pensado a partir do modelo dado pela ligação entre dois pontos espaciais, o *Dao* é o caminho ele mesmo movente que abriga, em seu interior, o movimento de tudo o que se move. Relativamente a esses moventes ônticos, o caminho pode parecer, embora ele não seja nada além do que um movimento e uma fluidez absolutos, imóvel. É essa a imobilidade do Urutú-Branco sob a frondosa árvore no Tamanduá-tão.

A aproximação de *Grande sertão* com o pensamento de Heidegger deve, no entanto, proceder com cautela, entre outras razões porque, motivado por evidentes afinidades temáticas (dentre outras, o *Dao*), o intérprete menos cuidadoso pode se ver facilmente tentado a projetar o esquema heideggeriano sobre a obra de Rosa, apagando sua potência própria. A filosofia deve se deter sempre um pouco antes ou um pouco depois da obra, como que na soleira de sua porta, espreitando obliquamente seu interior. Benedito Nunes conseguiu fazer isso com a literatura de Rosa, apesar de suas fortes influências heideggerianas. Em seu artigo intitulado “O mito em *Grande sertão: veredas*”⁵⁴, ele explora alguns índices místicos presentes no romance, especialmente os ligados à alquimia, para propor a tese de que o que experimentamos com sua leitura é uma “metamorfose da narrativa”⁵⁵. Voltaremos a esse tema mais abaixo. Esse desvio por Heidegger foi menos um meio para elucidar a posição de Rosa do que a ilustração de um tipo de procedimento utilizado por ele, a saber: o de deslocar o *Dao* de seu contexto cosmológico original para uma apropriação contemporânea de seu esquema geral.

Dado esse procedimento, em que consiste, então, propriamente a metamorfose alquímica de Riobaldo no Tamanduá-tão, precedido pela transfiguração na encruzilhada das Veredas Mortas? Nesse peculiar romance de formação que é *Grande sertão*, não são as experiências mundanas – seus amores, suas guerras, suas dúvidas – que transformam paulatinamente o herói, mas sim uma trajetória subterrânea, de certa forma inacessível a sua consciência. Esse percurso – vereda, *Dao* – não se encontra no conteúdo narrado, revelando-se, antes, *através dele*, na palavra escrita. É no cruzamento entre o registro oral da fala de Riobaldo, representante de um arcaísmo rural já quase desaparecido, e o registro escrito do ouvinte, homem culto da cidade contemporânea, que a travessia se realiza.

⁵³ HEIDEGGER, Martin. **Das Wesen der Sprache**. In: **Unterwegs zur Sprache**. Stuttgart: Neske, 1993, p. 157-216, p. 198. Devemos lembrar-nos de que o próprio Heidegger, como se sabe, tinha um projeto, nunca terminado, de traduzir o *Dao de Jíng* para o alemão.

⁵⁴ NUNES, Benedito. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 33-40, 2º sem. 1998. Nunes se utiliza amplamente de textos de Utéza.

⁵⁵ NUNES, 1998, p. 35.

É importante notar que, no traspasse mútuo entre a leitura silenciosa da linguagem escrita e a escuta da linguagem oral, o processo de fazer com que o nome se torne novamente “nãodito” sobrevém na sinestesia entre visão e audição. Ou seja, o que importa na oralidade registrada por escrito não é seu caráter documental de uma cultura arcaica, mas seu caráter vocal. Erich Soares Nogueira, em seu livro *Os sentidos da voz: vocalidade em Guimarães Rosa*, explora a presença da voz em diversas obras de Rosa, concluindo que o “prazer sensorial da palavra a ser escutada e saboreada na voz de quem lê é, certamente, o que a vocalidade em Guimarães Rosa nos faz sentir”; ainda segundo Nogueira, esse prazer passa “pelos olhos, pelos ouvidos e pela boca”⁵⁶. Para além dessa interpretação de Nogueira, entretanto, proponho que o que essa sinestesia realiza é mais do que o prazer da leitura: trata-se de ver o que não pode ser escutado e de ouvir o que não pode ser visto (lembremo-nos de que o *Dao de Jing* começa com esta advertência: “o curso que se pode percorrer não é o eterno curso / o nome que se pode nomear não é o eterno nome”⁵⁷). É na *transição* de um domínio sensível para o outro que o sem-fundo da linguagem se mostra, de forma fugaz. Ou melhor, é ali que ele só se mostra como ausência, fazendo aparecer seu *movimento* de subtração do ser, assim como o Deus de Moisés se desvelava no seu gesto de retirada, sendo vislumbrado apenas de costas. Ao mostrar a sua não-aparição, o sentido da voz – tomando a palavra “sentido” tanto como particípio do verbo “sentir” quanto como sinônimo de “significado” (mas também como “rumo”, “curso” e “caminho”) – é o portador de uma epopeia da linguagem. A sonoridade da voz de Riobaldo afeta a escrita do “doutor”, ouvinte-mudo que, ao transcrever o que auscultou, não o faz sem contaminar a leitura silenciosa dos modernos com o arcaísmo dos sons falados de seus contemporâneos tão distantes. Por outro lado, a escrita atua sobre a voz, transfigurando-a com sua erudição silenciosa, adquirida na quietude dos gabinetes e das bibliotecas. *Grande sertão* é, pois, composto sob a forma do diálogo platônico (admirado por Rosa), com a ressalva de que, ao invés de uma interlocução ou de seu registro por escrito, os dialogantes pertencem a mundos distintos, o mundo erudito da escrita e o mundo popular da fala, os quais só se tocam em seus limites confusos.

Conclusão

Mais do que a transição entre cultura popular (oral) e cultura erudita (escrita), é a *mistura* entre som e imagem, palavra dita e palavra lida, ambas pertencentes ao nível da criação linguística – longe, portanto, das meras frases feitas e clichês –, que é

⁵⁶ NOGUEIRA, Erich Soares. **Os sentidos da voz: vocalidade em Guimarães Rosa**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, p. 262. Ver também o ensaio de Ângela Vaz Leão, “O ritmo em ‘O burrinho pedrês’” (In: ROSA, 1994, p. 141-147).

⁵⁷ *Dao De Jing*, capítulo XV. No comentário do Senhor às Margens do Rio, o “nome” é associado à glorificação “dos clãs [cuja fama] persiste por gerações”, remetendo, assim, essa primeira sentença ao contexto social da época do comentário. Ver LAO ZI, 2016, p. 6.

realizada ao longo do livro. Nessa alquimia, é a escritura vocalizada, idêntica à vocalização escrita, que se torna autônoma em relação aos fatos narrados, referindo-se então apenas a si mesma como a uma potência infinita. A sinestesia entre visão e escuta anula os significados da saga narrada, apontando para o não-ser.

Recordemos, a esse respeito, que o Urutú-Branco, montado em seu cavalo Siruiz na batalha do Tamanduá-tão, repetia “um nome só”, “fortemente falado baixo”⁵⁸, como um mantra vocal que suprime a ação e o coloca no eixo do mundo. Esse episódio é contrastado com o grito preso na garganta, não dito, no Paredão – mas se une ao pedido de luz, mais luz, nas Veredas Mortas (“Remordi o ar: – ‘Lúcifer! Lúcifer!...’ – aí eu bramei, desengulindo”). Que a resposta a esse pedido seja “Não. Nada” mostra que sua única réplica vinha do que não existe, paradoxal reação de coisa alguma – “nonada” –, a qual, diante da segunda e da terceira injunções (“– Lúcifer! Satanaz...”; “Ei, Lúcifer! Satanaz, dos meus infernos!”), encontra “Só outro silêncio”. Mas “foi aí”, continua aquele-que-virá-a-ser o Urutú-Branco, diante desse não-ser (“Ele não existe, e não apareceu nem respondeu”), foi aí que o pacto foi celebrado. *Porque* não existe, ele “me ouviu”. O silêncio revela-se, assim, ser “a gente mesmo, demais”, e a “ciência da noite” fez “como que adquirisse minhas palavras todas”⁵⁹. Essas palavras são as de Riobaldo e de Rosa, faladas e escritas, em uma mistura inefável – nem filosofia nem literatura, como assinaei com as duas epígrafes deste texto. A linguagem torna-se, então, um absoluto, uma (ir)realidade em si. Uma oração.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. [Homo sacer, IV, 2]. São Paulo: Boitempo, 2017.

ARAÚJO, Heloísa Vilhena de. **Guimarães Rosa: diplomata**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007, p. 33-48

BIZZARRI, Edoardo e ROSA, João Guimarães, **João Guimarães Rosa: Correspondência com seu Tradutor Italiano**. São Paulo: Instituto de Cultura Ítalo-Brasileiro, 1981 (1ª edição: 1972).

BOLLE, Willi. O pacto no Grande Sertão – Esoterismo ou lei fundadora?. In: **Revista USP**, São Paulo (36): p. 26-45, dez/fev 1997-98, p. 34-35.

BOLLE, Willi. **grandesertão.br**. O romance de formação do Brasil. São Paulo: Editora 34, 2004.

Han Feizi. **Basic Writings**. Tradução de Burton Watson. New York: Columbia University Press, 2003.

⁵⁸ ROSA, 2019, p. 396-397.

⁵⁹ ROSA, 2019, p. 304.

HEIDEGGER, Martin. **Das Wesen der Sprache**. In: **Unterwegs zur Sprache**. Stuttgart: Neske, 1993, p. 157-216.

LAO ZI. **Dao de Jing: Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os comentários do Senhor às Margens do Rio**. Tradução, notas e seleção de texto de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

LAO ZI. **Escritos do Curso (Tao) e Sua Virtude**, capítulo XV. Tradução de Mario Bruno Sproviero. Disponível em: http://www.hottopos.com/tao/dao_de_jing01.htm. Acesso em: 16/11/2020.

LAO ZI. **Tao: A New Way of Thinking**. Traduzido por Chang Chug-yuan. Harper and Row: 1975.

LEÃO, Ângela Vaz. O ritmo em ‘O burrinho pedrês’. In: ROSA, Guimarães. **Ficção completa**. Dois volumes. Volume II. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994, p. 141-147.

LORENZ, Günter. “Diálogo com Guimarães Rosa”. In: COUTINHO, Eduardo (org.). **Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983, p. 62-97. (Fortuna Crítica, vol. 6) [Entrevista de 1965, realizada em Gênova, Itália].

LOY, David. Wei-wu-wei: Nondual Action. In: **Philosophy East and West** 35, no. 1 (January 1985), p. 73-85.

MARTINS, Nilce Sant’anna. **O léxico de João Guimarães Rosa**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MILNER, Jean-Claude. **L’amour de la langue**. Paris: Éditions du Seuil, 1978.

NOGUEIRA, Erich Soares. **Os sentidos da voz: vocalidade em Guimarães Rosa**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

NUNES, Benedito. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 33-40, 2º sem. 1998.

PROSDOCIMI, Aldo Luigi; MARINETTI, Anna. 1990. Saussure e il Saturnio. Tra scienza, biografia e storiografia. In: **Cahiers Ferdinand de Saussure** 44. Genève: Librairie E. Droz. p. 37-71.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. “O diabo na rua, no meio do redemoinho”. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROSA, João Guimarães. **Ficção completa**. Dois volumes. Volume II. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

ROSA, João Guimarães. O Verbo e o Lógos: Discurso de Posse de João Guimarães Rosa na Academia Brasileira de Letras. In: **Em Memória de João Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968. Disponível em: <http://www.academia.org.br/academicos/joao-guimaraes-rosa/discurso-de-posse>. Acesso em: 22/10/2020.

SOUZA, Marcen de. Hipogramas saussurianos: possíveis relações com o conceito de analogia. In: **D.E.L.T.A.**, 34.3, 2018, p. 975-995.

STAROBINSKI, Jean. **Les mots sous les mots**. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure. Paris: Gallimard, 1971.

UTÉZA, Francis. **JGR: Metafísica do Grande Sertão**. São Paulo: Editora da USP: PULM (Presses Universitaires de la Méditerranée), 2016.

Artigo recebido em 12/11/2020

Aceito em 30/08/2021