

APORIA E PASSAGEM: A SOBREVIVÊNCIA DO “TRÁGICO” EM GUIMARÃES ROSA

*Ettore Finazzi-Agrò**

RESUMO

O intuito deste texto é pôr em questão a persistência do “pensamento trágico” em *Grande sertão: veredas*, a partir de uma reflexão sobre o estatuto essencialmente (i.e., ontologicamente) *aporético* da obra de João Guimarães Rosa. Romance da espera, de fato, ele se inclui por completo naquele lugar “terceiro”, suspenso entre esperança e desespero, que se delinea no interior de qualquer contradição e que constitui, desde sempre, o *logos* da tragédia.

Palavras-chave: Aporia; Passagem; Tragédia; Modernidade.

Sertanejo, mire veja: o sertão é uma espera enorme.
João Guimarães Rosa

Talvez, tudo aquilo que foi ou será dito sobre *Grande sertão: veredas*, tudo aquilo que está escrito em volta da obra de Guimarães Rosa, poderia ser resumido numa definição simples: ele é o romance enorme da “espera”. Romance do sábado, neste sentido, do “longo sábado” de que nos fala George Steiner, isto é, do tempo que se encaixa e se suspende entre o dia da dor, da solidão e do luto e o dia da libertação da nossa cegueira, o dia do nosso triunfo sobre a desumanidade e a ignorância (Steiner, 1989, p. 231-32). A “espera”, então, como lugar eternamente incluído entre o “desespero” e a “esperança”, como lugar terceiro que parece apagar os dois lugares entre os quais ele se coloca e se dispõe – tempo excedente e excessivo, enfim, sendo aquilo que fica e que sobra entre o agora e o fim, entre a paixão e a glória.

* Università di Roma “La Sapienza”. Autor, entre outros, de *Um lugar do tamanho do mundo: tempos e espaços da ficção em João Guimarães Rosa* (Belo Horizonte: UFMG, 2001).

No fundo, o texto de Rosa é apenas esse *nonada* que se escreve sem parar no avesso do Tempo e da História, essa *epokhé* que se inscreve eternamente num entre-tempo messiânico – é, afinal, esse aguardar teimoso um sentido último e definitivo, relembrando e recontando, na inação forçada do sábado, a caótica experiência de uma vida feita de dores prolongadas e de alegrias efêmeras, de sextas-feiras de descontento e de incerteza, de momentos cruciais passados (sem passar) nas encruzilhadas deste mundo, na perspectiva frustrada de uma iluminação, de um evento definitivo, de um *ad-vento* final de significado.

Este é, a meu ver, o *mythos*, esta é a armação mítica sobre a qual assenta o **Grande sertão**: a revelação ou a dolorosa tomada de consciência de que aquilo que nos aguarda é apenas o atormentado, humano aguardar – ou seja, a nossa espera de um sentido sempre futuro, sempre ulterior, na ausência e na mudez obstinada de um Deus que “nunca desmente”. De resto, ainda a George Steiner ficamos devendo o axioma de que: “no mito é sempre presente uma ‘espera’ do significado, messiânico ou antimessiânico”. Constatação da qual descende outra mais importante para uma definição possível daquilo que a obra rosiana verdadeiramente é: uma tragédia que, como no modelo grego, nasce dessa “expectativa irresolvida”, tornando-a sem fim “aberta às nossas carências de compreensão”. (Steiner, 1990, p. 335)

A atualidade da obra de Rosa está, então, não tanto ou não só na encenação de uma espera, quanto sobretudo no fato de ela nos esperar nos cruzamentos; no fato dela ficar ali, presa nos novelos inextricáveis da existência; no fato, enfim, de aguardar a nossa interpretação interminável que, todavia, não nos encaminha rumo à Verdade esperada – Verdade domingueira, realmente “divina” –, mas nos deixa entre os dedos apenas verdades parciais que, enquanto tais, são outros modos de mentir. O segredo do Texto, esse fica todavia dobrado desde sempre e para sempre no seu caráter excessivo e excedente, no seu apresentar-se como um diálogo sem interlocução – excluindo o outro no mesmo gesto com que o inclui –, no seu colocar-se, afinal, num tempo fora do tempo, no seu habitar um espaço, ao mesmo tempo, definido e ilocável.

Eu já escrevi de fato que de modo diferente e ao mesmo tempo complementar em relação ao romance regionalista (...) a obra de Rosa nunca nos coloca diante de duas culturas, de dois tempos, de dois espaços, mas questiona (e nos questiona sobre) a própria noção de cultura e (sobre) a sua aparente duplicidade, assim como se (e nos) interroga sobre o que se pode entender com “tempo” e “espaço”, ou seja, o que significa a história e a geografia numa terra marginalizada, em que coexistem – um dentro do outro, um através do outro – o atraso e o progresso, o passado e o futuro, o interior e a cidade, a aridez do sertão e o vicejar das veredas. E, por trás de tudo isso, não encontramos, coerentemente, apenas a tragédia da divisão, da pobreza contraposta à riqueza, da ignorância e da superstição separadas do saber e da razão, mas, mais em profundidade, descobrimos a tentativa de chegar à raiz da “lógica-

ca” (do *logos*) da Tragédia, enquanto tentativa de “pensar a radicalidade dos conflitos e das contradições que não se podem, porém se devem pensar em conjunto”. (Rella, 1993, p. 130)

O hibridismo dos personagens principais assim como a natureza misturada do deus e do diabo, a qualidade nebulosa do bom e do ruim, o poder mágico da razão e a racionalidade oculta da magia, nos dizem exatamente isto, nos colocam de fato (...) numa situação de dúvida perene: naquela condição, para nos entendermos melhor, que os gregos definiam com a palavra “aporia”, ou seja, etimologicamente, de aparente falta de passagens (visto que *póros* tem, justamente, o significado de “trânsito” e que o alfa inicial guarda, como se sabe, valor negativo ou “privativo”). Só que, sendo assim, encontrando-nos numa situação anterior a qualquer passagem entre lugares diferentes, nós conseguimos também entrever a razão primordial do Trânsito; conseguimos enxergar aquilo que se esconde na Passagem, aquilo que faz com que os lugares sejam tais (isto é, espaços locais); conseguimos, em outras palavras, ficando num espaço indistinto, perceber o princípio de toda distinção entre cronologias e topologias diferentes. (Finazzi-Agrò, 1998, p. 112)

A natureza verdadeiramente, radicalmente trágica de **Grande Sertão** consiste, então, nesse instalar-se numa aporia espacial e histórica, no seu colocar-se numa Falta (*penía* sendo a esposa continuamente “conjugada” com *póros*), no seu habitar uma dialética aparentemente sem saída, mas que todavia alude a uma forma muito antiga de pensamento: àquela que, pensando (n)o limite entre as coisas, chega a intuir o caráter disforme de qualquer lógica, a impossibilidade de qualquer limite, naufragando na ausência dos confins, na total impermanência, na fluidez de todas as fronteiras.

Michel Serres, tratando da filosofia cartesiana e da sua luta contra qualquer confusão sensorial, assim a descreve:

Se permanece uma dúvida na intuição, é porque a concepção não é distinta, é porque a borda não é única. A dúvida (*duo-habere*) é o duplo, é a conduta dupla, é a bifurcação. (...) Será preciso destruir logo o duplo, na prosopopéia do gênio maléfico, sacrificado para o Deus verdadeiro. Com a bifurcação a borda se desdobra e o caminho forma uma encruzilhada (...). Decidir é cortar, aquilo que não pode ser decidido é bifurcado. O método segue de improviso um caminho bífido. O caminho, justamente, é ele próprio uma borda, separa duas regiões do espaço, esquerda e direita. (Serres, 1984, p. 57)

Peço perdão pelo fato de evocar sempre as mesmas noções, pelo fato de voltar continuamente às mesmas figuras, às mesmas encruzilhadas, mas a descrição do andamento labiríntico da *méthode* de Descartes pode servir para entender como o movimento de Riobaldo dentro do espaço duvidoso do sertão tenha um valor globalizante, universal. A peregrinação do jagunço no interior da sua região equivale ao errar do filósofo nos territórios da sensação; e a batalha deste último contra o erro e a dúvida corresponde à batalha travada por Riobaldo contra a indistinção do Hermó-

genes, daquele que pertence à “prosopopéia do génio maléfico”. Como marcar os confins desse percurso, se o próprio percurso é “bífido”? Se, sobretudo, é ele mesmo “borda”, margem, limiar? As fronteiras da *região* e da *razão* oscilam, o conhecimento é confusão e a confusão é difusão num sertão-mar em que desembocam todos os rios, todas as veredas que deveriam, em princípio, partir o espaço em lugares distintos, tornando-o “razoável”. A vitória final é uma derrota, o sentido encontrado é e sempre foi duplo – Diadorim é Deodorina, “morreu o mar, que foi”.

Aquilo que fica no fracasso e para além dele, é mais uma vez o sentido insensato do percurso (do “método”) dentro de uma região (de uma razão) sombria, iluminada, tanto para o filósofo quanto para o escritor, apenas pela luz, enigmática mas certa, do divino. Nesse mundo indecifrável quem manda é todavia o demo, a força que empurra ou que atrai “sem parar” é a con-fusão deslumbrante do diabo, é a sua forma indefinida e terrífica. E o indivíduo que é medida de todas as coisas deve, também ele, obedecer à sua lei: à lei da divisão, justamente, que parte pelo meio o *individuus*, o qual sendo, por definição “aquilo que não pode ser dividido”, se dá conta porém do valor nulo, de puro exorcismo ou, falando em termos modernos, de impuro recalque, daquele prefixo negativo.

O homem, enfim, é apenas a forma precária que *entre-tem*, dentro de si, o vazio e a divisão, ou seja, o homem é, na verdade, *dividuus*, se pode multiplicar e dispersar pelo mundo afora, como aliás o demonstra a instância que nos conta a história cheia de estórias, contida mas não detida em **Grande sertão**: narrador que é um sendo dois e vice-versa. Só que nesta duplicação da fala, nesta dispersão da Voz pelo espaço global, reencontramos, como já apontei, o sentido peculiar do indivíduo, a medida local: na perda se esconde, enfim, um grande achado, que é a verdade fugaz escondida no trânsito, na passagem, no vaivém entre particular e geral, entre a parte e o todo, entre *pórose* e *penia*. Esta verdade é talvez, barthesianamente, o *neutro*, ou melhor, ela fica ocultada no movimento de mão dupla (de *ida e volta*) que nega tanto o particular quanto o geral, tanto o regional quanto o universal, afirmando-os a ambos nesta negação, ou melhor, nesta suspensão trágica, neste interminável sábado.

E a referência a George Steiner nos leva, mais uma vez, a citar a sua definição do que é e daquilo que representa a tragédia na cultura ocidental. Afirmando, nos seu **Real presences**, que “a questão de que o homem não pode se livrar” é se “Deus existe ou não”, se “o ser tem ou não tem sentido”, ele aponta, justamente, para o caráter abismal da tragédia, para o seu mergulhar a humanidade numa situação inaceitável, acrescentando que ela: “pressupõe que homem seja exilado (*unhoused*) nas encruzilhadas onde o mistério da sua condição é posto a nu e exposto às intercessões ambíguas da ameaça e da graça”. (Steiner, 1989, p. 219-220)

É isso o que acontece com Riobaldo: o seu doloroso consistir apenas numa condição de exílio perene em relação à verdade, a sua condenação a ficar para sempre

crucificado num cruzamento, à espera de uma resposta que não chega – a uma resposta, aliás, que desde o início não pode chegar, visto que a sua pergunta é ainda mais radical que aquela lembrada por Steiner: “O Diabo existe e não existe?”. Interrogação irrespondível, como se vê, que nos leva apenas a uma aporia, a uma situação sem saída, fechando o sentido em si mesmo, dobrando a resposta dentro do próprio ato de perguntar, ocultando a Presença (a *Real Presence* de Steiner) dentro de uma Falta que a esconde a qualquer olhar indagador, que a furta a qualquer humana compreensão.

Se isso é verdade, porém, não é menos verdadeiro o fato que nesta condição crítica, suspensa entre a ameaça e a graça, podemos talvez redescobrir a liberdade que se joga nessas esquinas, nesses cruzamentos entre verdades opostas. Um filósofo espanhol como Eugenio Triás, falando justamente de quem assume por completo a sua *aporia* humana, ou seja, de quem vive para sempre exilado numa situação liminar e de crise, de quem habita esta suspensão trágica, escreveu com efeito que:

nesta encruzilhada de caminhos (...) exerce-se, em plena crise, a liberdade. (...) A essência do fronteiroço é o seu potencial de liberdade, que no limite é colocado em jogo. É livre em razão dessa abertura que o limite atesta, sendo este bifronte: condição de sujeição e de possível libertação. (...) O fronteiroço é, enquanto existente, um ser remitido a um fundamento em falta, que dá razão, ou a subtrai, de sua condição de exílio e êxodo. Encontra-se sujeito a esta falta de fundamento que o sustenta e suporta. (Triás, 1999, p. 82-84)

Colocado num condição baloiçante entre *penía* e *póros*, o homem trágico re-pensado por Guimarães Rosa, não escolhe ou escolhe apenas a não-escolha de viver até o fim a sua situação de fronteiroço. É ali, com efeito, nesse limiar insituável da lógica e da existência, é nesse “cruce de camiños” que se pode descobrir a liberdade de viver, sim, uma vida “muito perigosa”, mas vivendo-a como “banimento” e, ao mesmo tempo, como lugar, finalmente “livre”, do “a-bandonos”. (Nancy, 1996, p. 38; Agamben, 1995, p. 34-35 e 1996, p. 47-48)

Banido e abandonado, nesse sentido, o bandido Tatarana se propõe como emblema duma condição trágica, que não tira decerto o homem humano da sua condição duvidosa, mas que lhe proporciona, dentro e através da crise em que se encontra, uma liberdade impensável: a de compartilhar uma condição perene de exílio ou de êxodo, sendo ele mesmo o limite, a condição liminar e sem lugar certo em que a *falta* coincide com a *passagem*. Aliás, mais uma vez, tudo isso já estava pensado pelo pensamento clássico, visto que a condição atópica em que sobrevive Riobaldo é aquela em que escolheu se colocar Sócrates: “átopos” na definição de Platão (Banquete, 221d), e, por isso, dominado por *Éros*, por sua vez filho de *Penía* e de *Póros* (Galimberti, 1987, p. 174-79) – deus sempre fora de lugar e sempre habitando no entremeio entre os extremos (Banquete, p. 204b).

Que significam todas estas coincidências, esse vaivém entre a lógica clássica e a moderna, entre o *mythos* e o *logos*? Significam apenas que o romance de Rosa se coloca efetivamente numa encruzilhada incontornável da nossa humana condição, num lugar arquetípico e vindouro, fora dos lugares e no âmago da própria noção de localidade, num espaço misterioso e irrefutável que aqui toma o nome anônimo de *sertão*, mas pelo qual todos, também aqueles que não são “muito do sertão”, estão obrigados a transitar – um espaço, enfim, que todos nós atravessamos sem atravessar.

Sertão é isto, o senhor sabe: tudo incerto, tudo certo. (Rosa, 1994, p. 104)

Sertão – se diz –, o senhor querendo procurar, nunca não encontra. De repente, por si, quando a gente não espera, o sertão vem. (Rosa, 1994, p. 244)

A verdade do lugar-sertão e do lugar-livro não seria, nesse sentido, o fruto de uma procura consciente e lógica, mas seria aquilo que vem através de uma revelação inesperada, de um pensamento híbrido – de uma lógica pré-liminar, enfim, que nos entrega apenas a certeza local de uma globalidade incerta ou a atopia de toda delimitação topológica, a acronia de toda reconstrução histórica. Uma dimensão anterior ou sempre ulterior, aliás, que poderia ser assimilada à idéia, “obscura e difícil”, “invisível e sem forma”, que Platão definiu, no *Timeu*, com a palavra *chora*: o “espaço” e/ou o “território” em que se situa “tudo aquilo que tem nascimento” e que só “se pode entender através de um raciocínio bastardo”. A esse “terceiro gênero do ser” – que se coloca, sem, na verdade, se colocar – entre o inteligível (uno e não-gerado) e o visível (múltiplo e gerado), Aristóteles atribuiu, na sua *Física*, o nome de *hyle*, isto é, “madeira” ou “selva” e, ao mesmo tempo, “matéria”: dimensão arquetípica e indevassável, afinal, que toma a forma disforme de um labirinto vegetal, de um conjunto “selvático” de opostos antecedendo tudo aquilo que virá a existir, que virá a *ser-lá* – ou seja, a situar-se no espaço e no tempo, tomando finalmente uma forma definida, um *eidós*. (Rella, 1991, p. 41-50)

É este espaço caótico e “terceiro”, a meu ver, o sertão rosiano: região/razão “bastarda” para o qual não existem fronteiras certas, ou, melhor ainda, cuja fronteira não pode ser uma linha extrema e externa, mas sim um limite correndo dentro do centro, partindo pelo meio a santidade e a unicidade do *in-dividuus* – isto é, daquilo que uma tradição milenária consagrou como “não-divisível”. E aqui voltamos à exceção ou ao excesso inscritos na tradição grega, se é verdade que Hölderlin chegou a resumir o pensamento clássico (incluindo nele o “pensamento trágico”) na definição formulada por Heraclito: *diaferon eautoi*, “o um dividido em si mesmo” (Rella, 1993, p. 128-129). Seria esta, para o poeta alemão, a “grande palavra” do mundo grego, palavra que a filosofia e a metafísica ocidentais têm procurado silenciar, mas que volta sempre, cada vez que, como no romance rosiano, se tenta chegar à raiz de todos os conflitos, à fronteira pré-lógica em que se vislumbra o mistério da divisão, ao fundamento “bastardo” regendo esse mundo “muito misturado”.

Para além (ou para aquém) das muitas definições ou tentativas de definição presentes no texto, de fato, o único modo de identificar e expressar essa dimensão arquetípica e vindoura, reside, não por acaso, na mera indicação, no uso do dêitico, no emprego do pronome demonstrativo que mostra o lugar na sua latência, que o aponta no seu puro “ser-lá” e na sua impura evidência: “Sertão é *isto*” – *isto* que é “dentro da gente”, *isto* que é fora de qualquer significado estável, *isto*, enfim, que é longe de qualquer compreensão sendo, porém, aquilo que a gente tem a-preendido e com-preendido desde sempre. Mas, “o senhor tolere, isto é o sertão”...

ABSTRACT

The aim of this text is to question the persistence of a “tragic thought” in *Grande sertão: veredas*, starting from a reflexion on the essentially (i.e., ontologically) *aporetical* status of João Guimarães Rosa’s work. A novel of delay, it places itself totally in that “third” locus, suspended between hope and hopelessness, which lies inside any contradiction and which has always constituted the *logos* of tragedy.

Keywords: *Aporia*; Passage; Tragedy; Modernity.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- AGAMBEN, Giorgio. Política del exilio. *Archipiélago*, Madrid, n. 26-27, Invierno, 1996. (Anais do Congresso *Formas del Exilio*, Veneza, abril de 1995). p. 41-52.
- FINAZZI-AGRÒ, Ettore. O tamanho da grandeza – Geografia e História em *Grande sertão: veredas*. In: *Scripta*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 108-114, 2º sem., 1998.
- GALIMBERTI, Umberto. *Gli equivoci dell’anima*. Milano: Feltrinelli, 1987.
- NANCY, Jean-Luc. La existencia exiliada. *Archipiélago*, Madrid, n. 26-27, Invierno, 1996. (Anais do Congresso *Formas del Exilio*, Veneza, abril de 1995). p. 34-39.
- RELLA, Franco. *L’enigma della bellezza*. Milano: Feltrinelli, 1991.
- RELLA, Franco. *Miti e figure del Moderno*. 2. ed. Milano: Feltrinelli, 1993.
- ROSA, João Guimarães. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v. 2.
- SERRES, Michel. *Passaggio a Nord-Ovest (Hermès V)*. Parma: Pratiche, 1984.
- STEINER, George. *Real presences*. London: Faber and Faber; Chicago: Chicago U. P., 1989.
- STEINER, George. *Le Antigoni*. Milano: Garzanti, 1990.
- TRÍAS, Eugenio. *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino, 1999.