

Urutu: Riobaldo (mais do que)-ele-mesmo

Raul Azevedo de Andrade Ferreira
Mestrando/Universidade Federal de Pernambuco

Resumo

Ao analisar como a narrativa de Riobaldo, narrador-protagonista de *Grande Sertão: Veredas*, deixa entrever as oscilações na trajetória de uma individualidade que busca reconhecer-se como tal, assim como superar as imposições de uma mentalidade de grupo (representada, no livro, pelas figuras dos jagunços e de seus chefes), este trabalho pretende fazer aproximações do romance de Guimarães Rosa com a poesia de William Blake, em *Marriage Between Heaven and Hell*, e o pensamento do filósofo Max Stirner, sempre tendo em vista os mecanismos utilizados pelo ego consciente para a obtenção da liberdade individual.

Palavras-chave: Grande Sertão: Veredas; William Blake; Max Stirner; individualismo.

Abstract

In analyzing how the narrative of Riobaldo, narrator-protagonist of *Grande Sertão: Veredas*, shows the oscillations in the trajectory of a individuality that pursues recognizes itself as so, and also to surpass the impositions of a group mentality (played, in the book, by the “jagunços” figures and their leaders), this essay intends to make an approach to Guimarães Rosa’s novel using the poetry of William Blake, in *The Marriage Between Heaven and Hell*, and the thought of the philosopher Max Stirner, never losing sight of the elements used by the conscious self towards the acquisition of individual liberty.

Key-words: Grande Sertão: Veredas; William Blake; Max Stirner; individualism.

Résumé

Au analyser comme la narrative de Riobaldo, narrateur-protagoniste de *Grande Sertão: Veredas*, permettre trouver les oscillations dans la trajectoire d'une individualité qui cherche se reconnaître comme tel, ainsi que surmonter les impositions d'une mentalité de groupe

(representé, dans le livre, pour les « jagunços » et ses leaders), ce essai a l'intention d'approcher le roman de Guimarães Rosa avec la poésie de William Blake, dans *Marriage Between Heaven and Hell*, et la pensée du philosophe Max Stirner, toujours ayant sous les yeux les mécanismes utilisés par l'ego conscient pour l'obtention de la liberté individuelle.

Mots-clés: Grande Sertão; Veredas; William Blake; Max Stirner; individualité.

C'est le Diable qui tient les fils qui nous remuent!
Aux objets répugnants nous trouvons des appas;
Chaque jour vers l'Enfer nous descendons d'un pas,
Sans horreurs, à travers dès ténèbres qui puent.

Baudelaire

Mas Deus sabe que, no dia em que vocês comerem o fruto,
os olhos de vocês vão se abrir, e vocês se tornarão
como deuses, conhecedores do bem e do mal.

Gênesis 3,5

Só que não entendo quem se praz com nada ou pouco;
eu, não me serve cheirar a poeira do cogulo – mais quero
mexer com minhas mãos e ir ver recrescer a massa...

Guimarães Rosa

I

Depois da batalha da casa dos Tucanos, o bando de Zé Bebelo perde seu rumo na procura de novos cavalos e munição ao assumir a direção da comunidade do Sucruíú, que então estava sendo afligida por uma epidemia. Antes de atingir o local, os jagunços deparam-se com certos homens de “estranhoso aspecto” que guardavam a passagem para o seu povoado, impedindo de qualquer um atravessar suas fronteiras com medo da contaminação com seus vizinhos. A estranheza de tais pessoas vinha não somente de seus costumes diversos, mas sobretudo das más condições de suas vestimentas, de suas fisionomias deploráveis, da fala em grunhidos incompreensíveis, conseqüentes de uma razão que irmanava-se com a loucura. Enfim: qualquer valentia que esses homens

pretendessem mostrar, na empresa de impedir os jagunços seguirem adiante, somente realçava a nitidez de um caráter totalmente deprimente, tornava-os ainda mais ridículos. Os ditos “catrumanos” figuram-se como pessoas mais primitivas, completamente esquecidas no fundo do sertão; a inferioridade material que eles apresentavam chama a atenção do narrador, que na sua descrição confere uma ênfase maior à precariedade dos armamentos. As anacrônicas garruchas e a pólvora caseira — cuja serventia maior era fazer barulho e fumaça malcheirosa, muitas vezes estourando de forma a inutilizar a própria arma ou o atirador — exasperam o narrador, que sintetiza toda a sua surpresa nas seguintes interrogações: “Como era que eles podiam brigar? Conforme podiam viver?” (Rosa 2001:401).

O espanto de Riobaldo pode ser encarado como um mero prosseguimento da caracterização que vinha sendo realizada daquelas pessoas; ou, caso seja relacionado com o prosseguimento de toda a narrativa, também pode ser entendido como mais um daqueles momentos, comuns em *Grande Sertão: Veredas*, onde a linguagem se condensa de forma tal que sua significação pode ser lida como uma metáfora-síntese para todo o livro. Na alquimia verbal de *Grande Sertão*, *brigar* e *viver* dispõem-se isomorficamente: pois viver é atravessar, é fazer a travessia; e atravessar, porque é aventura, é lutar. Contudo, tais associações menos resolvem as questões propostas do que as desdobram em novas perguntas: *o que se atravessa? Com o que ou quem se briga?* Alguém que se dispusesse a apressadamente oferecer respostas poderia se enroscar na suposta facilidade do óbvio e dizer: *atravessa-se o sertão na luta contra os jagunços inimigos*, sem se dar conta que pouco ou nada estaria respondendo, pois ainda poderíamos continuar com novos porquês: *o que é o sertão? O que é um jagunço?* já que, da mesma forma que os catrumanos no caminho do povoado do Sucruíú, toda a *aparência* da paisagem roseana — como é a praxe de toda a paisagem da grande literatura, seja humana ou geográfica — é o início, a superfície de significados que permanecem em *latência*, à espera de serem adivinhados, como se adivinha o laranja da laranja a partir de sua casca verde: “mas ele quer saber tudo diverso: quer não é o caso inteirado em si, mas a sobre-coisa, a outra-coisa” (Rosa 2001:214).

Como bem notou Antonio Candido (1983:295), o livro de Guimarães Rosa mantém os mesmos elementos de outro clássico sertanejo: *Os Sertões*. Contudo, se os termos estruturais Homem-Terra-Luta são os mesmos, a sintaxe em que estão dispostos diferem radicalmente, assim como a significação que vai decorrer desta nova disposição de palavras. Se na configuração determinista do livro de Euclides da Cunha os termos são ordenados numa disposição onde cada um passa a espelhar e explicar o outro, tornando-os equivalentes e intercambiáveis (a terra explica o homem que explica a luta; ou pelo homem se vê a terra cujo fruto é a luta; ou a luta explica o homem que espelha a terra); na simetria barroca de *Grande Sertão: Veredas* eles se misturam e se confundem, condicionando-se reciprocamente numa cadeia metonímica de significantes: o homem *é* a luta e *é* a terra, simultaneamente; retirar qualquer um desses elementos é como derrubar um dos pilares que sustenta a catedral. O jagunço não somente tem muito do sertão, ou está ligado intimamente à sua terra, mesclando-se em sua paisagem, mas o “jagunço é o sertão” (Rosa 2001:327), e ao mesmo tempo em que isto diz tudo também nada ou muito pouco diz, pois *sertão* é um significante em aberto, onde não se pode chegar ao rabo de seu sentido: se “isto é o sertão. Uns querem que não seja [...] Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões ... O sertão está em toda a parte” (Rosa 2001:24). Percorrer a travessia possibilita não apenas ver “o sertão do mundo” (Rosa 2001:359), mas também o mundo do sertão, pois se “um menino nasceu — o mundo tornou a começar” (Rosa 2001:484); cada indivíduo é um mundo, cada indivíduo é *um* sertão; “Sertão: é dentro da gente” (Rosa 2001:325). “Mas o sertão está movimentante todo-tempo” (Rosa 2001:533), daí não se poder defini-lo, é o indizível por excelência, pois não pode ser estabilizado num ponto fixo de referência, “pois o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (Rosa 2001:80). Contudo o *meio* também nada define, pois se o movimento não pára, o “mezzo Del cammin di nostra vita” (Dante 2005:30) é sempre um novo lugar. Daí que o sertão *não seja*, mas seja um constante *vir-a-ser*, uma incessante busca por se *tornar*, intransitivamente. O homem sertanejo nunca é em definitivo: “mas, eu, o que é que eu era? Eu não era ainda. Se ia, se ia” (Rosa 2001:407) —

mas elabora-se em sucessivas reestruturações quando se propõe a atravessar o sertão de sua individualidade, lugar onde cada ponto de chegada é um novo ponto de partida. Portanto, reelaborando a proposição acima, poderíamos dizer: o jagunço *se faz* terra *através* da luta. Assim sendo, não se querendo essencializar o sertão, mas caminhar na direção de uma conceituação em aberto, começemos nossa meditação sobre o sertão, sobre o grande sertão de nosso Riobaldo-velho, a partir de um atributo-chave: o *movimento*.

Neste sentido iniciemos nosso percurso junto com Platão, quando este reflete sobre a alma em seu famoso diálogo *Fedro*:

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

Porém fazer pensar Platão junto com Riobaldo mais profana do que consagra o filósofo grego. Isto porque a travessia do jagunço revela que o movimento autônomo (e agora já estamos pensando numa outra espécie de movimento que não a que certamente foi cogitada pelo grego) não é algo dado *per si* à alma, mas um elemento que se é conquistado através da briga, da luta. A travessia apresentada em *Fedro* é a de uma corrida num percurso estreito e com ponto de chegada definido: acima de nós haveria uma verdade, que por ser *a* verdade definitiva revela todas as “opiniões” terrenas em sua falsidade. Devido à existência de um destino claro e independente de nós, apenas um caminho sobraria-nos como possível, apenas uma única seqüência de degraus nos levaria até Beatriz; daí a necessidade da prudência, da temperança que mantêm a vigilância e impede o homem de se desviar do único caminho traçado pela ordenação do cosmos. O conflito e a dor surgem em ser a alma humana menos estreita que o caminho: pois para um único percurso dois são os cavalos a conduzir a parrelha da alma, um de boa e outro de má raça, lutando entre si por cada um desejar assumir direções diversas; sobram passos. Chegar ao banquete é uma luta enfrentada com o chicote da repreensão, pois o caminho verdadeiro apenas o cavalo da razão conhece,

e ele somente pode ser trilhado se os impulsos do desejo forem fustigados até que sejam completamente domados.

Para Riobaldo, há um modo correto de conduzir a vida, contudo ele está longe de ser um denominador comum a todas as pessoas, cada uma possui sua própria pauta dentro do teatro que é a vida.

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

Um significado acompanha cada ação, cada ato possui o seu sentido no redemunho da vida. No entanto age-se sem que se saiba o porquê das ações, e isto é o perigoso do viver, porque o não saber engendra as suspeitas do falso, do erro. Em sua epiderme o viver é uma doidera sob os mandos e desmandos do diabo, onde “matam só para ver alguém fazer careta” (Rosa 2001:28); mas por detrás das aparências palpitam verdades, sentidos que são vividos antes de serem sabidos. A vida possui roteiro, apesar de que nunca o teremos escrito em papel diante de nossos olhos. Enquanto se age, a única coisa que nos cabe é preencher os segundos imediatos da vida com o corpo de nossas ações, no *vivível*; enquanto se pensa, pode-se somente adivinhar nosso roteiro a partir de sua reescritura pela memória, pelo relato, no *achável*. Nunca poderemos descobrir o que habita no encoberto do mistério de nossas vidas, porém podemos organizar nossas ações dentro de blocos que satisfaçam nossa ânsia de significados: “queria entender do medo e da coragem, da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder. O que induz a gente para más ações estranhas, é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe!” (Rosa 2001:116).

Cada pessoa é a sua verdade, cada um é uma verdade. Daí a verdade não poder ser achada, recebida, dada ou vendida; ela não existe enquanto não for vivida, enquanto não for conquistada. O viver não é o seguir uma pauta determinada, mas determinar uma pauta enquanto se vive, “porque aprender-a-viver é que é o viver, mesmo” (Rosa 2001:601). Contudo, num mundo onde o principal aluno é o próprio professor, aprender não é fácil, pois não se sabe exatamente o que deve ser aprendido; viver é um penoso exercício da vontade cujo objetivo único é caminhar à procura de um sentido, de um objetivo que não se sabe, “ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas” (Rosa 2001:116), tal como Sô Candelário, invejado por ter um propósito definido em sua travessia: vencer a doença pela morte. O grande sertão é um mundo em dissolução, cujo conjunto de códigos morais estão sendo incendiados diante do Riobaldo-actante junto com a casa de Medeiro Vaz; “Tempos foram, os costumes demudaram” (Rosa 2001:41). Cada um agora se encontra “solto, por si, cidadão” (ROSA, 2001:26) sem normas definidas, sem uma ética comum, mas cada um com sua própria ética, onde “cada um o que quer aprova” (Rosa 2001:24): “Afirmo ao senhor, do que vivi: o mais difícil não é um ser bom e proceder honesto; dificultoso, mesmo, é um saber definido o que quer, e ter o poder de ir até no rabo da palavra” (Rosa 2001:190). Na falta de um norte definido, achável, dizível, o objetivo do homem passa a ser, na intuição, o objetivo primordial, comum a todos, mas diferente em cada um que o realiza: *ser*, simplesmente, independente de qualquer predicativo.

II

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

Cavalos, decerto, pois a pé não se chega muito longe, mas quem lhes determina a direção? Forças que nos empurram/puxam para lados

contrários, porque o prosseguir da vida não é em reta estreita, mas em aberto funil invertido, já que o caminho de cada um, sua verdade, é tão largo quanto as clareiras que sua alma for capaz de abrir nas brenhas de “una selva oscura” (Dante 2005:30). Ao contrário do que Platão pôde imaginar, o destino do homem não deve estar subordinado a nada que não venha dele próprio; mas dele não enquanto Homem, enquanto pertencente à Humanidade, mas enquanto indivíduo, único; pois se cada um, como diria Max Stirner (1907) é homem, também é muitas outras coisas. Homem, Humanidade, nada mais são do que abstrações, conceitos que tanto irmanam várias pessoas dentro de uma comunidade imaginada quanto exclui todas elas na medida em que passam a serem encaradas em sua individualidade:

That we are men is the slightest thing about us, and has significance only in so far as it is one of our *qualities*, *i.e.* our property. I am indeed among other things a man, as I am, *e.g.*, a living being, therefore an animal, or a European, a Berliner, and the like; but he who chose to have regard for me only as a man, or as a Berliner, would pay me a regard that would be very unimportant to me. And wherefore? Because he would have regard only in one of my *qualities*, not for *me*¹ (Stirner 1907:227).

Atingir a consciência de que se é mais do que qualquer adjetivação possível implica reconhecer que o homem somente pode ter ciência das possibilidades de sua natureza à medida que vai além das represas que estancam seu espírito, quaisquer que elas sejam, seja uma religião, filosofia ou nacionalidade. O destino do homem é ser mais do que suas classificações, ser mais do que ele mesmo, como pôde perceber Ortega y Gasset: “Minha alma é oriunda de pais conhecidos: não sou apenas mediterrâneo. Não estou disposto a confinar-me no rincão de mim

¹ Que nós somos homens é o que menos importa sobre nós, e possui importância apenas na medida em que isto é uma de nossas qualidades, nossa propriedade. Eu de fato dentre outras coisas sou um homem, assim como eu sou, por exemplo, um ser vivo, e portanto um animal, ou um europeu, um berlinense, e etc.; mas aquele que escolhe considerar-me apenas enquanto um homem, ou enquanto um berlinense, prestaria-me uma consideração que me seria muito insignificante. E por que? Porque ele estaria considerando apenas uma de minhas *qualidades*, não *eu mesmo*.

mesmo. Reclamo a herança toda, para que meu coração não se sinta miserável” (Gasset 1967:105); ou como bem expressou o próprio Riobaldo: “Eu sou de onde eu nasci. Sou de outros lugares” (Rosa 2001:306).

William Blake, em *The Marriage of heaven and hell*, diferentemente de Platão, não estava interessado no homem limitado em função de uma essência, mas no homem total, que não sacrifica nenhuma das partes contrárias de sua natureza com o chicote da prudência, mas que explora todas as suas possibilidades ao máximo do limite, para além dos limites: “Without contraries is no progression. Attraction and repulsion, reason and energy, love and hate, are necessary to human existence”² (Blake 1996:74). O movimento da alma também é entendido como uma resultante de duas forças contrárias, contudo a relação entre elas passa a ser encarada de maneira bem diversa. Os dois cavalos que regem o dinamismo do homem são colocados como *razão* e *energia*, que travariam não um conflito destrutivo, onde um vence ao aniquilar o outro, mas uma disputa amigável, onde uma relação de interdependência essencial é estabelecida. Razão e energia seriam princípios de onde partiriam as noções de bem e mal, normalmente adotadas por pessoas regidas por um estrito código moral: “Good is the passive that obeys reason, Evil is the active springing from energy”³ (Blake 1996). A energia é o corpo; a razão o espírito, a alma. Contudo, ao contrário do que os moralistas normalmente poderiam pensar, o corpo não possui uma natureza à parte da alma, mas é “a portion of soul discerned by the five senses”⁴ (Blake 1996:75).

Para a poesia do inglês, o mundo sensível é um mundo de restrição, mas uma restrição não devido ao fato de não conseguirmos apreender uma verdade espiritual final e absoluta no reverso das coisas, mas devido ao fato de estarmos circunscritos a determinadas formas de pensamento que nos impede uma *percepção criativa* do mundo. Em *Auguries of Innocence* Blake diz: “We are led to believe a lie/ when we see not thro the eye”⁵ (Blake 1996:176). *The marriage of heaven and hell*

² Sem contrários não há progressão. Atração e repulsão, razão e energia, amor e ódio, são necessário para a existência humana.

³ Bem é a energia passiva que obedece à razão, Mal é o ativo jorrando da energia.

⁴ Uma porção da alma discernida pelos cinco sentidos.

⁵ Somos levados a acreditar em uma mentra/ quando não vemos através do olho.

é uma apologia à energia — ou a Bíblia da energia, como chamou Harold Bloom (1974), já que propõe uma leitura infernal do texto sagrado — um chamado à força criativa que obriga a razão a alargar suas fronteiras de modo a ampliar a natureza do ser humano. Ver não *com* o olho, mas *através* dele, implica a formação de uma imagem que não parte de fora para dentro, mas de dentro para fora, numa atividade criadora de uma realidade a partir do que é visto. A verdade possui uma natureza poética, completamente independente de qualquer legislação filosófica; ela é uma elaboração negociada com a energia da imaginação, continuamente criada e recriada à medida que os horizontes perceptivos são alargados. A poesia, como diz Paul Valéry (2006:131), “on l’a purgée des *idoles* de toute espèce et des illusions réalistes; de l’équivoque possible entre le langage de la ‘verité’ et le langage de la ‘création’, etc.”. A razão, sua contraparte, é algo que vem a *posteriori*, para definir, ordenar e sistematizar os novos limites estabelecidos: “What is now proved was once only imagined. Everything possible to be believed is an image of the truth”⁶ (Blake 1996:77).

A realidade específica do sertanejo Riobaldo é um constante dobrar-desdobrar sobre sua própria dobradura, tendo como ponto de apoio o plano do código cultural de sua comunidade. As realidades oriundas da força da vontade e da imaginação do narrador são tão concretas quanto o rifle que ele maneja, porque “Se sonha, já se fez [...] Sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar” (Rosa 2001:41). Surge então a necessidade de superar o imediatismo do mundo sensível por intermédio de uma expansão dos organismos de percepção para que a realidade que de fato está em jogo seja atingida: “O senhor imaginalmente percebe?” (Rosa 2001:64). Prova disso é a própria existência de Satã, comparada à de uma cachoeira: “O senhor vê: existe cachoeira; e pois? Mas cachoeira é barranco de chão, e água se caindo por ele, retombando; o senhor consome essa água, ou desfaz o barranco, sobra cachoeira alguma? Viver é muito perigoso ...” (Rosa 2001:26). A palavra *cachoeira*, tal como a palavra *diabo*, é um significante que não possui referência material, mas constitui-se como

⁶ O que agora é provado antes foi apenas imaginado. Qualquer coisa possível de ser acreditada é uma imagem da verdade.

uma abstração imaginada a partir da solidez da realidade. Ela não é nem o barranco nem a água, mas afirma sua presença no plano abstrato do homem, influenciando sua vida tanto quanto a água em que se banha ou o chão que lhe serve de apoio. Da mesma maneira é o diabo, que não pode ser encontrado “solto por si, cidadão” (Rosa 2001:26), mas que pode ser deduzido a partir dos fatos que a realidade apresenta, como os casos de Aleixo, Pedro Pindó e de Maria Mutema. Para Blake, a realidade depende menos de seus dados externos do que do ponto de referência assumido por um dado observador; cada fato pode ser negociado em dois significados diversos, um divino e outro infernal. O exemplo dado é a da queda do homem, que em *Paradise Lost* tem o governador da razão, o agente divino, na figura do Messias; já no *Livro de Jó* o mesmo messias, o que restringe o homem impondo-lhe limites em nome da divindade, é encenado por Satã, “for this history has been adopted by both parties”⁷ (Blake 1996:75). Da mesma maneira as histórias de Pedro Pindó, Aleixo e de Maria Mutema são reversíveis, tudo depende da perspectiva adotada. As personagens podem tanto serem encaradas como agentes demoníacos em suas maldades ou como peões de uma razão divina, cujas provações não passariam de um percurso necessário à iluminação superior. Os pais do menino Vâltei podem tanto estarem impondo limites aos tortos da vida, ao “trem do diabo” (Rosa 2001:27), como estarem exercitando sua crueldade num mártir inocente. O grande sertão é um campo de batalha de significados, onde realidades são dissolvidas e recriadas pela força imaginativa: “O senhor ache e não ache. Tudo é e não é...” (Rosa 2001:27), diz o narrador, que facilmente se reconheceria em diversos aforismos de Blake (1996:78), “Truth can never be told so as to be understood, and not be believed”⁸, pois para ele a verdade é menos verificável do que testável: “Se creio? Acho proseável.” (Rosa 2001: 65).

Sendo a verdade algo a ser continuamente re-elaborado, a oposição fundamental passa a ser não entre Deus e Satã, ou entre bem e mal, mas entre *dinamismo* e *estaticidade*; entre a força *prolífica* do desejo, que continuamente preenche o mundo de novos movimentos e novas verdades; e a razão *devoradora* da repressão, acorrentadora das

⁷ Pois esta história foi adotada por ambas as partes.

⁸ A verdade nunca pode ser dita de forma a ser entendida e não acreditada.

produções de seu companheiro numa ordem estática. A lógica blakeana é a de uma dialética sem síntese, pois “the Prolific would cease to be prolific unless the devourer as a sea received the excess of his delights”⁹ (Blake 1996:81); a “opposition is true friendship” (Blake 1996:83), e o único pecado possível seria tentar separar os dois elementos contrários da natureza humana.

Em outro de seus provérbios lê-se: “Where Man is not, Nature is barren”¹⁰ (Blake 1996:78). A natureza do homem, seu destino, é a criação, a cultura; ele menos é elaborado pelo mundo do que elabora o mundo através do ato movido pelo desejo. A natureza se apresenta como um estado de coisas em si inicial e estático que deve ser superada pela transformação da ação criativa. Mas tão logo este estágio inicial é superado, a ação racional impõe novos limites, naturalizando o novo estado de coisas num novo paradigma estático. Ante esta nova situação, cabe ao homem subordinar-se a esta nova ordenação do mundo ou continuar a dar-lhe movimento de acordo com a sua vontade individual, re-elaborando a cultura de modo a impedir que sua natureza defina na estagnação, na esterilidade, porque “he who desires but acts not breeds pestilence”¹¹ (Blake 1996:76). É pelo desejo e pela força da vontade que o homem se faz cada vez mais homem, cada vez mais super-homem, porque toda a sua miséria e mediocridade devem-se unicamente à incapacidade ou à impossibilidade circunstancial de reconhecer em si mesmo uma natureza divina. Alargar os limites de sua humanidade implica se reconhecer maior do que de qualquer estado de coisas em si, de quaisquer *usos* e *costumes*, e possuir a energia necessária para forçar a realidade de seus arredores de acordo com seus desejos. Ser humano, portanto, importa menos do que ser um indivíduo; e o indivíduo em si, enquanto único e inominável, é sempre um revolucionário ante qualquer *status*.

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

⁹ O Prolífico cessaria de ser prolífico se o devorador como um oceano não recebesse o excesso de seus deleites.

¹⁰ Onde o Homem não está, a Natureza é estéril

¹¹ Aquele que deseja, ms não age, gera pestilência.

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

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

He replied: 'All poets believe that it does, and in ages of imagination the firm persuasion removed mountains; but many are not capable of a firm persuasion in anything'¹² (Blake 1996:79).

Aqueles que sacrificam seu desejo em nome de um ideal de verdade, em nome do sagrado, permanecem numa sub-humanidade, no sentido de que são apenas uma sombra de suas potencialidades, apenas um vazio assombrado por uma espera que nunca termina: "those who restrain desire do so because theirs is so weak enough to be restrained; and the restrainer, or reason, usurps its place and governs the unwilling./ And being restrained it by degrees becomes passive, till it is only the shadow of desire"¹³ (Blake 1996:75). Os de desejo fraco e restrito são incapazes de reconhecerem que toda a verdade pode vir de sua própria potência. Como consequência eles não apenas se autocondenam a uma imobilidade permeada de questionamentos e hesitações, num vai-e-vem em ruas "that follow like a tedious argument/ of insidious intent"¹⁴ (Eliot 2004:49), mas também abrem espaço para a tirania de sua individualidade pela sujeição de sua vontade à vontade dos mais fortes e de suas verdades.

¹² 'Eu não vi nem escutei Deus algum, numa percepção orgânica finita; contudo meus sentidos descobriram o infinito em tudo, e eu fiquei então persuadido, e permaneci convicto, de que a voz da honesta indignação é a voz de Deus, eu não me preocupei com as conseqüências e escrevi'. /Então eu perguntei: 'Uma firme persuasão que uma coisa é assim, faz ela ser assim?' /Ele respondeu: 'Todos os poetas acreditam que sim, e em tempos de imaginação a firme persuasão removeu montanhas; porém muitos não são capazes de uma firme persuasão em nada'.

¹³ Aqueles que restringem o desejo assim o fazem porque o deles é fraco o suficiente para ser restringido; e o controlador, ou razão, usurpa o seu lugar e governa o relutante. /E sendo gradativamente restringido ele se torna passivo, até que ele seja apenas a sombra do desejo.

¹⁴ Que seguem como um tedioso argumento/ de insidioso intento.

As pessoas, então, são divididas por Blake em duas categorias: aquelas que preenchem o mundo sensível com novas verdades, alargando o mundo pela energia do desejo; e aquelas que, por incapacidade em reconhecer a potência de sua energia, permite que ela seja submetida e escravizada pela razão, que em certo sentido nada mais é do que a vontade de terceiros. No primeiro grupo Blake coloca, os poetas, os profetas, os revolucionários, os demônios; no segundo os filósofos, os religiosos, os reacionários, os anjos. Nos provérbios do inferno fala-se no sábio e no tolo; os primeiros, seguidores dos deleites da energia, são caracterizados por animais que denotam poder e violência, tais como a águia, o leão e o tigre; os segundos, escravos dos *mind forged manacles*¹⁵ de seu famoso poema *London*, por animais de pequeno porte, que denotam fraqueza e obediência, como o corvo, o cavalo e a ovelha. E como “The tigers of wrath are wiser than the horses of instruction”, “the rat, the mouse, the fox, the rabbit, watch the roots. The lion, the tiger, the horse, the elephant, watch the fruits”¹⁶ (Blake 1996:77).

De forma bem semelhante, encontramos em *Grande Sertão: Veredas* os homens divididos em uma hierarquia evolutiva. Numa ponta extrema teríamos os índios, na outra o interlocutor, o indivíduo urbano. Isto porque o natural do homem é movimentar-se na passagem da *natura* à *cultura*. Como um Rousseau de ponta-cabeça, *Grande Sertão* postula que quanto mais próximo da natureza, mais estéril o homem se encontra, e o primitivismo material é apenas um reflexo de um primitivismo humano. Ao passo que a cultura livra-se de Satã com sua “carta de doutor”, o “povo prascóvio” (Rosa 2001:23) ainda o vê em toda parte, e a natureza mais primitiva o possui entranhado na carne: “quem tem mais dose de demo em si é índio, qualquer raça de bugre” (Rosa 2001:38). A natureza é a primeira forma de imposição por onde o homem encontra-se subordinado; enquanto ligado a ela ele somente pode ser capaz de maldades inconscientes, pois ainda não conseguiu se distanciar suficientemente de sua natureza animal:

¹⁵ Os grilhões mentais. Numa tradução livre da quadra em que o verso aparece: *Em cada lamento de cada homem,/ Em cada infantil choro de medo,/ Em cada voz, em cada condenação,/ Os grilhões mentais escuto.*

¹⁶ Os tigres da cólera são mais sábios que os cavalos da instrução, o rato, o camundongo, a raposa, o coelho, olham as raízes. O leão, o tigre, o cavalo, o elefante, olham as frutas.

Raça daqueles homens era diverseada distante, cujos modos e usos, mal ensinada. Esses, mesmo no trivial, tinham capacidade de um ódio tão grosso, de muito alcance, que não custava quase que esforço nenhum deles; e isso com os poderes da pobreza inteira e apartada; e de como assim estavam menos arredados dos bichos do que nós mesmos estamos: porque nenhuma má arte do demônio regedor eles nem divulgavam (Rosa 2001:404).

A imagem do diabo se apresenta como uma criação imaginativa elaborada pelo homem para entender e animar uma parte concreta de sua natureza que até então permanecia insignificante e incompreendida: os seus crespos. Transferindo esta parte para uma entidade abstrata, atualiza-se a idéia de homem e, simultaneamente, a de não-homem. O homem se transforma no homem não-demoníaco, no homem que represa seus impulsos de forma a se manter afastado dos elementos que passaram a ser associados à figura de Satã, ao inumano. Nasce então um novo condicionamento ético e moral, que já é o resultado do trabalho do impulso racional para estabilizar e codificar o que antes fora uma imaginação criativa num modo de ser e agir. O homem agora passa a ser escravizado não mais pela natureza, mas por suas próprias idéias, enxergando o mundo de acordo com noções pré-estabelecidas que a esta altura já são tidas como naturais, pois suplantaram o espaço antes ocupado por seu mundo primitivo. Qualquer um que escape da nova abstração já assimilada pelo código cultural comum passa a ser entendido como “criminoso”, “louco” ou “herege”; pois “prisons are built with stones of law, brothels with bricks of religion”¹⁷ (Blake 1996:76). Temos então o “povo prascóvio”, que se limita a caminhar dentro dos limites do já-estabelecido e que condena qualquer um que tenha a ousadia de ultrapassar os limites tidos como sagrados. Riobaldo se apresenta como um modelo de homem que busca ir mais longe do que o seu código cultural permite, procurando pensar por si mesmo — “No bird soars too high, if he soars with his own wings”¹⁸ (Blake 1996:76) — e livrar-se das correntes da consciência; da crença no diabo: “Como é de são efeito, ajudo com o meu querer acreditar. Mas nem sempre posso. O

¹⁷ Prisões são construídas com as pedras da lei, bordéis com os tijolos da religião.

¹⁸ Nenhum pássaro voa alto demais, se ele voa com suas próprias asas.

senhor saiba: eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Divêrjo de todo o mundo... Eu quase nada não sei. Mas desconfio de muita coisa" (Rosa 2001:31).

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

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

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

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

bandos bons de valentões repartiram fim, muito do que foi jagunço, por ai pena, pede esmola” (Rosa 2001:42). Devido a esta dependência, o movimento do jagunço é apenas um disfarce para a sua inércia, pois sua travessia é sem um além nem depois: “aonde é que jagunço ia? À vã, à vã” (Rosa 2001:463); sua coragem, apenas uma inconsciência do perigo: “tudo receei, eles não pensavam” (Rosa 2001:374).

III

Se *Grande Sertão: Veredas* não fosse um livro avesso a qualquer classificação, ele de certo modo poderia ser entendido como o que os europeus uma vez chamaram *romance de aprendizagem*. Isto porque sua matéria é a de um trajeto de amadurecimento, onde o percurso de seu narrador pode ser entendido como o de uma transformação que passa por diversos pontos: da ignorância à revelação, da inocência à experiência, da reverência à profanação, da estaticidade à mobilidade. Contudo, no trajeto de Riobaldo, a passagem talvez mais relevante seja a que parte da *submissão* à *soberania*; e neste caso isto significa o mesmo que falar em uma passagem do *coletivo* ao *individual*. No entanto este trajeto não é percorrido pelo movimento de uma linha retilínea, mas se dá num constante vai-e-vem “em seu começar e descomeçar dos vôos e pousação” (Rosa 2001:159), já que “improvement make straight roads, but the crooked roads without improvement are roads of the genius”¹⁹ (Blake 1996:78).

Ao se encontrar na sala de espera de seu médico, avizinhado com o Jazevedão, Riobaldo se depara com uma situação que irá se repetir durante vários momentos do romance. O poder intimidador da autoridade do delegado é sentido de imediato por Riobaldo, que fica desconfortável mesmo sem o policial sequer ter lhe dirigido o olhar. Enquanto Jazevedão remexia uma papelada um fato se dá: “Uma hora, uma daquelas laudas caiu — eu me abaixei depressa, sei lá mesmo por quê, não quis, não pensei — até hoje crio vergonha disso — apanhei o papel do chão, e entreguei a ele. Daí digo: eu tive mais raiva. Porque fiz

¹⁹ O calçamento faz estradas retas, mas as estradas retorcidas sem calçamento são as estradas do gênio.

aquilo; mas aí já estava feito” (Rosa 2001:34). “Sertão é onde manda quem é mais forte” (Rosa 2001:35), diz o narrador mais adiante; mas essa força de mando nada tem a ver com força física, e sim com uma força de espírito, de presença. Ser senhor no sertão representa, sobretudo, a liberdade de agir conforme a sua própria vontade e a soberania para fazer com que os outros se tornem escravos de seus desejos. Ser fraco significa não possuir vontade que possa ser contraposta à dos mais fortes ou não possuir força suficiente que contenha o impulso involuntário que obriga o agir em discordância com sua própria vontade: “eu tinha que obedecer a ele, fazer o que ele mandasse. Mandava matar. Meu querer não correspondia ali, por conta nenhuma. Eu nem conhecia aqueles inimigos, tinha raiva nenhuma deles” (Rosa 2001:223).

Riobaldo passa por diversos senhores: Diadorim, Zé Bebelo, Hermógenes, Medeiro Vaz. Os chefes podem ser considerados o que Schopenhauer chamou de *graus elevados de objetivação da vontade*. Para o filósofo, o mundo é a manifestação de uma *única e mesma Vontade* em graus diversos nas coisas particulares. Quanto mais elevado o grau que a Vontade se manifesta em algo, maior é a perfeição com que este algo expressa a natureza de sua espécie. A hierarquia estabelecida entre catrumanos, jagunços, chefes e indivíduo urbano se apresenta com uma escala evolutiva onde a Vontade essencial progressivamente torna a espécie humana mais exuberante. As Idéias superiores surgem do conflito entre fenômenos mais baixos da Vontade, elas os subordinam de forma a atingir uma maior elevação: “Portanto, do conflito entre fenômenos mais baixos resultam os mais elevados, que devoram a todos, porém efetivando o esforço de todos em grau mais elevado. — Por isso vale a lei: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*”²⁰ (Schopenhauer 2005:209). Os chefes conquistam seu poder pela sujeição e assimilação da vontade dos jagunços em sua própria vontade. Os jagunços querem o que querem seus superiores, já que assumiram a postura da *reverência*, elevando seus chefes e suas verdades à esfera do *sagrado*. O sagrado é a natureza de tudo que não pode ser tocado, reproduzido, alterado; é sempre algo que me é distante pelo qual eu assumo uma posição submissa. “Before the sacred, people lose all sense

²⁰ “A serpente precisa devorar outra serpente para se tornar dragão.”

of power and all confidence; they occupy a *powerless* and *humble* attitude toward it. And yet no thing is sacred of itself, but by my *declaring it sacred*, by my declaration, my judgment, my bending my knee; in short, by my – conscience.²¹” (Stirner 1907:92) (grifos do autor). A reverência, nos diz o filósofo alemão um pouco mais adiante, é uma espécie de submissão diferente da do medo. Aquele que me sujeita pela imposição do medo nunca conseguirá seu objetivo por completo, pois sempre persistirá a mim a vontade de liberdade pela superação de meu opressor. Na reverência, ao invés de temer, eu honro aquilo que me submete; por isso o sagrado impõe a forma de submissão mais violenta, pois conquista minha própria vontade e desejo.

O sagrado exige a crença cega de seu reverenciador. Riobaldo, contudo, diferentemente dos jagunços, consegue conservar em si um germe de vontade suficiente para alimentar a energia de sua indignação, ele destaca-se de seus companheiros por nem sempre conseguir anular-se completamente em prol da verdade de seus chefes; quando ela balança diante da testagem dos momentos críticos surge a primeira profanação: a dúvida. A dúvida é uma espécie de rachadura que o adorador pratica na superfície de seu ídolo, abrindo a fresta por onde se instila a heresia. Exemplos desta situação ocorre quando Riobaldo passa a desconfiar da traição de Zé Bebelo na casa dos Tucanos e da loucura de Medeiro Vaz durante a travessia do *Liso do Sussuarão*: “Medeiro Vaz estava demente, sempre existido doidante, só agora pior, se destapava – era o que eu tinha rompência de gritar. E os outros, companheiros, que é que os outros pensavam? Sei? De certo nada e nove — iam como o costume — sertanejos tão sofridos. Jagunço é homem já meio desistido por si ...” (Rosa 2001:67). Ao contrário dos jagunços, que desistem deles mesmos em função de uma vontade mais forte, Riobaldo ousa com a dúvida: a dúvida demonstra a não completa submissão do indivíduo ante uma verdade que se pretende maior do que ele; ela aparece como um ato da vontade que coloca a integridade do *eu* acima do movimento da coletividade.

²¹ Ante o sagrado, as pessoas perdem todo o senso de poder e toda a confiança; elas prestam uma atitude *impotente* e *humilde* diante dele. E ainda nada é sagrado por si mesmo, mas somente *quando eu o declaro como sagrado*. Pela minha declaração, meu julgamento, pelo meu dobrar de joelho; enfim, pela minha consciência.

Maior do que o poder individual de cada chefe é a imposição dos *usos*, dos *costumes*, dos quais os chefes acabam sendo nada mais do que suas representações encarnadas. Os costumes configuram-se como uma corrente poderosa que arrasta os indivíduos a cometerem atos que não são alimentados pelos seus próprios desejos, retirando-lhes toda a autonomia na condução de suas próprias vidas. É pelo poder dos costumes que se mata e se morre; ele não só represa a evolução da pessoa enquanto indivíduo, mas ainda é capaz de fazê-la involuir em graus inferiores da Vontade, moldando à faca os dentes em forma de presas animais, pois “são os gostos ... [...] tudo nesta vida são gostos” (Rosa 2001:181). Cada instituição, cada grupo de pessoas, possui seu próprio conjunto de códigos culturais e os usos específicos para eles, pois é sobre eles que o grupo se sustenta, é por eles que as pessoas se reconhecem como pertencentes ao mesmo grupo. O grupo somente pode existir sobre o fundamento da crença e do juramento (mesmo que velado) de cada um de seus integrantes para com seus códigos; duvidar ou proceder de maneira inadequada aos usos do grupo já lhe faz um desertor, um criminoso, um herege. O benefício do grupo é a segurança que ele oferece ao retirar todo o peso da responsabilidade que é viver das costas do indivíduo. Contudo o preço é pago às custas do sacrifício de sua própria vontade, pois a segurança somente é mantida enquanto se permanece dentro dos limites impostos à liberdade individual. Basta apenas as pessoas estarem juntas para que elas se homogeneizem numa mesma forma de agir, pensar, ser: sujeitar-se a determinados costumes significa anular-se enquanto indivíduo em prol de uma verdade que está acima de você, na forma de um código ético, moral, religioso:

Aquilo, era uma gente. Ali eu estava no entremeio deles, esse negócio. Não carecia de calcular o avante de minha vida, a qual era aquela. Saísse dali, tudo virava obrigação minha trançada estreita, de cor para a morte. Homem foi feito para o sozinho? Foi. Mas eu não sabia. Saísse de lá, eu não tinha contrafim. Com tantos, com eles, gente vivendo sorte, se cumpria o grosso de uma regra, por termo havia de vir um ganho; como não havia de ter desfecho geral? Por que era que todos ficavam ali, por paz e por guerra, e não se desmanchava o bando, não queriam ir embora? Reflita o senhor nisso, que foi o que depois entendi vasto (Rosa 2001:202).

O grupo organiza-se de forma análoga ao Estado, pois, da mesma forma que este, os usos do grupo configuram uma espécie de legislação. No epicentro do estado-jagunço encontra-se Joca Ramiro, que atua como a figura paterna da lei, exercendo sua influência com tanta soberania que atinge a onipresença e beira à onipotência. Chefe-maior, ele é a origem dos outros chefes e o ocupante da mais alta esfera do sagrado, pois é o sagrado por excelência: “Joca Ramiro era um imperador em três alturas! Joca Ramiro sabia o se ser, governava; nem o nome dele não se podia atôa se babujar” (Rosa 2001:195). Toda a loucura, toda doidera, que faz parecer que as pessoas atravessam cegas o sertão, matando, roubando, estuprando, provêm do modo de vida jagunço, que é alimentado pela potência de Joca Ramiro, pois ela é tamanha que sua vontade acaba por estruturar “o sobregoverno de Joca Ramiro” (Rosa 2001:290), que funciona como uma *vontade de estado*, no sentido emprestado por Stirner (1907:255):

For the State it is indispensable that nobody have an *own will*; if one had, the State would have to exclude (lock up, banish, etc.) this one; if all had, they would get away with the State. The State is not thinkable without lordship and servitude (subjection); for the State must will to be the lord of all that it embraces, and this is called the “will of the State.”²²

Ao fazer sua primeira tocaia ao lado do Hermógenes, Riobaldo é acometido pela angústia ao se perceber matando pessoas que sequer conhecia. Diante do conflito daquela irracionalidade e do temor de ver sua vontade guiada pelo Hermógenes, Riobaldo enxerga o porquê daquela situação: “O que tivesse que ser, somente sendo. Não era nem o Hermógenes, era um estado de lei, nem dele não era, eu cumpria, todos cumpriam” (Rosa 2001:225). Joca Ramiro é este estado de lei que escraviza os indivíduos e planifica-os numa mesma identidade coletiva, sujeitando suas vontades e obrigando-os às más ações estranhas: “Eu era

²² Para o Estado é indispensável que ninguém possua uma *vontade própria*; se alguém possuísse, o Estado teria que excluí-la (prendê-la, bani-la, etc.); se todos possuíssem, eles derrubariam o Estado. O Estado não é pensável sem mando e servidão (sujeição), pois o Estado deve ser o senhor de tudo que ele abraça, e isto é chamado de “vontade do Estado”.

feito um soldado, obedecia à regra alta. [...] Mas Joca Ramiro parava longe, era feito uma lei, uma lei determinada. Pensei nele só, forte. Pensando: — ‘Joca Ramiro! Joca Ramiro! Joca Ramiro!’” (Rosa 2001:218).

No entanto a força da lei e dos costumes não é exercida por um vetor unilateral, pois a *vontade de estado* se encontra em dependência das vontades menores para fazer-se concreta; no reverso de sua moeda há aquelas vontades individuais que, por inconscientemente reconhecerem-se frágeis, admitem a servidão abrindo mão da soberania de seus desejos em prol do terreno seguro do grupo. É por se dar nesta interdependência que por ocasiões esta relação pode encontrar seus ruídos. Isto porque o trivial somente pode fazer-se comum pela suposição do estranho, do diferente; e em meio à massa comum sempre ocorrerá uma energia entrópica que, inquieta, agita os cotovelos em seus vizinhos por haver conseguido se incomodar com os empurrões da turba. Cansados de unicamente mexer seus braços, as individualidades fortes levantam seus olhos para depois do imediato de forma a conceber o estranho, a diferença. Se antes dividimos os homens entre jagunços e líderes, neste ponto podemos fazer um novo corte, desta vez entre os líderes, dividindo-os entre *heróis* e *vilões*. Dentre os homens fortes, dentre os que escolheram não se nivelarem ao uso comum, encontramos dois tipos de indivíduos: aqueles que mantêm sua posição de soberania pela manutenção da estrutura vigente de poder, e aqueles que tentam ir de encontro ao *status quo* de sua comunidade em nome de uma visão mais larga do mundo. O *heroísmo* é a propriedade daquele que se recusa ao sacrifício de sua própria vontade no esforço para se libertar do nível ordinário do mundo; daquele que busca na fonte de energia de seu próprio desejo o impulso para cruzar os limites do real e ver o mundo conforme seus próprios olhos, conforme sua própria verdade. A *vilania* enxerga o herói em sua empresa no inacreditável e tenta agarrar-lhe os braços, abaixar-lhe a cabeça, mostrar como a teologia comprova que ele acredita numa mentira. A vilania, enfim, percebendo a impossibilidade de retirar o herói de seu caminho invisível, ergue-lhe barras, inventa-lhe os nomes crime e heresia para após exilar aquele que já estava longe e certo das pedras que estavam à sua espera. Estando com “meio corpo fora da realidade” (Gasset 1967:164), os heróis, para o espanhol (1967:156):

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

O herói é um ser *e* não ser, pois ao mesmo tempo em que deseja uma realidade outra, imaginada, ele mesmo é uma consequência da realidade do uso comum. É neste ponto limite de choque que se encontra a dor, a culpa e o conflito, que nada mais fazem do que atestar a irrealidade de seus desejos, mas que ao mesmo tempo comprova a grandiosidade do papel heróico, pois o grandioso não se encontra tanto no cumprimento de objetivos quanto na busca daquilo que ainda *não é*. Quando os valores da comunidade já não mais satisfazem genuinamente o coração humano, e a sociedade já dirige o seu olhar para o caminho de sua dissolução, cabe ao herói de um “mundo à revelia” (Rosa 2001:271) a vanguarda de novos tempos. O herói, portanto, sempre será o herege, o criminoso, o demoníaco, porque é dele a tarefa de inversão dos significados, ele é o que “veio para desnortear, desencaminhar os sertanejos de seu costume velho de lei...” (Rosa 2001:276).

Neste sentido poderíamos pensar de imediato em Zé Bebelo. De fato ele é a primeira personagem do livro que apresenta as características heróicas que estamos discutindo. Zé Bebelo é o chefe por natureza, que “pela sua vontade dele, simples” (Rosa 2001:145) domina a realidade e as pessoas que caem dentro de seu raio de influência. Ele é o chefe de uma nova ordem, um líder revolucionário que chega “por ordem e desordem” (Rosa 2001:105) para se contrapor à estrutura de poder do sobregoverno de Joca Ramiro e a toda a tradição que ele representa. Por isso ele é o criminoso, o réu, que é julgado e punido pela tradição que não se abala. Ao ser acusado de trair os costumes e de não pertencer à terra, Zé Bebelo exclama, com uma sabedoria blakeana, contra a mediocridade a que o homem se auto-condena ao insistir em permanecer

circunscrito nos mesmos caminhos de seus antepassados: “Sou do fogo? Sou do ar? Da terra é a minhoca — que galinha come e cata: esgravata!” (Rosa 2001:277); pois para ele o que vale é a energia dinâmica da vida que impulsiona o homem para novas verdades, pois sabe o que habita na imobilidade e na estagnação “Expect poison from the standig water”²³ (Blake 1996:77); diz Zé bebelo: “Velho é, o que já está de si desencaminhado. O velho valeu enquanto foi novo...” (Rosa 2001:276).

Riobaldo, diferentemente de Zé Bebelo, não nasceu chefe, pois, como já foi dito, a “matéria vertente” do livro é justamente a do seu aprendizado em direção à conquista de sua individualidade: “Ao que, naquele tempo, eu não sabia pensar com poder. Aprendendo eu estava? Não sabia pensar com poder, por isso matava” (Rosa 2001:362). Sua natureza é marcada pelo conflito que surge na oscilação entre a adequação no código cultural de sua terra e os impulsos que sua indignação alimenta contra esses mesmos códigos. Natureza cuja tensão foi bem expressa por Blake em um de seus provérbios: “The cistern contains; the fountain overflows”²⁴ (Blake 1996:77) e que se encontra refletida em seu próprio nome: rio (energia dinâmica da ação) x baldo (contenção da razão).

A busca da travessia é pela da ação; ação autônoma e incondicionada, oriunda de sua própria coragem, que para ganhar corpo deve superar a hesitação do medo. Mas coragem e medo neste sentido pouco tem a ver com os perigos das balas ou das armadilhas do deserto; a coragem que se carece ter é a de ir além dos limites de seu grupo, de atravessar a vida em todo o seu dinamismo, livre da segurança propiciada enquanto se permanece sob a tutela de chefes. O medo é o da culpa, culpa que transforma o herói em criminoso e os atos heróicos em erro. Culpa essa que não apenas é jogada pelo povo prascóvio da comunidade, mas pela parte prascóvia de si mesmo, pois se a metade *rio* do herói se mantém acima da realidade, sua metade *baldo* insiste em ter os pés firmados no chão, tentando puxar de volta a parte que quer se desprender, zumbindo-lhe *crime*, *pecado* e *culpa* em seu ouvido:

²³ Espere veneno da água parada.

²⁴ A cisterna contém, a fonte transborda.

Acho que eu não tinha conciso medo dos perigos: o que eu descosturava era o medo de errar — de ir cair na boca dos perigos por minha culpa. Hoje, sei: Medo meditado — foi isto. Medo de errar. Sempre tive. Medo de errar é que é minha paciência. Mal. O senhor fia? Pudesse tirar de si esse medo-de-errar, a gente estava salva. O senhor tece? Entenda meu figurado. Conforme lhe conto: será que eu mesmo já estava pegado do costume conjunto do ajagunçado? Será, sei. Gostar ou não gostar, isso é coisa diferente. O sinal é outro. Um ainda não é um: quando ainda faz parte com todos (Rosa 2001:201).

O que Riobaldo admira em Zé Bebelo é a sua coragem e o poder de sua determinação; daí reconhecer nele alguém ante cuja força o indivíduo deve curvar-se: “quem era que podia com a idéia daquele homem, quem era que se sustentava?” (Rosa 2001:349). Contudo Zé Bebelo não é o herói total da individualidade; ele nunca poderá, como um dia Joca Ramiro e um certo Urutu-Branco puderam, chegar num momento de sua vida e gritar, *ego sum qui sum!*²⁵; mas apenas *Eu sou o Estado!*; ou *Eu sou o deputado!* Isto porque o projeto de Zé Bebelo não é o de seu indivíduo livre, mas o do indivíduo acorrentado a um outro senhor, a uma outra verdade: a do Estado moderno, da República. Ele próprio escravo de uma abstração, seu ideal de país tanto escancara quanto tranca novas cadeias; seu percurso no sertão é o daquele que sai à cata de pulsos para as algemas que fabricou no quintal de sua casa, pois ele tanto liberta uns, quanto transforma outros, que até então compunham a paisagem natural do sertão, em prisioneiros.

Riobaldo possui uma natureza diversa da de Zé Bebelo, ele é o questionador, o duvidador, pois sabe que os horizontes do homem são maiores do que qualquer verdade estática, pois “natureza da gente não cabe em nenhuma certeza” (Rosa 2001:433). Por isso a mesma porção de admiração que Zé Bebelo nele desperta vem também na forma de aborrecimento com o seu palavreado político, que nada mais é do que a porção racional do dínamo de energia que é o jagunço civilizador: “Começava por aí, durava um tempo, crescendo voz na fraseação, o muito instruído no jornal. Ia me enjoando. Porque completava sempre a

²⁵ “Eu sou aquele que sou”; palavras de Deus dirigidas à Moisés quando pediu que este libertasse os filhos de Israel do Egito.

mesma coisa" (Rosa 2001:147). Esta incapacidade de se conformar com qualquer certeza faz com que o herói, em seu trajeto na direção do heroísmo, flutue numa busca que constantemente oscila entre o desejo de adequação e a vontade de superação: "'De que bando eu sou?' – comigo pensei. Vi que de nenhum. Mas, dali por diante, eu queria encostar direto com as ordens de Titão Passos" (Rosa 2001:286). Este vai-e-vem que nasce do conflito das duas bandas de sua personalidade barroca desenha em vários momentos do romance um trajeto permeado de curvas ascendentes e decrescentes, cada uma destas situadas em momentos cruciais onde Riobaldo vai progressivamente ganhando a confiança que dará força à indignação que serve de alimento à sua potência. Momentos como a descida do barranco no porto do Rio-de-Janeiro, a tomada de palavra no julgamento, a disputa de forças na casa dos Tucanos com Zé Bebelo; e o momento do próprio pacto. Em todas essas situações percebe-se um percurso psicológico que vai do retraimento, passa pela autonomia e volta para a situação inicial, como um alçar a cabeça acima da realidade para depois voltar depois de ter visto o que habita no além das aparências. A única exceção é o momento do pacto, onde a situação inicial de retraimento demora mais para retornar, dando-se unicamente no momento da morte de Diadorim.

Zé Bebelo fracassa em seu heroísmo, pois é derrotado por Joca Ramiro e acaba se transformando ele próprio num genuíno jagunço, buscando, junto àqueles que antes eram seus inimigos, vingança pela morte do chefe-maior. A derrota de Zé Bebelo manifesta-se menos pelo seu exílio do que por seu auto-rebatismo, incorporando os nomes daqueles que antes era o reverso de tudo que ele idealizara: *Zé Bebelo Vaz Ramiro*. Devido à proximidade que o narrador pôde ter com Zé Bebelo (possibilitando-lhe um desenho mais vivo de sua psicologia), ele transforma-se numa das personagens mais impressionantes do romance, sendo superada apenas pelo próprio narrador. A presença de Zé Bebelo segue decrescendo até o final do livro, ao passo que o do narrador vai ascendendo. Eles são personagens que se chocam e se mexem em progressões inversamente proporcionais. Zé Bebelo é derrotado, não porque falha no cumprimento de seu ideal de sertão (pois a relevância disso é mínima), mas porque se permite a passagem do heroísmo à vilania, da revolução à reação.

Todo herói garante seu estatuto não apenas por colocar-se acima das leis de sua comunidade, mas também por estar constantemente superando as leis de sua própria individualidade, abandonando aquele que já se foi um dia para vir tornar a ser um outro, num constante processo de auto-reformulação. Esta característica heróica é exemplificada bem por outra figura forte do romance, Medeiro Vaz. Abandonar a segurança da inércia e incinerar todo o passado que acorrenta o indivíduo numa dada posição é o desvencilhar de si mesmo, de seu passado, de suas origens, das correntes mais íntimas que o impediriam de lançar-se no mundo em busca do heroísmo. “Daí, relimpo de tudo, escorrido dono de si” (Rosa 2001:60), Medeiro Vaz pode seguir, abandonando o homem de sobrenomes rumo ao eu inominável, indizível.

If you are bound to your past hour, if you must babble to-day because you babbled yesterday, if you cannot transform yourself each instant, you feel yourself fettered in slavery and benumbed. Therefore over each minute of your existence a fresh minute of future beckons to you, and, developing yourself, you get away “from yourself” — *i.e.* from the self that was at the moment²⁶ (Stirner 1907:46).

Medeiro Vaz cumpriria esse trajeto se o seu tempo já não se estivesse sendo encerrado, sua morte é a morte definitiva de um mundo, o encerramento de uma era, a era dos antigos. A doença e a loucura do final de sua vida são os símbolos de uma realidade caduca, de uma realidade inquieta consigo mesma e que arde para revolver-se numa outra coisa, numa outra direção. A morte de Medeiro Vaz é um caminho aberto de possibilidades para os indivíduos, sem ela não teríamos o Urutu-Branco, símbolo máximo do *ego* autônomo, que move por si mesmo sem sair de si.

²⁶ Se você está ligado a seu momento passado, se você deve balbuciar hoje porque você balbuciou ontem, se você não consegue se transformar cada instante, você se sente acorrentado na escravidão e entorpecido. Portanto, sobre cada novo minuto de sua existência um novo minuto de futuro acena para você, e, se desenvolvendo, você se livra de “você mesmo” — *i.e.* do eu que você era naquele momento.

A era que se encerra definitivamente com o epitáfio de Medeiro Vaz começava a se acabar com a morte de Joca Ramiro, cujo fim é o início de um novo começo: “Mas, agora, tudo principiava terminado. [...] Joca Ramiro morreu como o decreto de uma lei nova” (Rosa 2001:314). Esse novo começo somente poderia ser dado ao novo presente pelo verdadeiro herói: o Hermógenes. Até então estamos falando de *heroísmo* e *vilania*, características que na maioria das vezes coincidem com as categorias de *protagonista* e *antagonista*; mas que, apesar disso, uns não devem ser confundidos com outros: herói e vilão não são sinônimos para protagonista e antagonista. Vilania, como temos definido, é rebaixar-se ao comum, ao medíocre, e o Hermógenes é que mais longe se coloca desta atitude, pois somente ele possuiu a capacidade de se colocar mais alto que todos dentro de sua realidade, realizar o impossível, destruir um deus. Os predicados negativos somente podem ser dados pela parte vilã do indivíduo, a que está atada ao supérfluo e ao mesquinho, a que enxerga no diferente e ambicioso a maldade apenas porque ele próprio se sente incapaz da ambição e da soberania. Assim, tão logo Riobaldo deixa de ser Tatarana para passar a ser o Urutu-Branco – tão logo a banda que mais tarde insistirá em se inquietar se existe ou não o trato com Satã é silenciada — a imagem do Hermógenes passa a ser reconhecida como ela verdadeiramente é: a do herói situado além dos limites da realidade:

Mas, no existir dessa gente do sertão então não houvesse, por bem dizer, um homem mais homem? Os outros, o resto, essas criaturas. Só o Hermógenes, arrenegado, senhoraço, destemido. Rúim, mas inteirado, legítimo, para toda certeza, a maldade pura. Ele, de tudo tinha sido capaz, até de acabar com Joca Ramiro, em tantas alturas. Assim eu discerni, sorrateiro, muito estudantemente. Nem birra nem agarre eu não estava acautelando. Em tudo reconheci: que o Hermógenes era grande destacado daquele porte, igual ao pico do serro do Itambé, quando se vê quando se vem da banda da Mãe-dos-Homens – surgido alto nas nuvens nos horizontes. Até amigo meu pudesse mesmo ser; um homem, que havia (Rosa 2001:425).

Riobaldo somente pode seguir adiante porque o Prometeu do sertão entrega o fogo divino aos homens. A morte de Joca Ramiro é um *salut* à todos aqueles que querem navegar a travessia em velas inchadas:

Nous naviguons, ô mes divers
Amis, moi déjà sur la poupe
Vous l'avant fastueux qui coupe
Le flot de foudres et d'hivers ;
Mallarmé. 2007:03

O Hermógenes foi morto, mas morto não como um vilão, e sim como um verdadeiro herói, que, como Cristo, somente pôde cumprir seu heroísmo quando se colocou em posição antagônica em relação ao poder e a lei de sua comunidade sem temer as inevitáveis conseqüências trágicas de sua empresa. Riobaldo sempre se reconheceu como diferente da jagunçada, pois possuía uma capacidade de abstração mais desenvolvida, que permitia uma percepção mais larga da realidade, pois “a fool sees not the same tree that a wise man sees”²⁷ (Blake 1996:76): “Eu era diferente de todos? Susto disso — como me divulguei. Alaripe, o Quipes, mesmo o calado deles, sem visagens, devia de ser diverso do meu, com menos pensamentos” (Rosa 2001:585). Contudo essa percepção maior nunca havia sido suficiente para fazer com que ele fosse de encontro com o mundo e buscar a força para impor a sua verdade. Apesar da individualidade ter sido sempre reconhecida, ela nunca havia sido afirmada; Riobaldo por muito tempo se permitiu permanecer menor que o mundo, oprimido pela sua força e condenado a conviver com a ojeriza de si mesmo, sem a coragem de amar, se a coragem de fugir, sem a coragem, enfim, de sair de si mesmo, medo de ir além do *Tatarana*:

Mesmo com a minha vontade toda de paz e descanso, eu estava trazido ali, no extrato, no meio daquela diversidade, despropósitos, com a morte da banda da mão esquerda e da banda da mão direita, com a morte nova em minha frente, eu senhor de certeza nenhuma. [...] O que era isso, que a desordem da vida podia sempre mais do que a gente? Adjaz que me aconformar com aquilo eu não queria, descido na inferneira. Carecia de que tudo esbarrasse, momental meu, para se ter um recomeço. E isso era. Pela última vez, pelas últimas. Eu queria minha vida por meu querer governada (Rosa 2001:370).

²⁷ Um tolo vê não a mesma árvore que um sábio vê.

A coragem definitiva somente vai lhe chegar quando a lei de Joca Ramiro é derrubada junto com ele pelo Hermógenes. Até então Riobaldo era capaz unicamente de notar que a realidade era maior do que aquilo que ele podia realizar enquanto seu ser não era inteiro, mas apenas uma parte de algo maior do que ele mesmo:

O porque era pior, agora, que eu tomei sombra vergonhosa, por ter começado e não ter tido firmeza para levar a acabado. E a herança de minhas queixas antigas. Conforme eu pensava: tanta coisa já passada; e que é que eu era? Um raso jagunço, atirador, cachorrando por este sertão. O mais que eu podia ter sido capaz de pelear certo, de ser e fazer; e no real eu não conseguia. Só a continuação de airagem, trastêjo, trançar o vazio. Mas, por que? – eu pensava. Ah, então, sempre achei: por causa de minha costumação, e por causa dos outros (Rosa 2001:420).

Coragem, coragem de romper com todas “as prisões que estão refinadas no vago, na gente” (Rosa, 2001:332), de descalçar o botim reúino, as “alparcatas” de Jõe Bexiguento que apertam os pés em passos tímidos e ousar a passar a atravessar o sertão de si mesmo “calçando par de chinelo muito flote” (Rosa 2001:332). O pacto é o momento máximo, porque é o momento do silêncio zaratrustiano, o momento da confirmação do indivíduo consigo mesmo: “o senhor sabe o que é o silêncio é? É a gente mesmo, demais” (Rosa 2001:438). O momento de realização daquilo que sempre se quis, mas até então nunca havia se tido a coragem de se conquistar: “E, o que era que eu queria? Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto que eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria era – ficar sendo!” (Rosa 2001:436).

O Urutu-Branco é o Riobaldo ele mesmo, o Riobaldo mais do que ele mesmo, mais do que ele conseguira ser até então, “o Solto-Eu, o Ele...” (Rosa 2001:434), porque o indivíduo somente é total quando se é maior do que si mesmo. O Urutu é o dragão que devora a lagartixa Tatarana – *nisi serpentem comederit, non fit draco* – objetiva uma vontade mais exuberante ao destruir e assimilar sua banda *baldo*, a mesquinha. Ele não é alguém possuído por algum poder sobrenatural, mas, pelo contrário, alguém *despossuído* de todos os valores de sua comunidade, de toda a costumação que o impedia de dar livre vazão aos seus próprios desejos enquanto indivíduo único. Engana-se quem pensa

que depois do pacto Riobaldo passa a se assemelhar mais aos jagunços por se tornar um líder deles. Diferente das lideranças que se deram após a morte de Joca Ramiro, como a de Medeiro Vaz e Zé Bebelo, sua liderança é movimentada por seus desejos mais egoístas, e não pela vingança da morte do chefe-maior. É a busca pela realização pessoal, pela confirmação de seu orgulho e vaidade:

meu direito era contrariar as regras todas dos chefes que antes fora; (Rosa 2001:464);

Acabar com o Hermógenes! Assim eu figurava o Hermógenes: feito um boi que bate. Mas, por estúrdio que resuma, eu, a bem dizer, dele eu não poitava raiva. Mire e veja: ele fosse que nem uma parte de uma tarefa, para minhas proezas, um destaque entre minha boa frente e o Chapadão. [...] E ele, ele mesmo, não era que era realce meu — ? eu carecendo de derrubar a dobradura dele, para remedir minha grandeza façanha! (Rosa 2001:556).

O Urutu-Branco é o momento máximo, mas não é o momento final. O Urutu termina, mas a travessia continua, não mais no plano físico da ação, no vai-e-vem no espaço, mas no corpo do pensamento, no vai-e-vem do range rede (Rosa 2001:26). A travessia do *vivível*, feita junto com Zé Bebelo, termina apenas para dar ocasião a um novo início, no *achável*, cujo companheiro passa a ser o compadre Quelemém. Vive-se agora a travessia da linguagem, do relato que busca ordenar o retrospectivamente a *matéria vertente* em busca do significado daquilo que se foi, daquilo que já foi mas que retorna com novas forças. Surgem os velhos inimigos: o senso comum, a idéia de Deus e de Satã, que devem novamente ser desbaratadas, não mais com a energia da vontade sensual, mas com a astúcia da idéia e do entendimento. O que importa é que o propósito maior permanece: não resignar-se à imobilidade. Contentar-se com o Urutu-Branco seria um erro tão grave quanto nunca ter chegado a ele, pois o único erro, a única mentira nessa vida, é o contentar-se com aquilo o que se é, o que quer que este ser seja. Parar, mesmo que no auge, seria negar a única inverdade correta desta vida, a de que “Natureza da gente, mal completada ...” (Rosa 2001:479); ao invés disso, continua-se a seguir o maior exemplo do livro, o de Medeiro Vaz, que é o de não contentar-se nunca com o seus nomes e sobrenomes, mas estar disposto sempre a escutar: “Casas, por ordem minha aos brados, eu incendiei: eu ficava

escutando — o barulho das coisas rompendo e caindo, e estralado surdo, desamparadas, lá dentro. Sertão!" (Rosa 2001:156).

O reconhecimento de que "no puede em la quietud difunta hallarse/ hermosura, que es fuego en el moverse,/ y no puede viviendo sossergarse" (Quevedo 2004:195). O contínuo desejo de continuar a caminhada, de sempre estar disposto a se outrar, não pela imposição dos outros — pelas pauladas que a vida muitas vezes sorrateiramente insiste em nos dar na cabeça, pois "um outro pode ser a gente; mas a gente não pode ser um outro, nem convém" (Rosa 2001:476) — mas pela autonomia de si, pela contínua auto-reformulação do ego, feita com o nervosismo inquietante de um peixe fora d'água, porque "viver... O senhor já sabe: viver é etcétera..." (Rosa 2001:110).

Referência bibliográfica

- ALIGHIERI, Dante. 2005. *A Divina Comédia*. trad. Vasco da Graça Moura. São Paulo: Landmark.
- BLAKE, William. 1996. *Selected poetry*. New York: Oxford University Press.
- BLOOM, Harold. 1974. *Los poetas visionarios del romanticismo ingles*. Barcelona: Barral.
- CANDIDO, Antonio. 1983. O homem dos avessos. In: — COUTINHO, Eduardo F. (org.). *Guimarães Rosa: coleção fortuna crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pgs 294 - 309.
- ELIOT, T.S. 2004. *Poesia*. trad. Ivan Junqueira. São Paulo: Arx.
- GASSET, José Ortega y,. 1967. *Meditações do Quixote*. São Paulo, Livraria Ibero-Americana.
- MALLARMÉ, Stéphane. 2007. *Poésies*. Saint-Armand: Gallimard.
- PLATÃO. 1962. Fedro. In: — *Diálogos, vol. I*; trad. Jorge Paleikat. Porto Alegre, Globo.
- QUEVEDO, Francisco. 2004. *Sonetos de amor y otros poemas*. Buenos Aires: Longseller.
- ROSA, João Guimarães. 2001. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- SCHOPENHAUER, Arthur. 2005. *O mundo como vontade e como representação*; trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP.
- STIRNER, Max. 1907. *The ego and his own*. New York, Tucker publisher.
- VALÉRY, Paul. 2006. *Tel quel*. Saint-Armand: Gallimard.