

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
FACULDADE DE LETRAS

BRUNO MAZOLINI DE BARROS

**A EXISTÊNCIA ILUSÓRIA DO DIABO EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS*:  
RASTROS BUDISTAS NA OBRA DE JOÃO GUIMARÃES ROSA**

Porto Alegre  
2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
FACULDADE DE LETRAS

BRUNO MAZOLINI DE BARROS

**A EXISTÊNCIA ILUSÓRIA DO DIABO EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS*:  
RASTROS BUDISTAS NA OBRA DE JOÃO GUIMARÃES ROSA**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Letras, área de concentração Teoria da Literatura, pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Maria Lisboa de Mello

Porto Alegre  
2014

BRUNO MAZOLINI DE BARROS

**A EXISTÊNCIA ILUSÓRIA DO DIABO EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS*:  
RASTROS BUDISTAS NA OBRA DE JOÃO GUIMARÃES ROSA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Letras, área de concentração Teoria da Literatura, pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2014.

BANCA EXAMINADORA:

---

Profa. Dra. Ana Maria Lisboa de Mello (Orientadora) – PUCRS

---

Profa. Dra Maria Tereza Amodeo – PUCRS

---

Prof. Dr. Demétrio Alves Paz - UFFS

Porto Alegre  
2014

*Para Andréa Lima, Jane Tromge e Jigme Tromge.*

*Sempre.*

## AGRADECIMENTOS

De maneira geral, a todos — dos meus pais até algum profissional da saúde desconhecido — que possibilitaram a sustentação da minha vida, das mais diferentes maneiras, ao longo de quase trinta anos, especialmente em 2012.

A todos os professores que, generosamente, dispuseram do seu vigor, conhecimento e compaixão para fazer com que uma criança que não sabia ler conseguisse construir algum conhecimento para dar rumo à sua própria vida. Em especial, aos professores budistas que ainda não abandonaram um estudante de capacidade e conduta duvidosas como eu.

A todos os professores da FACCAT, especialmente à Profa. Luciane Wagner Raupp, o dedicado suporte no desenvolvimento inicial deste projeto, como um trabalho de conclusão de curso.

À Profa. Ana Maria Lisboa de Mello, a coragem em aceitar a proposta para a dissertação, a paciência com o orientando e o encanto que gera toda vez que fala de qualquer texto literário.

À Profa. Maria Eunice, com grande admiração.

Ao Prof. Carlos Reis, a erudição, clareza e disponibilidade.

Ao Prof. Ricardo Kralik, os produtivos encontros lusitanos.

À Profa. Maria Tereza Amodeo, à Profa. Regina Kohlrausch e ao Prof. Ricardo Barberena.

A todos os colegas que, junto aos professores, tornaram as aulas *verdadeiras aulas*; que foram companheiros seja para discutir um texto literário, seja para fazer uma visita.

Aos funcionários da PUCRS e à CAPES, o financiamento da bolsa.

Ao Dr. Charles Reidner, à Dra. Beatriz Seligman e, especialmente, à Dra. Andréa Moretto. A todos os enfermeiros e funcionários da Santa Casa e do Instituto Kaplan.

A todos que fizeram com que eu chegasse em Porto Alegre a cada semana.

A todos que me hospedaram na cidade nestes dois anos: Débora, Nenung, Helena, Luciano, Letícia, Graça, Edleusa, Rita, Fábio.

Mas o dono do sítio, que não sabia ler nem escrever, assim mesmo possuía um livro, capeado em couro, que se chamava o “Senclér das Ilhas”, e que pedi para deletrear nos meus descansos. Foi o primeiro desses que encontrei, de romance, porque antes eu só tinha conhecido livros de estudo. Nele achei outras verdades, muito extraordinárias.

*Grande sertão: veredas*, João Guimarães Rosa

Mas tem que ser assim: só podemos compreender o essencial partindo dos detalhes, esta é a experiência que tirei tanto dos livros como da vida. É preciso conhecer todos os detalhes, porque nunca se pode saber qual será importante depois, e que palavras esclarecerão alguma coisa.

*As brasas*, Sándor Márai

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo investigar os rastros de budismo em produções de João Guimarães Rosa, como alguns poemas de *Magma*, o conto “Minha gente”, de *Sagarana*, o prefácio “Aletria e Hermenêutica”, de *Tutaméia*, e a narrativa “Cipango”, de *Ave, Palavra*, e, com base nelas, demonstrar a presença de um aspecto da filosofia budista — a ideia de existência ilusória dos fenômenos — em *Grande sertão: veredas*, condensado em um raciocínio de Riobaldo sobre a existência do diabo. Lidas através do conceito de paradigma indiciário de Carlo Ginzburg, em que informações marginais de uma obra podem revelar um dado maior, as referências ao Buda e ao budismo, apontadas nessa pesquisa, explicitarão que a presença budista não é meramente periférica na obra do autor, mas, inclusive, significativa para a construção de uma proposta de leitura de *Grande sertão: veredas*.

**Palavras-chave:** *Grande sertão: veredas*. João Guimarães Rosa. Budismo. Ilusão.

## ABSTRACT

The present study aims to investigate the traces of Buddhism in the work of João Guimarães Rosa, as in some poems of *Magma*, in the short story "Minha gente", from *Sagarana*, in the preface "Aletria e Hermenêutica", from *Tutaméia*, and in the narrative "Cipango" of *Ave, Palavra*, and, based on them, demonstrate the presence of one aspect of Buddhist philosophy — the idea of the illusory existence of phenomena — in *Grande sertão: veredas*, condensed in a reasoning of Riobaldo on the existence of the devil. Read through the concept of "evidence paradigm" of Carlo Ginzburg, in which marginal data of a work may reveal a larger information, the references to Buddha and Buddhism, which are highlighted in this research, would spell out that the Buddhist presence is not merely peripheral on the work of the author, but is even significant for the construction of a reading proposal for *Grande sertão: veredas*.

**Keywords:** *Grande sertão: veredas*; João Guimarães Rosa; Buddhism; Illusion



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO: UMA MANEIRA DE LIDAR COM O BUDISMO NO SERTÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>2 PEGADAS DE BUDA NO SERTÃO</b> .....	<b>16</b>
2.1 RASTROS NAS VEREDAS .....	16
2.2 O PACTO DE GUIMARÃES ROSA COM O BUDISMO .....	21
2.2.1 <i>Tutaméia</i> : a orientação .....	23
2.2.2 <i>Magma</i> : o Oriente na poesia .....	27
2.2.3 <i>Sagarana</i> : Buda no meio da nossa gente .....	34
2.2.4 <i>Ave, palavra</i> : Buda no cerrado .....	38
<b>3 DIABO E BUDA NO REDEMUNHO DE GRANDE SERTÃO: VEREDAS</b> .....	<b>41</b>
3.1 OS POSSÍVEIS CAMINHOS DO DEMO .....	41
3.2 UM BUDISMO QUE CABE NO SERTÃO .....	44
<b>4 (DES)CRENÇA DE RIOBALDO ACERCA DA EXISTÊNCIA DO DIABO</b> .....	<b>54</b>
4.1 O DIABO NÃO EXISTE .....	54
4.2 O DIABO EXISTE .....	57
<b>5 A MEDIDA DA EXISTÊNCIA DO DIABO</b> .....	<b>61</b>
5.1. A VISÃO BUDISTA NO SERTÃO .....	62
5.1.1 Diabo composto .....	62
5.1.2 Diabo dependente .....	65
5.1.3 Diabo impermanente .....	67
5.2 RIOBALDO: SERTANEJO ERUDITO? .....	70
5.2.1 Consciência da impermanência de tudo .....	73
5.2.2 A existência ilusória do diabo .....	76
<b>6 UM JAGUNÇO DE <i>INSIGHTS</i></b> .....	<b>80</b>
6.1 CONFLITOS E TRANSFORMAÇÕES .....	84
6.2 TUDO É ILUSÓRIO .....	88
<b>7 CONCLUSÃO: RIOS DE INTERPRETAÇÃO</b> .....	<b>92</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>97</b>

## 1 INTRODUÇÃO: UMA MANEIRA DE LIDAR COM O BUDISMO NO SERTÃO

O quão inusitado, ou descabido, pode ser afirmar que o raciocínio do famoso jagunço de *Grande sertão: veredas* (2006) é, no mínimo, muito próximo da visão budista sobre a existência dos fenômenos? Como, no interior de Minas Gerais, Riobaldo vai articular um pensamento formalizado séculos antes, na Índia?

Em primeiro lugar, a aparição de Buda e do budismo em literatura de língua portuguesa não é algo tão incomum. Ela é observada em produções literárias que datam, pelo menos, desde o século XIX, atravessando o século XX e chegando ao século XXI. Mesmo que bastante incidentais — tanto em relação ao texto em que aparecem quanto à obra de alguns autores — essas aparições demonstram como isso não é algo particular à obra de Guimarães Rosa, e que Buda já tem um caminho, mesmo que curto e um tanto discreto, na literatura de língua portuguesa.

Em Portugal, em *A correspondência de Fradique Mendes*, de Eça de Queiroz (2009), o narrador discute a possível superioridade do entendimento do budismo acerca da bondade em relação ao cristianismo. Ainda no século XIX, no Brasil, pode-se apontar o caso dos poemas de *Eu*, de Augusto dos Anjos (2010), no qual cinco referências explícitas podem ser identificadas.

No século XX, o texto de Fernando Pessoa (1995) intitulado “Sakyamuni”, postumamente publicado, em que o poeta português trata de alguns aspectos da doutrina budista, pode ser um exemplo da presença de Buda na literatura de língua portuguesa. Outro caso é a discreta aparição no poema “Ex-voto”, em *Oráculos de maio*, de Adélia Prado (1999), em que o eu-lírico confessa a incapacidade de se tornar budista. Há a referência também no poema “Sem budismo”, de *Distraído venceremos*, de Paulo Leminski (2013). Um caso na prosa brasileira, por exemplo, é o romance de João Ubaldo Ribeiro (1999), *A casa dos budas ditosos*, cuja narradora não deixa de explicitar o impacto que estátuas de budas, que viu em um templo chinês, causaram em sua vida — esse templo dá nome ao romance.

No século XXI, em apenas uma década, as aparições persistem: em *Mongólia*, de Bernardo Carvalho (2003), o narrador observa a peculiar manifestação do budismo no país asiático que dá título ao texto. Em *Barba ensopada de sangue*, a personagem que não reconhece face nenhuma, nem a própria, criada por Daniel Galera (2012), entra em contato e questiona alguns pontos dos ensinamentos de Buda no balneário de Garopaba, em Santa Catarina. Já em *Hanói*, um ex-monge

budista do Vietnã e seu objeto de fé cruzam a vida do protagonista David, filho de brasileiro, em Chicago, no romance de Adriana Lisboa (2013)<sup>1</sup>.

Em segundo lugar, a presença budista em *Grande sertão: veredas* já foi indicada por relevantes estudiosos da obra do autor mineiro. Antes de enumerar alguns desses apontamentos, no entanto, vale observar as diferentes linhas de estudos que predominam em relação ao romance de Guimarães Rosa e como a proposta de analisar o raciocínio de Riobaldo, alinhada à filosofia budista, pode seguir veredas já mapeadas.

Wille Bolle (2004), em *grandesertão.br*, propõe demonstrar como o romance de João Guimarães Rosa é um retrato do Brasil, um romance de formação do país. A fim de situar sua própria proposta no quadro de estudos sobre *Grande sertão: veredas*, Bolle sistematiza o que seriam as cinco abordagens recorrentes sobre a obra de Guimarães Rosa.

A primeira maneira de abordagem é composta pelas linhas de estudos linguísticos e estilísticos, que visam subsidiar a interpretação do texto. A segunda, pelas abordagens de gênero, composição e estrutura textuais, que buscam dar conta da intertextualidade e situar o texto no universo literário. A terceira, pela crítica genética, que busca elucidar o processo de criação da obra. A quarta, pelas interpretações esotéricas, mitológicas e metafísicas. A quinta, pelas interpretações sociológicas, históricas e políticas.

Para Bolle, nos últimos anos, houve uma polarização dessas duas últimas linhas, sendo a quarta uma tendência recorrente na interpretação do romance. O autor afirma, por exemplo, que na questão de análise sobre o pacto com o diabo, até a apresentação de seu trabalho, a análise histórica foi eclipsada por “uma sobrevalorização dos aspectos existenciais, esotéricos, místicos e metafísicos” (BOLLE, 2004, p. 147).

Provavelmente, a princípio, este trabalho poderia ser encaixado na quarta categoria, pelo fato de abordar a questão da presença de elementos budistas na obra de Guimarães Rosa. No entanto, este estudo não se resume a isso, visto que questões intertextuais e de composição da obra também foram levadas em consideração na análise das referências budistas, além de elementos de estudos

---

<sup>1</sup> Esses são apenas exemplos que visam ilustrar a presença de elementos budistas na produção literária em português, e esta breve enumeração não se propõe a abarcar a totalidade de obras com esse tipo de elementos e, muito menos, julgar a importância deles na interpretação de cada um desses textos.

linguísticos terem sido usados como suporte na interpretação. Há, ainda, o fato de que alguns apontamentos que dão suporte a esta dissertação vêm de estudiosos que Bolle exemplifica como representantes de grupos de interpretações sociológicas, como Walnice Galvão, pioneira nesse tipo de crítica.

Por um lado, por diversos motivos, não se propõe aqui um ensaio com a abrangência do estudo de Bolle (2004, p. 148), o qual visa “extrair dos elementos esotéricos, míticos e metafísicos conhecimentos históricos, políticos e sociais”; por outro, com a presente proposta, mais elementos são explicitados para que outras interpretações e estudos possam surgir e, talvez, outros conhecimentos históricos, políticos e sociais possam, futuramente, ser extraídos das obras de Guimarães Rosa.

O estudioso alemão, explicitando uma das bases de sua proposta de interpretação de *Grande sertão: veredas*, traz *Os sertões* como uma obra precursora do romance de Rosa e afirma:

Não está em jogo, bem entendido, nenhuma relação causal, genética ou determinista entre as duas obras, algo que possa ser empiricamente comprovado, mas uma afinidade eletiva, uma relação intertextual, cujo pano de fundo são dimensões mais abrangentes, como a questão do gênero “retratos do Brasil” e um “presumível projeto emancipatório” da literatura brasileira. Assim concebido, o método comparado e contrastivo pode se tornar um procedimento heurístico bastante frutífero nesta análise e interpretação do romance de Guimarães Rosa (BOLLE, 2004, p. 30).

Este trabalho propõe, em certa medida, algo semelhante ao que Bolle realizou, apesar de os dois estudos estarem em campos diferentes e de possuírem abrangências específicas. Não se busca comprovar, aqui, com total certeza, que é budismo o que Riobaldo diz, apesar de serem evidentes as marcas de budismo em outros textos do autor mineiro. Ou seja, não é o ponto afirmar que Guimarães Rosa usou, indubitavelmente, budismo na composição do romance. No entanto, seguindo marcas budistas na obra do autor e estabelecendo relações intertextuais, propõe-se então *uma outra* interpretação, e não uma leitura absoluta e redutora, sobre a forma como o diabo existe em *Grande sertão: veredas* e sobre como isso é construído, tanto dentro do próprio romance quanto, de certa forma, em um panorama de textos do autor.

Dessa maneira, usando de diferentes linhas de abordagem crítica da obra do autor mineiro, além de dados explícitos de sua poesia e narrativa, pode-se identificar uma sinalização de que Buda deixou pegadas no sertão de Guimarães Rosa.

O primeiro exemplo de como essa presença budista na produção do mineiro já foi indicada pela fortuna crítica é a obra *As formas do falso*, de Walnice Galvão (1972), autora representante tanto de leituras de crítica genética quanto sociológicas de *Grande sertão: veredas*. Em seu estudo, Galvão (1972, p. 14) afirma que Riobaldo detém uma “concepção metafísica veiculada pelo espiritismo popular, mas que tem a sofisticação do budismo e das ideias de Heráclito” e que as diversas histórias que se emaranham no início do romance — como a de João Pindó e de Maria Mutema — lembram alguns textos budistas e confucianos.

João Adolfo Hansen (apud DICK; FACHIN, 2008), outro estudioso da obra de João Guimarães Rosa, ao ser perguntado sobre como essa narrativa dialoga com outras obras, afirma que há “[...] muita coisa oriental, hinduísta, budista etc.” no romance. Tanto Hansen quanto Galvão não apontam direta e extensivamente — ou porque não se propõem ou porque não era relevante no momento em questão, para os seus estudos — o que há de budismo e como isso está articulado na obra do autor mineiro.

Já Francis Utéza (1994) o faz, de certa maneira, quando explicita relações do budismo zen com o Aikidô — como as noções de Budos — em personagens secundárias da obra. Mas essas relações, assim como as personagens que cita, são pouco relevantes no entendimento da obra como um todo por meio da filosofia budista, pois lidam com situações ou personagens bem pontuais do romance, e não com um escopo maior. Para Utéza (1994, p. 167), Vupes, o alemão, porta “valores da filosofia dos Budos: embora domine perfeitamente as técnicas, conhece a superioridade do espírito sobre a força bruta e, como os monges zen, se desloca sem armas”. Outro personagem é o do-Zabudo, cujas características e o próprio nome trazem marcas dos Budos e do *zazen*<sup>2</sup>.

A presença budista em *Grande sertão: veredas*, no entanto, não se restringe à noção de Budos e à construção de uma personagem secundária do romance. Há, no raciocínio de Riobaldo sobre a existência do diabo, uma familiaridade grande com

---

<sup>2</sup> A ideia de “Budos”, ou “o caminho do combate”, está presente, por exemplo, na base filosófica de artes marciais como o Aikidô, e está calcada na busca da superação da dualidade vencedor-vencido. “Zazen” é a disciplina meditativa do budismo zen.

um aspecto da filosofia budista desenvolvido extensivamente pela escola filosófica indiana Madhyamika.<sup>3</sup> Essa visão budista possui nuances complexas — não só filosóficas, mas também histórico-culturais — e, aqui, a fim de explicitar a presença da visão budista no romance, só um recorte da filosofia será tomado como objeto de estudo. Basicamente, essa escola filosófica vai refutar argumentos — ao invés de propor ideias em si — que postulam a existência ou uma não existência intrínseca dos fenômenos. Uma das formas de refutação a essas postulações é a análise das características de permanência, de dependência e de composição dos fenômenos, que, se não possuem essas três qualidades, são considerados desprovidos de uma existência verdadeira.

Essas três características são as mesmas que Riobaldo analisa no diabo, já no início do romance. Porém, chegar à conclusão ou ao mero apontamento de que o raciocínio do jagunço Riobaldo sobre a existência do diabo é muito próximo do — senão o próprio — raciocínio budista sobre a existência dos fenômenos é uma tarefa relativamente arriscada. Porque fogem à vista do leitor, e do próprio pesquisador, todas as estratégias de construção ficcional e toda a bagagem intelectual de João Guimarães Rosa, e, assim, realizar a aproximação entre uma narrativa Roseana e um aspecto da filosofia budista significa tentar desbravar um terreno delicado, veredas talvez infindáveis, bastante perigosas.

Perpassam tanto o romance quanto o restante da obra do autor elementos culturais, religiosos e filosóficos das mais diversas origens, e a explicitação desse raciocínio budista em *Grande sertão: veredas* não visa anular a coerência dessas outras visões ou negar a presença delas no romance. De qualquer maneira, não há como afirmar categoricamente que é filosofia budista o que Riobaldo articula ao seu interlocutor. Há, porém, como Carlo Ginzburg (1989) sugere em “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”, capítulo de *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*, o caminho de seguir, pelas obras do escritor mineiro, rastros, indícios que dão suporte a essa proposta. Segui-los não significa, no entanto, somente usá-los para levantar a hipótese: como o próprio historiador italiano declara, esses rastros são a confirmação da hipótese em si.

Assim sendo, a primeira parte deste trabalho corresponde ao mapeamento dos

---

<sup>3</sup> Ou “Caminho do Meio”. Proeminente escola filosófica budista estabelecida por Nagarjuna, no século II, na Índia. Faz parte da base filosóficas de tradições budistas do Japão, da China e do Tibete, por exemplo.

rastros. O critério de seleção em relação a eles foi o fato de serem referências explícitas ao budismo. Isso significa que não foram levadas em consideração, como presença budista na obra do autor, possíveis interpretações de algum texto, mas somente índices compostos pelas palavras “Buda”, “budismo”, “zen” etc.

A pesquisa lida com rastros de budismo em poemas de *Magma* (1997), em uma novela de *Sagarana* (2001b), em um prefácio de *Tutaméia* (2001c) e em uma narrativa de *Ave, palavra* (2001a). Cada uma dessas marcas budistas no texto de Guimarães Rosa possui um grau de importância diferente; no entanto, tomando-as em conjunto, elas parecem apresentar o seguinte padrão, que se provou útil na análise da identificação de um possível raciocínio budista nas divagações de Riobaldo sobre a existência do diabo: a possibilidade da presença do elemento oriental no sertão, a presença de um narrador erudito e o fato de o elemento oriental estar ligado a um processo de transformação. Esse padrão aparece também em “Orientação”, conto de *Tutaméia*, que narra a passagem de um chinês pelo interior de Minas Gerais.

Na segunda parte, é abordada a questão da presença do diabo no romance e a forma de budismo que dá suporte à análise proposta. O diabo, no romance de Guimarães Rosa, como apontado por críticos como Antonio Candido, Walnice Galvão, Kathrin Rosenfield, tem um papel crucial no texto, e a presença dele não é significativa somente como elemento folclórico ou religioso. Em *Grande sertão: veredas*, o diabo é o elemento que, ao ser analisado por Riobaldo, desencadeia questionamentos profundos no ex-jagunço.

Esses questionamentos são os que podem ser tomados como uma possível presença budista no romance. Para melhor analisá-los, ainda na segunda parte, há uma apresentação de o que poderia ser a base do budismo e dos apontamentos da escola filosófica Madhyamaka.

Após a identificação dos rastros, a delimitação de seus padrões e do esclarecimento tanto da faceta do budismo quanto da faceta do diabo, chega-se ao corpo principal da dissertação: a discussão sobre a forma como o diabo existe, segundo o raciocínio de Riobaldo, em *Grande sertão: veredas*. Pretende-se mostrar, no presente estudo, um fundamento para o raciocínio, um recorte específico que representaria a análise do jagunço sobre a existência ilusória do diabo. À medida que essa base é explicitada, ela precisa ser confrontada com os argumentos budistas. Esse confronto é o que poderá proporcionar uma melhor visibilidade

à presença do conceito budista de ilusão no romance de Guimarães Rosa.

Ainda nesse momento do trabalho, será discutido o tipo de erudição de Riobaldo, o tipo de conhecimento e método que permitiria um jagunço raciocinar de modo semelhante à filosofia Madhyamaka. Além disso, outros *insights* de Riobaldo serão abordados, alinhados a algumas ideias budistas.

Amealhando todos esses dados, pode-se chegar às seguintes questões: isso tudo compromete a interpretação do romance? Como? Ou essas questões não passam de um detalhe irrelevante na obra do autor? Com o alinhamento da proposta de análise da existência do diabo, uma questão crucial do romance, ao raciocínio budista sobre a existência ilusória dos fenômenos, outros elementos de *Grande sertão: veredas* e a própria interpretação da narrativa ganham outro significado, explicitando, assim, a força polissêmica da literatura de João Guimarães Rosa.



## 2 PEGADAS DE BUDA NO SERTÃO

Era uma silenciosa invasão.  
 “Cipango”, *Ave, palavra*, João Guimarães Rosa

### 2.1 RASTROS NAS VEREDAS

Carlo Ginzburg (1989), em “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”, capítulo de *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*, explica como seguir rastros é, na verdade, um modelo epistemológico ou mesmo um paradigma de pesquisa. O formalizador desse método — ainda usado na história da arte — seria Giovanni Morelli, quem sistematizou e usou esse modelo no século XIX.

Morelli desejava atribuir aos quadros de museus europeus — muitos sem assinatura, outros repintados ou mal conservados, e de difícil distinção entre o original e sua cópia — os seus verdadeiros autores. Para tanto, ele indicava que se basear nas características mais comuns e identificáveis das obras do artista — o caminho normalmente tomado — não poderia ser a melhor opção, visto que elas são, talvez, as mais imitáveis. O italiano afirmava que o ideal seria prestar atenção nos pormenores pouco chamativos, detalhes e dados que não corresponderiam aos aspectos mais comuns da obra ou da tendência estética a qual o artista estaria engajado. Assim, ao dar valor a esses detalhes em relação ao conjunto da obra, era possível então revelar a autoria de uma determinada peça.

O conhecedor de arte seria como Sherlock Holmes, o detetive de Conan Doyle, que desvenda o crime por meio de dados que são imperceptíveis à maioria das pessoas. Mas Ginzburg ressalta que o método não é tão ingênuo quanto parece. O autor dá destaque à relação que Sigmund Freud (1995, p. 228) estabelece entre a psicanálise e o paradigma de Morelli em “O Moisés de Michelangelo”:

Parece-me que seu método de investigação tem estreita relação com a técnica da psicanálise, que também está acostumada a adivinhar coisas secretas e ocultas a partir de aspectos menosprezados ou inobservados, do monte de lixo, por assim dizer, de nossas observações.

Esse método detetivesco que lida com informações marginais — uma abordagem muito próxima da psicanálise — é o que vai embasar a aproximação entre o raciocínio de Riobaldo e um aspecto da filosofia budista.

Os ensaios de Morelli continuam a proposta de:

(...) um método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores. Desse modo, os pormenores normalmente considerados sem importância, ou até triviais, “baixos”, forneciam a chave para aceder aos produtos mais elevados do espírito humano (GINZBURG, 1989, p. 149-150).

Nada mais residual do que a presença do budismo na obra de um autor cujas referências eruditas — como as filosóficas e as literárias — e as populares — a pitoresca cultura do sertão — têm projeção e reconhecimento válidos tanto para leitores comuns quanto para a crítica especializada. Essa residualidade — que aparece em *Sagarana* e em *Tutaméia*, por exemplo — é a que vai, junto com elementos do próprio romance, legitimar a interpretação de um dos questionamentos do espírito humano que surgiram ao longo da história — a real existência ou a não existência dos fenômenos —, que está corporificado, no caso, em *Grande sertão: veredas*, na figura do diabo.

Juntar rastros e chegar a uma conclusão por meio deles — o que é o “gesto talvez mais antigo da história intelectual do gênero humano: o do caçador agachado na lama, que escruta as pistas da presa” (GINZBURG, 1989, p. 154) — é gerar, segundo Ginzburg (1989, p. 152), um saber venatório, que é a “capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente”. Assim, essa decifração de cunho venatório se dá por meio da análise da parte pelo todo ou do efeito pela causa. Vários indícios da presença de budismo na obra de Guimarães Rosa legitimam uma interpretação de uma das facetas do romance do autor.

Apesar de o método de Morelli ter sido bastante criticado na época, embora tivesse sido operado com frequência, mas de não ter sido teorizado formalmente até os escritos do italiano, Ginzburg ressalta que esse método é base de muitas disciplinas indiciárias reconhecidas, como a medicina, a paleontologia, a filologia e a crítica textual, por exemplo.

O autor salienta também a diferença entre seguir meros rastros e pegadas para caçar e a análise da escrita, das pinturas e dos discursos, nos quais o método de Morelli se propõe a revelar um “sinal mais certo da individualidade do artista” (GINZBURG, 1989, 171). Este não é o caso, no momento, mas sim seguir os rastros do budismo na obra de Guimarães Rosa para elucidar um raciocínio de Riobaldo sobre a existência do diabo. No entanto, não se deixa de explicitar, indiretamente, o

que talvez possa ser uma característica peculiar do autor.

Outro dado que Ginzburg levanta sobre o paradigma indiciário é a possibilidade do rigor nesse tipo de investigação; rigor que, desde Galileu, tem orientação quantitativa e antropocêntrica e coloca as ciências humanas no dilema entre a fragilidade de uma ciência pouco vigorosa, com resultados relevantes, em relação a uma ciência forte, com resultados irrelevantes. De qualquer forma, o autor acredita que, seja para seguir os rastros de um animal ou para analisar uma obra de arte, o paradigma indiciário tem um “rigor flexível” que é “inelimitável”, visto que:

(...) suas regras não se prestam a ser formalizadas nem ditas. Ninguém aprende o ofício de conhecedor ou diagnosticador limitando-se a pôr em prática regras preexistentes. Nesse tipo de conhecimento entram em jogo (diz-se normalmente) elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição (GINZBURG, 1989, p. 179).

Ginzburg tem consciência de que o termo “intuição” é perigoso, mas frisa que, no contexto do paradigma indiciário, ele se refere à intuição baixa, em oposição à intuição alta. Esta última, limitada a alguns indivíduos, seria uma forma de conhecimento superior não compartilhada por todos. No entanto, a aplicação do paradigma indiciário é por meio da intuição baixa, que “não tem nada a ver com a intuição suprassensível dos vários irracionalismos dos séculos XIX e XX” (GINZBURG, 1989, p. 179). Segundo o autor, essa intuição baixa está difundida por todo o mundo, sem qualquer barreira geográfica, histórica, étnica, sexual ou de classe e, por isso, não pertence a um homem específico.

É por meio desse paradigma, percebendo rastros e processos regulares na obra de Guimarães Rosa, que se pode confrontar o raciocínio do jagunço Riobaldo com a filosofia budista que questiona a maneira como tudo existe. Os rastros, cronologicamente, estão em *Magma*, *Sagarana*, *Tutaméia* e em *Ave, palavra*. Todos eles, além de dados do próprio romance do autor mineiro, permitem aproximar um raciocínio budista a um raciocínio de Riobaldo sobre a existência do diabo.

O que significa, porém, para a crítica literária, encontrar rastros budistas na obra de Guimarães Rosa, que eclodem em *outra* interpretação sobre a existência do diabo e talvez de todo o romance em si?

Para Barthes (2009, p. 161), a crítica é uma metalinguagem que se debruça primeiramente sobre o objeto “discurso” — e não sobre o objeto “mundo”, seja imaginável ou não; isso significa que a proposta da crítica “não é absolutamente

descobrir ‘verdades’ mas somente ‘validades’”. Assim, baseando-se em rastros budistas na obra de Guimarães Rosa, é cabível propor uma leitura válida de *Grande sertão: veredas*. No entanto, por si só, esses vestígios de budismo não eliminam outras propostas de leitura do romance, já realizadas. O argumento de Barthes (2009, p. 161, grifos do autor) é, novamente, pertinente nessa situação:

Pode-se dizer que a tarefa da crítica (esta é a única garantia de sua universalidade) é puramente formal: não consiste em “descobrir”, na obra ou no autor observado, alguma coisa “escondido”, de “profundo”, de “secreto”, que teria passado despercebida até então (por que milagre? somos nós mais perspicazes que nossos predecessores?), mas somente em *ajustar*, como um bom marceneiro que aproxima apalpando “inteligentemente” duas peças de um móvel complicado, a linguagem que lhe fornece a sua época (existencialismo, marxismo, psicanálise) à linguagem, isto é, ao sistema formal de constrangimentos lógicos elaborados pelo próprio autor segundo sua própria época.

Caso não sejam apontados os dados budistas propostos aqui, a leitura de *Grande sertão: veredas* não estará prejudicada. Apontá-los não é desvendar um segredo essencial do romance. Caso esses dados sejam trazidos à tona, *outra leitura* surge, por exemplo, quando os rastros são coletados e o raciocínio de Riobaldo sobre a existência do diabo é alinhado, ou ajustado, como Barthes declara, a um aspecto da filosofia budista. No entanto, isso não é uma proposta reveladora crucial ao entendimento do romance, que elimina interpretações diversas, sejam de fundo cabalístico, cristão, histórico ou sociológico. Se, no tempo de Barthes, a época fornecia linguagens como o existencialismo e a psicanálise aos críticos, a época atual fornece linguagens com a filosofia budista, mesmo que não extensivamente, como as citadas anteriormente. De qualquer forma, ao que tudo indica, ao se levar em conta o que os rastros levantados explicitam, essa linguagem já estava disponível, de diferentes formas, para Guimarães Rosa.

Assim, a presença budista na saga de Riobaldo é uma confirmação, entre tantas outras, que revela o que Barthes (2007, p. 17-18) declara como as três forças da literatura, que se realizam completamente em *Grande sertão: veredas*. Em *Aula*, a famosa aula inaugural no Colégio de França em 1977, o crítico afirma que a primeira força da literatura está no fato de que

(...) todas as ciências estão presentes no monumento literário. É nesse sentido que se pode dizer que a literatura, quaisquer que sejam as escolas em nome das quais ela se declara, é absolutamente, categoricamente realista: ela é a realidade, isto é, o próprio fulgor real. Entretanto, e nisso verdadeiramente enciclopédica, a literatura faz girar os saberes, não fixa, não fetichiza nenhum deles; ela lhes dá um lugar indireto, e esse indireto é precioso.

Pelos indícios, pelas formas como eles se manifestam nas narrativas do autor mineiro, o budismo está, nesse “lugar indireto”, em *Grande sertão: veredas*. Não se sabe se foi colocado intencionalmente no romance; de qualquer forma, está lá, revelado por meio do paradigma indiciário.

A segunda força da literatura é a capacidade de representação. Para Barthes (2007, p. 21),

Desde tempos antigos até as tentativas da vanguarda, a literatura se afaina na representação de alguma coisa. O quê? Direi brutaemente: o real. O real não é representável, e é porque os homens querem constantemente representá-lo por palavras que há uma história da literatura.

O que Riobaldo — uma criação artística — tanto questiona sobre o diabo, ao aproximar o raciocínio do jagunço com a filosofia budista? A incapacidade de se apreender o real do diabo, de se condensar uma possível essência ou natureza da existência do diabo, da ausência desse “real”, visto que, como Barthes afirma, o “real” não pode ser representável. Ainda para Barthes (2007, p. 27-28), a terceira força

(...) consiste em jogar com os signos em vez de destruí-los, em colocá-los numa maquinaria de linguagem cujos breques e travas de segurança arrebentaram, em suma, em instituir no próprio seio da linguagem servil uma verdadeira heteronímia das coisas.

A articulação entre o raciocínio de Riobaldo e o budismo mostra como *mais um jogo* de signos ocorre com as palavras “nonada” e “travessia” — que, alinhados à análise da essência do diabo, dão outro significado ao romance —, só duas estrelas na constelação de jogos linguísticos que Guimarães Rosa criou para expressar o “real não representável” em língua portuguesa. Língua que, como as outras, segundo Barthes, é despótica, controladora, mas, no romance do autor mineiro, tem o poder subvertido; em *Grande sertão: veredas*, a língua é trapaceada, ela é *literatura*.

## 2.2 O PACTO DE GUIMARÃES ROSA COM O BUDISMO

O famoso estudo de Antonio Candido (1983, p. 294), “O homem dos avessos”, anuncia que “há tudo para quem souber ler” em *Grande sertão: veredas*. Leituras sobre a presença do Oriente no romance e em outras obras de João Guimarães Rosa são recorrentes na fortuna crítica do autor. Em entrevistas, narrativas e em outras fontes — como cartas, depoimentos de familiares e investigação do seu espólio —, além dos próprios estudos críticos, encontram-se sempre menções e análises ligadas a algum elemento originário principalmente da Índia, da China ou do Japão nos textos de Guimarães Rosa.

Em narrativas — só a título de ilustração, e não de análise, neste momento — pode-se citar a presença do imigrante chinês em “Orientação” e do imigrante japonês em “Cipango”. Nos poemas de *Magma*, há diversas referências ao Oriente<sup>4</sup> e até mesmo o uso de uma forma poética tradicionalmente japonesa, o haikai.

Em uma das cartas ao tradutor italiano de *Corpo de Baile*, Guimarães Rosa explicita algumas de suas leituras:

Ora, você já notou, decerto, que, como eu, os meus livros, em essência são ‘antiintelectuais’, diferem o altíssimo primado da intuição, da revelação, da inspiração, sobre o bruxulear presunçoso da inteligência reflexiva, da razão, a megera cartesiana. Quero ficar com o Tao, com os Vedas e Upanixades, com os Evangelistas e São Paulo, com Platão, com Plotino, com Bergson, com Berdiaeff – com Cristo, principalmente (BIZZARRI apud ROSENFELD, 2006a, p. 113).

Em depoimento concedido ao Simpósio Internacional em Comemoração ao Centenário de João Guimarães Rosa, realizado em Berlim, a filha do autor mineiro, Vilma Guimarães Rosa (2009, p. 315), afirma que, mesmo sendo o pai católico, ele era “ecumênico no seu respeito às outras religiões, tendo investigado sobre todas elas”. Ao que os rastros na obra do autor indicam, o budismo está presente nesse grupo de religiões. Na famosa entrevista a Günter Lorenz (1983, p. 82), enquanto debatem a noção de existência de uma “brasilidade”, Guimarães Rosa explicita uma postura particular em relação à religiosidade:

---

<sup>4</sup> Toda vez que se falar em “Oriente” no presente texto, a referência é ao Extremo Oriente, ou à Ásia Oriental.

Outro exemplo, desta vez referente a mim mesmo, para que você possa acreditar tranquilamente — estou certo de que você fará esta pergunta durante nossa conversa, por isso antecipo a resposta. Eu não sei o que sou. Posso bem ser cristão de confissão sertanista, mas também pode ser que eu seja taoísta à maneira de Cordisburgo, ou um pagão crente à la Tolstoi.

Na biblioteca do autor, em meio a obras filosóficas, cristãs e judaicas, figuram obras hindus e uma obra do alemão Karl Neyman sobre Buda, *Die Reden Gotamo Buddhas*, publicada em 1924 (UTÉZA, 1994). Em diversos estudos, com diferentes níveis de enfoque e relevância, autores apontam dados relativos à presença de elementos orientais na obra de Guimarães Rosa.

Em *Corpo de baile*, podem-se destacar os textos “Cara de bronze” e “Uma estória de amor”. Suzi Frankl Sperber (1976) aponta diversas relações entre passagens da primeira narrativa citada e elementos hinduístas da obra *Chândogya Upanishad*<sup>5</sup>, presente na biblioteca do autor; já Heitor Martins (2000) explicita como há, na segunda, coexistindo com elementos platônicos, uma alusão a um famoso texto do budismo zen<sup>6</sup>.

Acerca de *Grande sertão: veredas*, Kathrin Rosenfield (2006b) indica que a ótica de Riobaldo sobre o grupo de jagunços está além da visão cavalheiresca já anunciada por outros estudiosos e se aproxima, muitas vezes, de uma representação muito semelhante a dos *gandhravas*, mitológicos seres celestiais da Índia.

Utéza (1994 e 2009) explica e analisa extensivamente dados relacionados ao taoísmo e ao hinduísmo no romance de Guimarães Rosa e como eles aparecem na formação de personagens e de nomes e na descrição de espaços da narrativa. Além disso, revela essa presença não só em narrativas, mas também em depoimentos públicos e privados do autor.

Se, por um lado, a possibilidade da existência de um raciocínio budista em *Grande sertão: veredas* pode ser considerada um tanto insólita, por outro, é completamente possível, ao se levar em consideração, além do já citado anteriormente, outros dados da obra do autor e do próprio romance. O que pode ser observado sobre a presença de elementos orientais em geral na obra de Guimarães Rosa vale também para os elementos budistas, especificamente: “Como de

<sup>5</sup> Upanixade são cada um dos livros que contém comentários, instruções e explicações sobre os *Vedas*.

<sup>6</sup> Texto formalizado por Kakuan Shien no século VII, no qual uma personagem está em busca de um boi que, na verdade, nunca sumiu (MARTINS, 2000).

costume, o escritor espalhou pelo seu discurso vários índices, a partir dos quais qualquer ouvinte-leitor atento pode ter condições de construir, pedra por pedra, a globalidade do sentido que fora voluntariamente ocultado” (UTÉZA, 1994, p. 42).

Como extrair, justificar ou revelar a forma como essa presença budista ocorre nos textos rosianos? Uma proposta de rumo para essa investigação — para se construir “pedra por pedra”, como declarou Utéza, ou para se seguir cada um dos rastros, indícios, como Ginzburg (1989) sugere — consiste em investigar os seguintes elementos encontrados no conto “Orientação”, de *Tutaméia*: (1) a possibilidade da presença do Oriente no sertão; (2) a relação desse elemento com uma forma de transformação junto ao conflito desse dado oriental com outro elemento, geralmente do próprio sertão; e (3) a presença de um narrador erudito que traz ou explicita o elemento do Oriente na narrativa.

Ginzburg (1989), como já mencionado, afirma que não há regras prontas nem metodologia padronizada para a análise dos indícios. Assim, esses três elementos presentes em *Tutaméia* são, aqui, uma espécie de linhas-guia para seguir as pegadas de Buda e de sua filosofia na literatura de Guimarães Rosa e explicitar, assim, a maneira pela qual o budismo está presente em *Grande sertão: veredas*.

O conto “Orientação” foi publicado posteriormente ao romance e às outras produções em que se identificam dados orientais e budistas, e casa uma dessas presenças possui variações particulares ou tem todas essas características. De qualquer maneira, produções do autor de diferentes períodos comportaram, em diversos níveis, a presença de Buda ou de sua filosofia dentro da poesia ou dentro da narrativa de Guimarães Rosa.

### **2.2.1 *Tutaméia*: a orientação**

“Orientação” traz a história de Quim e Rita. Yao Tsing-Lao é um chinês que chega ao interior de Minas Gerais e que se estabelece como cozinheiro na casa do engenheiro local. Depois de algum tempo, o chinês, que passa a ser conhecido como Quim, consegue desenvolver uma atividade própria e até se casa com uma sertaneja, Rita Rola.

Não se sabe qual o motivo da vinda de Yao Tsing-Lao para o interior de Minas Gerais, entretanto ele esteve lá, por mais absurdo que isso possa parecer. Yao Tsing-Lao chegou, viveu e partiu do sertão. Como diz o narrador, “em puridade



de verdade” — consciente da inusitabilidade de o que está contando —, um chinês viveu no interior de Minas Gerais.

O Oriente cabe na narrativa não só por meio da presença de uma personagem chinesa, mas pelo próprio léxico do discurso. O narrador de “Orientação” injeta em todo o relato, do começo ao fim, elementos que remetem à China: ópio, bambus, pólvora, porcelana, seda, dragão, bússola. Assim, na narrativa ocidental desse narrador, não há somente a história de um oriental no sertão, mas também elementos orientais com uma função. A presença desse léxico parece ser uma tentativa de manter o interlocutor ligado ao Oriente (assim como Rita Rola mantém-se conectada também), de maneira que a imagem do local de origem de Quim não fosse esquecido, mas permanecesse no interior de Minas Gerais, como permaneceu no de Rita.

Além disso, Yao Tsing-Lao não foi sempre o mesmo, assim como alguns dos que o conheceram, durante a sua passagem pelo interior do Brasil. Em sua nova terra, ele sofreu uma primeira transformação: o nome dele foi “facilitado para Joaquim” (ROSA, 2001c, p. 160), um nome em português, ganhando, dessa maneira, uma forma local. Mais tarde, passa a ser chamado de “Quim”, ainda mais familiar e informal, o que demonstra familiaridade com ele por parte de quem o denomina dessa maneira. Depois do trabalho de cozinheiro, Quim prosperou e tornou-se um pequeno produtor rural, e passou a ser conhecido como “Seô Quim”. Para cada nome, um homem diferente: Yao Tsing-Lao chinês, Quim cozinheiro, Seô Quim proprietário de chácara. À medida que ele assume novos papéis na sociedade para a qual migrou, ganha nomes diferentes e, nesse conto, à medida que ele ganha mais *status* na sociedade, mais *local* e significativo é o nome do imigrante. Yao Tsing-Lao está totalmente integrado ao sertão, já faz parte da cor local, não aparecendo como alienígena ou contraditório a esse espaço.

A moça com quem o imigrante se casou — “Feia, de se ter pena de seu espelho” (ROSA, 2001c, p. 161) —, no que alcançou o aparelho fonador de seu amante, não é mais Rita Rola, e sim “Lola” ou “Lita”. A partir da transformação do nome, como ocorreu com o companheiro, vieram outras, concomitantemente: “A gente achava-a de melhor parecer, senão formosura” (ROSA, 2001c, p. 161). Depois do início do processo de metamorfose da moça, depois de ela “semelhar mesmo Lola-a-Lita” (ROSA, 2001c, p. 161), ela passou a ser denominada pelo narrador por variações como “a Rola”, “Lolalita”, “Rola-a-Rita”, “Rita a Rola” e “Lola Lita”, e não

mais por Rita Rola, seu nome original. À medida que vai se modificando mais, o nome vai variando também, e assim ela já não é a mesma do início do conto.

A transformação que havia começado com a paixão, quando a forma de Rita “Tomava porcelana, terracota, ao menos; ou recortada em fosco marfim, mudada de cúpula a fundo” (ROSA, 2001c, p. 161), com a separação de Quim, intensifica-se: a sertaneja assumiu trejeitos orientais, “calada levemente, no sóbrio e ciente, e só rir” (ROSA, 2001c, p. 163). Até o modo de andar mudou, e tinha “passo enfeitadinho, emendado, reto, propinhos pé e pé” (ROSA, 2001c, p. 163). No conto, Quim e Rita transformaram-se: Rita, casando-se com ele, integra-o completamente à sociedade local e, mais tarde, leva o marido a deixar o local; e ele — mesmo que, no final, involuntariamente — torna-a mais chinesa do que nunca.

O elemento oriental no sertão não está somente sofrendo transformações, ganhando a cor local, mas também gerando transformações em outros. Depois de se casarem, Quim (que, curiosamente, casou-se de gravata, um elemento de vestuário tipicamente ocidental) ensinava modos e vestia Rita com indumentárias orientais: seda, leques. O relacionamento dos dois, no entanto, não suportou diferenças culturais, e o primeiro motivo de embate que aparece no conto foi o fato de que a esposa “achava que o que há de mais humano é a gente se sentar numa cadeira” (ROSA, 2001c, p. 162). Foi difícil para Rita compreender um hábito que o chinês provavelmente mantinha: o de sentar-se de pernas cruzadas ou ficar de cócoras. Há uma incompatibilidade desse hábito oriental com o que a moça interiorana acredita. Depois do conflito, Quim desaparece, e Rita fica com saudades e empreende, sozinha, a mudança que o marido talvez ficasse feliz em ver.

Outro dado que precisa ser observado é a certa carga de erudição que o narrador de “Orientação” possui. A partir da variação fonética gerada pela pronúncia do nome de Rita pelo chinês, ele aplica na sertaneja, que se orientaliza, brincando com o nome dela, a sombra da personagem de uma famosa obra da literatura ocidental: *Lolita*. Esse jogo com *Lolita* revela outros dados: a história é contada depois de 1955, ou seja, depois da publicação do livro de Vladimir Nabokov, tendo em vista que a expressão “lolita” passa a ser aplicada para caracterizar determinado comportamento e tipo de mulher, a partir da publicação do romance. Além disso, o mais importante, revela o nível de instrução do narrador: se ele sabe aplicar o termo, pode ter lido o livro. Claro que o *modo de ser* “lolita” não está atrelado ao tempo e ao espaço, mas é, na narrativa, um ícone cultural do Ocidente, aplicado a uma mulher

que está em processo de orientalização. É, de certa forma, como se Oriente e Ocidente não pudessem se separar: ao mesmo tempo em que se torna cada vez mais chinesa, um ícone da cultura ocidental faz parte de sua caracterização.

O narrador ainda joga, em mais um sinal de erudição, com a famosa expressão latina “veni, vidi, vici”. Na narrativa, ela aparece como “vindo, vivido, ido” (ROSA, 2001c, p. 160), o que não deixa de aplicar, novamente, uma nova sombra ocidental — dessa vez, a sombra de César — em uma personagem oriental do conto.

*Tutaméia*, no entanto, não proporciona somente “Orientação”, mas um outro dado mais revelador: a presença de um mecanismo semelhante ao do *koan* do budismo zen em anedotas. Segundo o autor mineiro, em “Aletria e Hermenêutica”, um dos prefácios da obra, as anedotas — especialmente as que ele denomina “anedotas de abstração” —, por meio do humor, podem conduzir a certa transcendência. Em relação ao humor, isso ocorre especialmente “porque escanha os planos da lógica, propondo-nos realidade superior e dimensões para mágicos novos sistemas de pensamento” (ROSA, 2001c, p. 30).

Para ele, a quebra da lógica que ocorre nessas anedotas guarda semelhança com o método budista, particular da tradição zen, conhecido como *koan*. No budismo zen, tradição tipicamente japonesa, o *koan* é uma história, uma afirmação ou pergunta absurda ou contraditória, inacessível ao modo de pensar convencional (MATTIS-NAMGYEL, 2010). A título de quebrar conceitos e paradigmas do estudante, o mestre zen apresenta ao aluno um *koan*, um enigma, sobre o qual o discípulo precisa meditar, e a função desse tipo de questionamento é explicada pelo próprio Guimarães Rosa (2001c, p. 35, grifo do autor), em uma nota do prefácio:

Sem resposta, só artilosa, [uma das anedotas contada no prefácio] lembra célebre koan: “Atravessa uma moça a rua; ela é a irmã mais velha, ou a caçula?” Apondo a mente problemas sem saídas, desses, o que o zenista pretende é atingir o satori, iluminação, estado aberto às intuições e reais percepções.

Esse prefácio e os outros, segundo Utéza (1994, p. 28) são “apresentados como intervenções diretas” aos textos de *Tutaméia*. Apesar de o prefácio parecer fazer somente uma referência discreta a esse método budista, ela tem significativa importância. Diz Utéza (1994, p. 28):

Jogadas em notas de rodapé, e portanto marginalizadas num texto por definição fora do texto, as observações sobre o zen mostram-se essenciais para a compreensão deste primeiro prefácio: todas as histórias de loucos, palavras infantis, e outras incursões no absurdo, fora da lógica convencional, são, na verdade, *koans* suscetíveis de facultar o acesso à realidade superior.

Tanto o ponto feito pelo autor mineiro quanto o feito pelo estudioso francês podem ser brevemente ilustrados com elementos de “Orientação”. O humor aparece na descrição inicial de Rita, que era “Feia, de se ter pena de seu espelho. Tão feia, com fossas nasais” (ROSA, 2001c, p. 161). Ocorre também quando o narrador descreve, sem deixar de explicitar o mágico da ocorrência, o início da transformação que Rita passa a sofrer: “No que o chino imprimira mágica — vital, à viva vista: ela, um angu grosso em fôrma de pudim” (ROSA, 2001c, p. 161). O narrador não esconde, usando de humor na descrição da moça, o absurdo da feiura e da metamorfose. Ao final do conto, Rita *está* chinesa: alcança um estado que revela tanto transcendência quanto um disparate em relação à lógica corrente de como as coisas funcionam.

Dessa maneira, “Orientação”, assim como “Aletria e Hermenêutica”, póstumos a outras obras de Guimarães Rosa, nas quais a presença budista pode ser apontada ou inferida, revela algumas veredas a serem seguidas na aproximação (ou que justificam essa aproximação) de um raciocínio do jagunço Riobaldo sobre a existência do diabo com a visão de uma escola filosófica budista sobre a existência dos fenômenos. No entanto, antes de *Grande sertão: veredas*, já no início de sua aparição no cenário literário, marcas de budismo podem ser identificadas nos escritos de Guimarães Rosa.

### **2.2.2 Magma: o Oriente na poesia**

Os poemas de *Magma* já apresentam, talvez cronologicamente, na produção do autor que vêm a público, de alguma maneira, as primeiras marcas de budismo na obra de João Guimarães Rosa. Por ter características próprias de uma obra poética, a análise dessa primeira obra não corresponde completamente aos dados levantados em “Orientação”. De qualquer forma, Oriente e budismo estão dentro de *Magma*.

Premiado pela Academia Brasileira de Letras em 1936, a obra, só publicada postumamente, é, segundo o parecer da comissão julgadora, “poesia centrífuga,

universalizadora, capaz de dar ao resto do mundo uma síntese perfeita do que temos e somos. Há aí, vivo de beleza, todo o Brasil: a sua terra, a sua gente, a sua alma, o seu bem e o seu mal” (ALMEIDA, 1997, p. 6). O Brasil de *Magna*, no entanto, não é só o de lara, bois e da Serra da Mantiqueira, é também composto de formas, imagens e personagens que não são locais.

A própria Academia Brasileira de Letras cita a utilização do haicai pelo autor, mas a presença do Oriente na obra não ocorre somente por meio da forma poética. Além dela, observam-se elementos oriundos da Índia, do Japão e da China: dentro do Brasil de *Magna* cabem muitas outras culturas, como se percebe nos poemas “Amarelo”, “Azul”, “Na Mantiqueira”, “Pudor estóico”, “Justificação”, “Delírio” e “Necrópole”. Neles, há claras referências a outras cores não originalmente brasileiras, como o parecer do prêmio aponta. Na poesia do autor, aparece a possibilidade da existência do Oriente no Brasil, algo que será recorrente também em sua prosa.

“Amarelo” (ROSA, 1997, p. 55) é sobre o trabalho de um pintor da China:

Kuang-Ling,  
pintor chinês de máscara de cera,  
feliz de ópio, e ébrio de dragões,  
molha o pincel na água de ocre  
do Huang-Ho,  
e, entre lanternas de seda,  
pinta e repinta,  
durante trinta anos,  
sulfúreos e asiáticos girassóis,  
na incrível porcelana de um jarrão  
dos Ming...

O poema está permeado de elementos relativos ao país do pintor: ópio, dragões, lanternas de seda, vaso de porcelana, além, é claro, da dinastia Ming e do famoso Rio Amarelo (Huang-ho), um dos principais da China. A presença não é só temática, mas lexical também, como em “Orientação”.

Em “Azul” (ROSA, 1997, p. 57), uma peça típica do vestuário japonês, é citada: o quimono.

Uma vanessa tropical travou na campânula  
de uma ipoméia  
o vôo oscilatório e helicoidal.  
Dobra o quimono de franjas sinuosas, [...]

Já em “Na Mantiqueira” (ROSA, 1997, p. 70), há menção a um elemento facilmente identificável da flora oriental:

Por entre as ameias da cordilheira  
dormida,  
a lua se esgueira,  
como um lótus branco,  
na serra de dorso de um crocodilo,  
brincando de esconder.

Ao descrever o luar de uma das mais conhecidas formações do relevo brasileiro, a Serra da Mantiqueira, o eu-lírico deste poema compara o astro a um lótus branco. Essa planta, no extremo Oriente, é usada na alimentação, na medicina e possui também um valor significativo na cultura e em religiões asiáticas. Aqui, há uma característica que está presente em outras obras do autor: um elemento “estrangeiro” agregado ao local, um pouco do Oriente no céu do Brasil.

Em “Pudor estóico” (ROSA, 1997, p. 72), aparece uma menção a uma fórmula particular de suicídio: o *hara-kiri*. Esse tipo de suicídio, praticado por samurais no período medieval japonês, que se dá em nome da honra (TAKEI; KAWAL; MORI, 2000), é mencionado no poema:

Acuado entre brasas  
um escorpião volve o dardo  
e faz o hara-kiri...

Em “Justificação” (ROSA, 1997, p. 78) aparece a grande cadeia de montanhas da Ásia: o Himalaia.

Ponham o Amazonas ao pé do Himalaia,  
e ali nascerá, depressa,  
uma raça de homens pequeninos...

O eu-lírico sugere o que Guimarães Rosa faz em sua obra: unir um elemento ocidental — o rio Amazonas — com um oriental — o Himalaia. Ao sugerir essa junção, parece haver uma justificativa ao fato de algumas tribos nativas do Amazonas guardarem semelhança (devido à estatura e aos olhos puxados) com alguns povos asiáticos. É como se, de certa forma, a Ásia estivesse nesse interior do Brasil, que é a Amazônia.

Elementos que tipicamente são remetidos aos chineses também aparecem no

poema “Delírio” (ROSA, 1997, p. 89, grifo nosso):

Não sentes na tua boca  
um gosto de **papoulas**?...  
Passa o lenço de **seda** de tuas mãos  
sobre minha fronte,  
e não me digas nada:  
a febre está, baixinho, ao meu ouvido,  
falando de ti...

A papoula e a seda estão muito associadas à cultura chinesa. A papoula, apesar de ser encontrada também no Leste europeu, está ligada principalmente ao ópio, que, por sua vez, está relacionado às famosas Guerras do Ópio entre a China e a Inglaterra no século XIX. A seda é outro elemento popular da cultura chinesa que ganhou o Ocidente e dá nome até a uma famosa rota comercial que surgiu entre a Ásia e a Europa: a Rota da Seda. Apesar de essa rota referir-se ao século XIX, esse percurso já abarcava grande movimentação de comerciantes, peregrinos e conquistadores entre o século I e o século XV (PALAZZO, 2009). Tanto a papoula quanto a seda passaram a fazer parte da cultura ocidental, assim como os elementos orientais, em *Magma*, passam a fazer parte do Brasil. Em algumas obras posteriores a esses poemas, a rota, na obra de Guimarães Rosa, no entanto, não é a da seda, Ocidente-Oriente: como acontece em “Orientação” e em “Cipango”, de *Ave, palavra*, a rota passa a ser Oriente-Ocidente.

Depois de referências à China e ao Japão, outra figura da cultura indiana aparece em um poema de Guimarães Rosa, desta vez, o deus hindu Vichnu, em “Necrópole” (ROSA, 1997, p. 129):

[...] E, de monte para monte, se transmitem  
transcendências absurdas:  
o problema  
dado ao elefante Iriarte pelo Deus Vichnu...

O deus Vichnu tem o epíteto de “o Mantenedor” do universo e, juntamente com Brama e Indra, completa a tríade de deuses mais importantes do hinduísmo (CAMPBELL, 1994). No poema, o homem, ao escavar montes, trabalha transformando o mundo, assim como o deus Vichnu tem como função trabalhar o universo, fazer a manutenção do universo. Em *Magma*, o autor faz a *manutenção* do que é Brasil, acrescentando elementos que não são os tipicamente usados para representar “a sua terra, a sua gente, a sua alma”.

O Buda, uma das famosas figuras da Índia — e fortemente presente também na China e no Japão — é citado como um elemento de comparação em “Caranguejo” (ROSA, 1997, p. 44):

Caranguejo sujo,  
desconforme,  
como um atarracado Buda roxo  
ou um ídolo asteca...

Uma das mais representativas personagens do Oriente é assimilada ao caranguejo, animal típico da fauna do litoral brasileiro. Ocorre, como nos outros poemas, uma integração do elemento oriental à paisagem local. Buda parece figurar também em “Elegia” (ROSA, 1997, p. 50, grifo nosso):

Teu sorriso abriu como uma anêmona  
entre as covinhas do rosto infantil.  
Estavas de pijama **verde**, nas almofadas verdes,  
os **pezinhos nus**, as **pernas cruzadas**,  
pequenina,  
como um **ídolo de jade**  
que teve por modelo uma princesa anamita.

“Ídolo”, no poema, pode ser associado à famosa estátua de Buda de jade da Tailândia — que, por ser verde, é conhecida como Buda de Esmeralda —, já que a menina está sentada, de pernas cruzadas, vestida de verde. Essa estátua foi levada do Laos de volta à Tailândia na segunda metade do século XVIII e está abrigada no complexo de templos de Wat Phra Kaew, em Bangkok (WILLIANS et al., 2009). No entanto, pode ser também uma referência a outras duas famosas estátuas de Buda, também de jade, de um antigo templo de Shanghai, fundado em 1882 e destruído por um incêndio. As duas estátuas, provenientes da Birmânia, foram resgatadas e estão no novo templo, fundado em 1918 (TRANJAN, 2008). A mulher está descalça e de pernas cruzadas, como o Buda é normalmente representado em estátuas. De qualquer forma, novamente, a imagem de Buda está presente em um dos poemas de *Magma*.

Curiosamente, a imagem de alguém sentado de pernas cruzadas já evocou outras vezes, em obras significativas da literatura ocidental, a figura de Buda. Isso pode significar que essa presença nos poemas de Guimarães Rosa não é um fato isolado na história da literatura, não é um fato totalmente particular da obra do



autor.<sup>7</sup>

Na poesia brasileira, há, no mínimo, dois casos da presença de Buda, também com produções entre o século XIX e XX: Pedro Kilkerry e Augusto dos Anjos. O primeiro, poeta simbolista da Bahia com pouca projeção nacional, relaciona Buda ao silêncio:

Não sei se é mesmo a minha mão que molha  
A pena, ou mesmo o instinto que a tem presa.  
Penso um presente, num passado. E enfolha  
A natureza tua natureza.  
Mas é um bulir das cousas... Comovido  
Pego da pena, iludo-me que traço  
A ilusão de um sentido e outro sentido.  
Tão longe vai!  
Tão longe se aveluda esse teu passo,  
Asa que o ouvido anima...  
E a câmara muda. E a sala muda, muda...  
Afonamente rufa. A asa da rima  
Paira-me no ar. Quedo-me como um Buda  
Novo, um fantasma ao som que se aproxima.  
Cresce-me a estante como quem sacuda  
Um pesadelo de papéis acima...<sup>8</sup>

No trecho acima, do poema “É o silêncio”, Buda aparece em meio a expressões comuns à filosofia que ele postula: “ilusão”, o jogo ambíguo com “pena” (como objeto para escrita e como também “pesar” e “sofrimento”) e com “muda” (como ausência de palavras e som e também como o verbo “mudar”). Buda, depois de dias sentado em silêncio, após ter atingido a iluminação, rompe-o e expõe seus ensinamentos (KHYENTSE, 2008), expondo outra faceta da realidade. Por isso o poema relacionou Buda e o silêncio, visto que, quando este último é rompido, como Buda outrora o fez, outra maneira de encarar a realidade emergiu.

<sup>7</sup> Na prosa ocidental, só a título de exemplo, em *O coração das trevas*, de Joseph Conrad (2010, p. 14), romance de 1899, há uma referência ao Buda logo no início da obra: “recomeçou, erguendo um braço a partir do cotovelo com a palma da mão para cima de tal forma que, com as pernas dobradas diante de si, tinha a pose de um Buda pregando em roupas europeias e sem uma flor de lótus”. O narrador também o faz no último parágrafo do romance: “Marlow silenciou e permaneceu sentado, afastado, indistinto e calado, na pose de um Buda meditando” (CONRAD, 2010, p. 134). Toda a narrativa, toda a ação narrada — o miolo do romance — está compreendido por essa imagem de alguém sentado como Buda. Ainda na literatura em língua inglesa, entre o século XIX e XX, outra referência a uma estátua de Buda vem de Henry James em *Retrato de uma senhora*. Uma das personagens do romance, Ralph, ao comentar sobre seu amigo, Lorde Warburton, diz: “Eu, no lugar dele, seria tão solene quanto uma estátua de Buda” (JAMES, 2007, p. 97). A presença dessas imagens têm, em maior ou menor grau, implicações na interpretação das personagens ou até mesmo do romance, dependendo do caso. Além da já citada em “Orientação”, a participação de elementos budistas na prosa de Guimarães Rosa será analisada nos próximos subcapítulos e capítulos.

<sup>8</sup> Poema disponível em:

<[http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia\\_lit/index.cfm?fuseaction=biografias\\_obras\\_s\\_elecionadas&cd\\_verbete=5317&cd\\_item=777&cd\\_idioma=28555](http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia_lit/index.cfm?fuseaction=biografias_obras_s_elecionadas&cd_verbete=5317&cd_item=777&cd_idioma=28555)>. Acesso em: 13 mar 2013.

O segundo, Augusto dos Anjos, poeta de repercussão nacional, faz, em pelo menos cinco poemas do livro *Eu*, menções ao Buda e ao budismo. Em “As cismas do destino” (ANJOS, 2010, p. 27) há duas:

Pois quem não vê aí, em qualquer rua,  
Com a fina nitidez de um claro jorro,  
Na paciência budista do cachorro  
A alma embrionária que não continua?!

E ainda:

Todos os personagens da tragédia,  
Cansados de viver na paz de Buda,  
Pareciam pedir com a boca muda  
A ganglionária célula intermédia.

Outra aparição ocorre no título e tema do poema “Budismo moderno” (ANJOS, 2010, p. 37), e outra em “Os doentes” (ANJOS, 2010, p. 45):

E nua, após baixar ao caos budista,  
Vem para aqui, nos braços de um canalha,  
Porque o madapolão para a mortalha  
Custa 1\$200 ao lojista!

Assim como nos poemas de Pedro Kilkerry, nos de Augusto dos Anjos, as referências a Buda e ao budismo em Guimarães Rosa estão relacionadas a elementos comuns da filosofia, como a paciência, qualidade que deve ser cultivada pelo praticante budista; a paz, que no contexto budista pode estar ligada tanto à qualidade de tranquilidade quanto à noção de nirvana; e a ideia de transitoriedade e impermanência de tudo, junto com a de morte. Essas contemplações permeiam todos os poemas de Augusto dos Anjos citados e são pontos-chaves nos ensinamentos budistas.

Em *Magma*, há, principalmente, a integração de elementos do Oriente aos elementos do Brasil, mas não necessariamente uma integração de uma filosofia budista — como ocorre em Augusto dos Anjos, por exemplo — ao texto. O conjunto de poemas traz o padrão de coexistência entre elementos locais e orientais que irá se repetir na obra do autor. Ao longo da produção artística de Guimarães Rosa, no entanto, irá se observar uma integração cada vez maior do budismo a elementos ocidentais, brasileiros, locais.

### 2.2.3 *Sagarana*: Buda no meio da nossa gente

Em *Sagarana*, na narrativa “Minha gente”, a referência ao Buda se expande um pouco além das meras comparações que se estabelecem nos poemas de *Magma*. No texto, não há somente uma menção ao Buda, mas a supostas palavras do príncipe indiano também. A epígrafe da narrativa é uma quadra intitulada “Cantiga para treinar papagaio”. O papagaio só repete as palavras, não tem consciência do que significam. Guimarães Rosa, no entanto, não repete os quatro versos atribuídos a Buda como um papagaio o faria. Essa citação não é um mero intertexto, despropositado; na narrativa, ela é um elemento totalmente integrado à ação do texto:

Chove. Chuva. Moles massas. Tudo macio e escorregoso. Com o que proferiu Gotama Buddha, o pastor dos insones, sob outras bananeiras e mangueiras outras, longínquas:

Aprende do rolar dos rios,  
dos regatos monteses, da queda das cascatas:  
tagarelante, ondeia o seu caudal -  
só o oceano é silêncio (ROSA, 2001b, p. 237).

O autor usa neologismos, dado recorrente na obra dele, para apresentar Buda. “Pastor” pode ser tomado como aquele que guia, e, no contexto filosófico-religioso, o mestre, o professor. “Insones” é uma referência clara ao termo “buda”, que, em sânscrito, significa aquele que despertou, o que acordou do sono da ignorância. Assim, Buda, com o epíteto de “pastor dos insones”, é o mestre daqueles que não dormem mais em ignorância. Ele atingiu a iluminação sob a árvore *ficus religiosa*, uma figueira. Mas referências locais de árvores, as que poderiam estar ao redor da casa e próxima à rede em que o narrador dormia, são a bananeira ou a mangueira. Usando essa estratégia do neologismo, que mais tarde se tornaria uma das marcas de sua obra, o autor traz Buda e sua filosofia para dentro de seu texto<sup>9</sup>.

A quadra que o narrador atribui ao Buda, porém, não ocorre de maneira displicente. Ele prepara a aparição dessas palavras de forma que fiquem

<sup>9</sup> É válido lembrar que, na mesma década em que *Sagarana* foi lançado, surgiu, nos Estados Unidos, um movimento que ficou conhecido como a *Geração Beat*. Os escritores desse grupo, com destaque para Jack Kerouac e Allen Ginsberg, estudaram e incorporaram em suas obras elementos de várias tradições espirituais e filosóficas, principalmente do budismo. Kerouac sentiu-se atraído pelos conceitos budistas de sofrimento, de impermanência e de natureza ilusória da vida (PROTHERO, 1991). De maneira diferente que esses escritores norte-americanos, o autor mineiro também incorpora, como vê-se em *Sagarana* e em outras obras, alguns conceitos budistas aos seus textos.

naturalmente integradas à narrativa e não pareçam estranhas ao leitor. Já no começo da novela, invoca indiretamente, por meio de Santana, a imagem de um meditador, contemplador, sob uma árvore:

Santana se encaramujou: está ausente deste mundo, no departamento astral dos problemistas. E este deve ser um dos motivos da segurança com que ele enfrenta qualquer roda ou ambiente: haja algum senão, sejam os outros hostis ou estúpidos, ou estúpidos e hostis a um tempo, e Santana se encosta em qualquer parte, poste ou árvore, e problemiza, problemiza sem parar (ROSA, 2001b, p. 215).

Outra ideia ou imagem de eremita meditador vem da curiosa descrição de um dos três poços de um córrego da região: “Os poços grandes são apenas três: o de cima serve de piscina para os camaradas; no do meio, de água limosa, mora um jacaré ermitão, de vida profunda, que deve ser verde e talvez nem exista; o último, aonde vamos, é o poção” (ROSA, 2001b, p. 228). A ideia é a de um eremita, um solitário que, dubiamente tem “vida profunda”: ou mora no fundo ou tem grande profundidade de ser. Buda, sozinho, como um eremita embaixo de uma árvore, teve *insights* profundos, atingiu a iluminação.

Além disso, mais a frente, ainda antes de mencionar Buda, há duas menções ao Oriente. Ao comentar sobre o gosto de Tio Emílio pela caça, declara: “E, de tanto ver a paca apontar da espumarada do poço, bigoduda e ensaboada como um chinês em cadeira de barbeiro...” (ROSA, 2001b, p. 225). Logo na sequência, quando descreve Maria Irma pela primeira vez, sobre os olhos: “Tão lindos, que só podem ser os tais olhos Ásia-na-América de uma pernambucana” (ROSA, 2001b, p. 225). Essa segunda menção é importante, visto que, ao longo da narrativa, o autor sempre destaca os diferentes olhares da prima, por quem se descobre apaixonado. Dessa forma, toda vez que ele fala nos olhos dela, essa primeira descrição está, indiretamente, espalhada pela narrativa inteira.

Outro ponto a ser notado é o fato de o trecho atribuído a Buda possuir elementos locais e recorrentes na novela; além das bananeiras e mangueiras, há o rio, o regato, a cascata: “O córrego, saindo da ipuera, é um rego fino e reto” (ROSA, 2001b, p. 227); “Havia uma cachoeira no rego, com a bica de bambu para o tubo de borracha” (ROSA, 2001b, p. 239), “Quando eu ia repetir o meu amor pela terceira vez, ela, com voz tênue como cascata de orvalho, de folhe em flor e flor em folha...” (ROSA, 2001b, p. 244). O seguinte trecho que revela, de certa forma, essas

estratégias acima usadas na construção do texto:

Porque todos os córregos aqui são misteriosos - somem-se solo a dentro, de repente, em fendas de calcário, viajando, ora léguas, nos leitos subterrâneos, e apontando, muito adiante, num *aroto* ou numa cascata de *rasgão*. Mas o mais enigmático de todos é este ribeirão, que às vezes sobe de nível, sem chuvas, sem motivo anunciado, para minguar, de pronto, menos de uma hora depois (ROSA, 2001b, p. 231, grifo do autor).

A aparição das supostas palavras de Buda na narrativa é alimentada por esses córregos que aparecem e somem no texto, que eclodem mais a frente como a citação atribuída ao Buda em si; ela é semelhante ao ribeirão, ganhando destaque, surgindo inesperadamente no texto; a aparição, porém, como demonstrado, tem motivos que a anunciam. Todos esses dados em conjunto dão suporte para que a citação atribuída ao Buda e seu ensinamento não soem estranhos na narrativa, nem pareçam despropositados. Mas *por que* ela está no texto? Que função poderia assumir?

Essas possíveis palavras de Buda, provavelmente, referem-se a ensinamentos de meditação *shamata*, o calmo permanecer. Em alguns ensinamentos sobre esse método de meditação silenciosa, a pacificação que ocorre na mente, à medida que se progride nessa prática, pode ser dividida em cinco diferentes estágios: semelhante a uma cachoeira caindo de um penhasco; a um rio que corre por desfiladeiros na montanha; a um grande rio fluindo com facilidade; a um lago levemente agitado por ondulações na superfície; e, finalmente, uma meditação que é semelhante um oceano sem ondas (KHYENTSE, 2013).

De acordo com Khenchen Thrangu (1998), uma das experiências que ocorrem ao se praticar esse tipo de meditação é que a mente, ao ficar estável e relaxada, pode fazer com que o meditador experimente estágios sutis de prazer, que evoluem para estados significativos de bem-aventurança. Não se deve, porém, segundo o autor, apegar-se a esses estados, para que o meditador não fique sob o poder delas.

Sendo assim, o narrador lembra — seja no sonho ou enquanto narra a experiência — e usa dessas possíveis palavras do Buda para demonstrar como chegou no estado de bem-aventurança e deleite que foi o sonho com as diferentes vênus, que culmina com a aparição de uma vênus real, Maria Irma. Esse estado começa a ser narrado logo em sequência à citação do “pastor dos insones”: “Mas,

do mudo fundo, despontam formas, se alongam. Anfitrites dormidas, na concha da minha mão, e anadiômenas a florirem da espuma” (ROSA, 2001b, p. 237). Do estado de calma em que a mente está, surge o estado de prazer; das espumas do oceano calmo, surgem as vênus.

A experiência que ele teve foi particular, interna: “Meu espírito fumaceou, por ares de minha só posse” (ROSA, 2001b, p. 238). E depois de ter visões de diferentes deusas, quem aparece é Maria Irma. Tudo indica que o narrador apegou-se — como Thrangu (1998) indica não fazer — à experiência do prazer que teve e que culminou com a aparição da prima. Isso porque, a partir desse ponto da narrativa, ele está preso ao sentimento que tem por Maria Irma, e os jogos emocionais já se iniciam no primeiro diálogo, assim que ele acorda ou simplesmente sai da experiência. Ele pergunta para ela:

- É a respeito... Bem, é sobre... Você quer saber se eu deixei algum amor, a esperar por mim?
- Se deixou, ou não, não me interessa...
- Então, por que você quis perguntar, prima?
- E por que foi que você adivinhou a pergunta, primo? (ROSA, 2001b, p. 238)

O que antes era só um interesse vago — uma lembrança de namoro de infância e uma experiência de prazer com um sonho —, com o tempo, o narrador passou a estar sob o poder da atração por Maria Irma, e com o estado mental totalmente dependente das atitudes da moça: “O sorriso de Maria Irma era quase irônico. Não me zanguei, mas também não gostei” (ROSA, 2001b, p. 242). Quando ela recebe a visita de um homem, depois de sentir ciúme ao ver os dois juntos, ele concluiu: “Entre Maria Irma e esse moço há qualquer coisa. Exaspero-me. Detesto-os!” (ROSA, 2001b, p. 242). Mas, assim como toda a narrativa está permeada pelo fluxo contínuo de movimento das águas — cascatas, rios, córregos e chuvas —, as emoções do narrador ganham outro rumo e deságuam em Armanda, amiga da prima. O sentimento do narrador por Maria Irma é como o rio citado por ele, que, da mesma forma que sobe de nível, esvai-se rapidamente.

Dessa maneira, por meio dos neologismos, da preparação do texto — e conseqüentemente do leitor — para receber a informação e para relacionar a experiência do narrador a uma experiência descrita por Buda, a integração do Oriente no interior de Minas Gerais não soa estranha: Buda e sua filosofia passam

naturalmente a fazer parte da narrativa de Guimarães Rosa, ambos não estão em uma dicção estranha ao texto.

Como em “Orientação”, vale notar que o narrador de “Minha gente” tem certa carga de erudição: ele sabe jogar xadrez, entende as citações francesas de Santana e evoca as referências literárias do amigo. Aqui, isso faz com que não soe estranho, nos locais e tempo em que vive e visita, o fato de ele conhecer Buda e seus ensinamentos. Além disso, a citação atribuída a Buda está no momento de transformação do narrador: como mencionado, ele passa a estar sob as emoções que sente por Maria Irma, e ele tem consciência disso.

#### **2.2.4 Ave, palavra: Buda no cerrado**

A obra póstuma *Ave, palavra* traz a narrativa “Cipango”, na qual algumas personagens são imigrantes japoneses que vivem de agricultura na região de Campo Grande, MS. Além da simpatia, do hábito de trabalhar e até da própria decoração da casa — “Tudo ali dentro era inesperado e simples, mas de um simples diferente do nosso, desenrolado de velha sabedoria dos olhos” (ROSA, 2001a, p. 145) —, o narrador observa em dois momentos da visita que faz à colônia, a particularidade física de um chefe de família que encontra, o agricultor Takeshi Kumoitsuru.

Primeiro, repara que esse japonês tem “Cabeça raspada, com topete: cismo-o um sacerdote do xintô ou budista, amigo da raposa branca. Seu sorriso não dissimula um aspecto apreensivo” (ROSA, 2001a, p. 145). E, em seguida, complementa: “E o homem figurava mesmo um buda-bonzo, ou xamã monge, ou dês-cá o que seja” (ROSA, 2001a, p. 146). Nessa narrativa, uma figura central do universo budista é evocada duas vezes para que o narrador consiga descrever a fisionomia de uma das personagens; a figura é recorrente na memória do narrador.

Novamente, o Oriente está integrado ao interior do Brasil: os agricultores japoneses estão adaptados e organizados na região, além de produzirem, pelo menos, o suficiente para se alimentarem bem. Quando um dos imigrantes reclamou sobre a dificuldade da vida ali, o narrador ratifica a informação: “Nem há de estar pobre assim, comerá ao dia seus três arrozes” (ROSA, 2001a, p. 145). Além disso, levando em conta o narrado, não há conflito na convivência ou na interação dos japoneses com o local ou com o grupo que os visita.

Se em “Orientação” o modo de Quim sentar trouxe desentendimentos, o narrador de “Cipango” descreve essa peculiaridade oriental com naturalidade. Ao falar sobre os imigrantes nos vagões do trem, declara: “Muitos, em geral as mulheres, se sentavam no chão, cruzando as pernas, aos cantos ou pelo corredor, gente que não se acostumava ainda a permanecer em cadeira ou banco” (ROSA, 2001a, p. 143). Isso era inadmissível para Rita Rola.

Nessa narrativa, assim como algumas das citadas anteriormente, o elemento oriental está ligado à transformação de algo local. Neste caso, é o local em si que se transforma, a paisagem do interior do Brasil perde sua particularidade e ganha ares orientais:

Num raso pedaço de terreno, verde-verde de todo plantado, luminoso de canaizinhos de irrigação, víamos três pessoas, uma família. Paravam numa paisagem em seda. Até no caminhar dos sulcos d’água no entremeio das miúdas culturas, na separação das poucas árvores mantidas, puderam os Sakamota impor a este chão um torcido toque de arte nipônica — com sua assimetria intencional, recesso de calados espaços inventados e riscos que imóveis guardam qualquer coisa do relâmpago (ROSA, 2001a, p. 146).

A paisagem do Centro-Oeste do Brasil torna-se “paisagem em seda”, sob influência do trabalho praticamente artístico dos imigrantes na configuração da plantação. Eles transformaram o local, mesmo que só um pedaço dele, apenas “num raso pedaço de terreno”.

O narrador, como o de “Orientação” e de “Minha gente”, não deixa de demonstrar certa erudição, que em “Cipango” revela-se por meio tanto do conhecimento de dados da imigração japonesa quanto da própria cultura nipônica. Ele sabe como se configurou a organização dos japoneses: “Parece que se agrupam segundo a procedência: em Araçatuba são quase todos de Kiu-Shiu, de Kagoshima; de Okinawa, aqui em Campo Grande” (ROSA, 2001a, p. 143). Além disso, conhece até o nome de um dos instrumentos de trabalho, uma espécie de faca, em japonês: “Com o *ko-tchú* — largo cutelo curto — cortava cana para a vaca” (ROSA, 2001a, p. 145).

Entre todas essas narrativas, “Cipango” é a qual a presença de um elemento budista causa menos estranheza. Fazer referência a Buda ao falar de uma visita a uma comunidade japonesa é, de certa forma, esperado: o budismo faz parte da cultura e, caso alguma estátua, por exemplo, tivesse sido notada em um altar, isso seria completamente normal ou até óbvio. De qualquer forma, é interessante notar



que, nessa narrativa, há uma constatação e reiteração do narrador, como se quisesse deixar clara esta peculiaridade, sobre a aparência meio enigmática de Takeshi Kumoitsuru: ele se parecia, em um primeiro momento, que depois se confirma, um sacerdote budista. Além disso, há a explicitação da transformação que o elemento oriental pode causar no local, mesmo que seja uma mudança na percepção do narrador em relação a um pequeno pedaço da propriedade rural.

Dessa forma, tendo rastreado pegadas de Buda em alguns textos de Guimarães Rosa, e pelo fato de elas terem uma ocorrência semelhante ao longo da obra do autor, a aproximação de um raciocínio de Riobaldo sobre a existência do diabo com um aspecto da filosofia budista é, no mínimo, cabível, não só por esses rastros que existem, mas também pela própria semelhança que guardam entre si. Como os córregos “misteriosos” citados em “Minha gente”, que ora estão aparentes, ora não, há um fluxo de aparições de Buda na obra do autor mineiro. Em *Sagarana*, *Tutaméia* e *Ave, palavra*, as águas estão aparentes. Em *Grande sertão: veredas*, no entanto, a presença se dá como a do córrego subterrâneo. Em um primeiro momento, o córrego parece não estar lá, mas, ao se investigar, será encontrado.

### 3 DIABO E BUDA NO REDEMUNHO DE *GRANDE SERTÃO: VEREDAS*

Diabo, no Ocidente, figura muito potente no universo do cristianismo e no imaginário popular, aparece, em *Grande sertão: veredas*, envolvido em um raciocínio muito próximo de um outro, formalizado na Índia budista. O que poderia ser considerado uma contradição ou equívoco — tomar uma figura cristã e alinhá-la a um pensamento oriental — ganha outra medida quando observado que tanto o diabo quanto o budismo aparecem, no romance de João Guimarães Rosa, com roupagens diferentes das comumente identificadas.

#### 3.1 OS POSSÍVEIS CAMINHOS DO DEMO

Em *As formas do falso*, Walnice Galvão explicita como *Grande sertão: veredas* é construído em cima de ambiguidades. Para a autora, esse é o esquema que organiza o romance, e “tudo se passa como se ora fosse ora não fosse, as coisas às vezes são e às vezes não são” (GALVÃO, 1972, p. 13). O diabo, na narração, não deixa de estar sob este princípio. Por exemplo, entre tantas outras ambiguidades que o romance comporta, destacam-se: Riobaldo é, ao mesmo tempo, filho de fazendeiro e jagunço, letrado e erudito, pactário e não pactário; Diadorim, homem e mulher; o diabo existe, e não existe. Galvão frisa que isso são ambiguidades, não se trata de contradição.

Ao longo da conversa que se desdobrará em toda a narrativa de *Grande sertão: veredas*, Riobaldo afirma que não comenta ou conversa sobre o diabo: “— Do demo? Não glosa. Senhor pergunte aos moradores.” (ROSA, 2006, p. 8). No entanto, não é isso que se observa ao longo dos três dias em que o jagunço recebe o “doutor”: histórias de possessões, influências negativas e pactos são contadas ao hóspede. Mas o diabo, para o jagunço, não é somente um ser que não existe e do qual não se faz necessário falar. Há, para Riobaldo, um problema maior em relação ao diabo, que é de ordem ontológica. Pensando em todo contexto no qual o jagunço está inserido, “nada encarnaria melhor as tensões da alma, nesse mundo fantástico, nem explicaria mais logicamente certos mistérios inexplicáveis do Sertão” (CANDIDO, 1983, p. 307) do que a figura do diabo.

Um dos mistérios maiores, no entanto, reside no próprio diabo: por que ele, segundo o jagunço, às vezes existe e às vezes não existe? Que ambiguidade é essa

que está na forma de ele existir? Rosenfield (2006b, p. 212-213) propõe a seguinte forma de entender o diabo em *Grande sertão: veredas*:

Categoria aparentemente teológica, reduzida no mundo moderno a expressões insignificantes ou até mesmo folclóricas (no nosso romance, os demônios domesticados do imaginário popular), o mal volta a tornar-se, na interrogação riobaldiana da matéria vertente, uma noção indispensável para pensar o ser e a condição humana, ao mesmo tempo que força sua entrada no universo dos conceitos plenamente filosóficos.

No romance, o diabo não é só uma figura popular que justifica ou explica o mal, e os questionamentos do jagunço são uma tentativa de entender como o diabo — e, por extensão, talvez a vida — funciona e existe. A autora continua:

Se o narrador encerra seu relato com a “confirmação” aparentemente conciliadora do senhor de “que o Diabo não existe”, ele mantém numa astuciosa elipse o que diz o texto como um todo – isto é, aquilo sobre o que o mal insiste ao fazer-se presente na negatividade inerente à criação. Existem é o homem humano e a fórmula na qual o texto comprime a dupla face – positiva e negativa – da condição humana (ROSENFELD, 2006b, p. 213).

Dessa maneira, o diabo é um elemento de análise da forma como as coisas existem, e essas análises estão compreendidas entre o início, quando declara que não conversa sobre o diabo, e o fim, quando declara que ele não existe. E a tese do ex-jagunço sobre o diabo, à luz do budismo, extrapola, não necessariamente negando, o entendimento do que, para Rosenfield, é a “dupla face — positiva e negativa — da condição humana”, e do que, para Galvão (1972) é a ambiguidade no romance.

O diabo, como um dos tantos elementos pitorescos que povoam o romance, poderia ser usado de maneira comum, como em obras regionalistas e, dessa forma, seria mera figura do imaginário popular. Em *Grande sertão: veredas*, no entanto, assim como outros dados do romance que “são meros condutores de um senso profundo dos grandes problemas do homem” (CANDIDO; CASTELLO, 1979, p. 366), o diabo, aproximado-se à investigação budista, é uma forma de entender como todos os fenômenos existem.

Diferentemente do que acontece em *Magma*, *Sagarana*, *Tutaméia* e *Ave, palavra*, em *Grande sertão: veredas* não há referências explícitas ao Buda ou ao budismo. Isso não seria possível, principalmente devido às molduras históricas e

regionais nas quais Riobaldo está inserido. Caso contrário, a verossimilhança da obra estaria comprometida.

Como já citado, diferentes estudiosos da obra de Guimarães Rosa indicaram a presença budista no romance. No entanto, não o fizeram de maneira extensiva ou que implique mais uma interpretação de *Grande sertão: veredas*, sendo a visão budista o centro dessas propostas.

A filosofia budista em *Grande sertão: veredas* está implícita na obra e está dissolvida no primeiro raciocínio que o narrador protagonista tem sobre um elemento crucial da sua vida, o diabo, o que implica, direta ou indiretamente, outros dados da saga que Riobaldo narra ao seu hóspede. As ideias estão condensadas nos oito primeiros parágrafos, mas despontam constantemente ao longo do romance, sejam em indagações do jagunço sobre o diabo, em histórias sobre outras pessoas ou em análises de Riobaldo sobre a própria vida.

Como Utéza (2004) alerta, há uma inclinação em falar de sincretismo no romance: há tantos elementos cristãos, judaicos<sup>10</sup>, hindus e budistas coexistindo em um mesmo texto; não há, porém, uma junção de elementos particulares de diferentes tradições. Mas também não há, talvez, como o autor acredita, “uma convergência das tradições do Oriente e do Ocidente” (UTÉZA, 2004, p. 53), que revela um “Conhecimento que é Uno” e que se oculta debaixo de diferentes referências culturais.

O argumento de Rosenfield (2006a, p. 111) de que as narrativas de Guimarães Rosa revelam uma verdade válida, que extrapola o universo do sertão, colabora com tudo isso:

Eis por que na obra de Rosa a ardilosa sobreposição de referenciais heterogêneos e quase que opostos da realidade brasileira tem como corolário a sobreposição de dispositivos formais, de formas da expressão heterogêneas. As figuras autênticas do sertão sofrem imperceptíveis torções, que terminam por aproximá-las de outros contextos e culturas, de literaturas e gêneros diversos.

A favor de uma leitura que visa expandir a interpretação do papel do diabo na obra, a presença budista, que se dá por meio de uma imperceptível torção sofrida pelo jagunço, senão explicitada, será, no mínimo, inferida por meio dos raciocínios de Riobaldo, que, ao lado de textos budistas, tornam isso claro. Assim, parte da

---

<sup>10</sup> Ver Rosenfield (2006)

base filosófica de uma das grandes religiões do mundo iluminará uma das veredas de um dos maiores romances brasileiros do século XX.

### 3.2 UM BUDISMO QUE CABE NO SERTÃO

Como uma religião fundada séculos antes, na Ásia, poderia ser relacionada à vida de um ex-jagunço no sertão de Minas Gerais? Para compreender o raciocínio de Riobaldo em relação à existência do diabo, em conjunto com o budismo, não se faz necessário entender a história, as diferentes linhagens ou aspectos simbólicos e ritualísticos dessa tradição. Nas outras obras do autor, há menção ao Buda ou a alguns métodos da religião. No entanto, o ponto de intersecção entre o budismo e as especulações do ex-jagunço é a visão que o budismo tem de *como* os fenômenos existem<sup>11</sup>.

Em termos de dados biográficos, marcas textuais e outros estudos já feitos sobre a obra do autor, pode-se pensar diretamente na tradição que floresceu no Japão, o zen, para essa aproximação proposta. Neste trabalho, porém, a maior parte dos textos e abordagens pertence à tradição tibetana<sup>12</sup>. Esse *corpus* foi favorecido em relação ao da tradição japonesa — a qual supostamente Guimarães Rosa estava mais próximo, tendo em vista as referências que aparecem na obra — por simplesmente responder melhor às necessidades impostas pela abordagem proposta — a de um budismo que cabe no sertão — e pela própria similaridade temática e estrutural que possui com o raciocínio de Riobaldo.

O budismo surgiu com o príncipe Sidarta, na Índia, local e época em que já havia uma forte tradição de meditação e contemplação, mas os ensinamentos de Buda

eram incomuns não somente em termos de conteúdo mas também pelo fato de atravessarem fronteiras sociais e religiosas com seu encanto. Eles ofereciam a cada um, igualmente, a possibilidade de alcançar a libertação através do esforço pessoal. Durante os 45 anos em que o Buda Sakyamuni viajou pela Índia transmitindo o seu conhecimento profundo, muitos aspectos diferentes dos seus ensinamentos foram apresentados de diversas maneiras a uma grande variedade de pessoas (HARDING, 2002, p. 2).<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Fenômeno*, para o budismo, é uma expressão genérica que compreende tudo que pode ser conhecido (PELZANG, 2004).

<sup>12</sup> Textos de mestres do budismo tibetano ou textos indianos traduzidos para o tibetano.

<sup>13</sup> “were unusual not only in their content but in that they reach across social and religious boundaries in their appeal. They offered to every one equally the possibility of achieving liberation through personal effort. During the forty-five years that Buddha Shakyamuni traveled around India imparting his

Essa característica da filosofia budista, de ser acessível além das barreiras socioculturais e religiosas e de seu entendimento estar disponível a todos, é um dos pontos que torna possível aproximar a visão de um jagunço a um aspecto dos ensinamentos budistas.<sup>14</sup> Não é pelo fato de o ex-jagunço ser alguém do sertão que o entendimento de algo muito parecido com a filosofia budista será limitado; como será possível perceber quando o raciocínio de Riobaldo for analisado neste trabalho, o narrador do romance não precisa ser budista para legitimar o *insight* que ele apresenta ao seu hóspede.

Ao longo dos séculos, como já mencionado anteriormente, o budismo ganhou diferentes nuances nos diferentes locais aos quais chegou — devido, principalmente, às diferentes formas pelas quais foi apresentado por Buda e por outros mestres budistas ao longo dos tempos —, mas uma característica particular, a essência, foi mantida:

o budismo não é um *kit* de sobrevivência para a vida, que dita quantos maridos uma mulher deve ter, onde pagar impostos ou como punir os ladrões. [...] O propósito do ensinamento de Sidarta não foi dizer às pessoas aquilo que elas queriam ouvir. Ele ensinou movido pelo forte impulso de libertá-las de suas concepções equivocadas e de sua infindável falta de compreensão da verdade. Entretanto, para explicar essas verdades de modo eficaz, Sidarta ensinou por diferentes modos e meios, de acordo com a necessidade de suas diferentes platéias. Essas diferentes formas de ensinamento são hoje rotuladas como as diferentes ‘escolas’ do budismo. A visão fundamental de todas as escolas, porém, é a mesma” (KHYENTSE, 2008, p. 164).

O budismo não se resume somente a regras de conduta ética ou instruções variadas sobre como meditar, mas também apresenta aos interessados uma forma diferente de encarar e entender os fenômenos; e o entendimento é oferecido por meio de diversos métodos — práticas de meditação, estudo, contemplações e debates filosóficos —, em diferentes tradições. Cada uma delas, apesar de suas particularidades, possui a mesma base filosófica. Assim, não há problema em usar a tradição tibetana em detrimento da japonesa.

A filosofia budista, de acordo com Jamyang Khyentse (2008), pode ser condensada ou ter como base os chamados Quatro Selos. Segundo ele, esses selos

---

profound knowledge, many different aspects of it were presented in many different ways to a great variety of people”.

<sup>14</sup> O entendimento que a filosofia budista propõe está disponível a todos porque ele depende do esforço pessoal e é apresentado de diversas maneiras, de acordo com a capacidade de cada indivíduo, e porque o que é apresentado não é uma criação budista, necessariamente.

são a essência, o eixo do budismo, e eles estão presentes — aglutinados em três ou quatro tópicos — em todas as diferentes tradições budistas. Dessa maneira, estando presente em qualquer forma de budismo, correspondem à base da religião, e usá-los significa não se comprometer com qualquer tradição em particular, apesar de, como foi explicado anteriormente, ter se priorizado textos da tradição tibetana. Para o autor, a filosofia budista pode ser resumida em:

Todas as coisas compostas são impermanentes.  
 Todas as emoções são dor.  
 Todas as coisas são desprovidas de existência intrínseca.  
 O nirvana está além dos conceitos (KHYENTSE, 2008, p. 12).

Em relação ao primeiro selo, Khyentse argumenta que, visto que todo fenômeno é produto de vários componentes, ele está sempre sujeito a alterações; não há possibilidade de elementos conectados permanecerem estáveis. Isso é fato científico. A instabilidade de tudo é mera consequência da constatação de que qualquer coisa que possa ser percebida é composta de mais de um elemento. Quando um deles é alterado, retirado, modificado de alguma maneira, o que é considerado um “todo” é comprometido, tornando-se *outra coisa*.

Uma mesa, por exemplo, é impermanente porque a madeira, os pregos, o verniz e a tinta que a compõem são, por sua vez, impermanentes; à medida que mudam, a mesa deixa de ser “mesa” e vira outra coisa — como madeira de demolição, depois pedaços de madeira e mera matéria orgânica — até que, em algum momento, tudo que a formava também deixa de existir. Dessa maneira, o conceito de impermanência não é aplicado somente enquanto o objeto existe, mas em um campo maior: antes a mesa não existia e, com a junção da madeira, dos pregos, da ação do homem e assim por diante, passou a existir e, por fim, desintegrou-se, deixando de existir. Esses três momentos, no entanto, não são estanques, visto que, no exato momento em que surge — e o fato de ela surgir também é um reflexo de que tudo é impermanente, de que algo que não existia pode vir a existir — a mesa já está se desintegrando.

A consciência da impermanência e a relação direta que há entre esse entendimento e a compreensão do terceiro selo são cruciais na relação da filosofia budista com a argumentação de Riobaldo sobre a existência do diabo. O fato de tudo ser impermanente já aponta para a constatação de que nada tem uma

existência intrínseca; se o tivesse, deveria permanecer sempre o mesmo, sem alterações, sem sofrer influências, sem se desintegrar de alguma forma. Voltando ao exemplo da mesa, se ela tivesse uma existência intrínseca, algo dela, alguma essência dela, por exemplo, permaneceria: não há nada, no entanto, que exista permanentemente como “mesa”, ela — assim como todos os fenômenos — não possui uma existência intrínseca.

O segundo selo afirma que todas as emoções são dor, e isso significa que, porque elas surgem do apego egoísta a um “eu” — cuja existência é ilusória<sup>15</sup> —, elas são causa de sofrimento, visto que os seres agem acreditando que elas são reais ou inatas (KHYENTSE, 2008). Ao darem realidade para as emoções, os seres são subjugados, agindo sem controle, baseados nelas, e essa falta de autonomia em relação às emoções vem do fato de elas não serem percebidas como desprovidas de existência intrínseca. Shantideva (2013, p. 88) diz:

A raiva, o desejo — estes meus inimigos —  
 Não têm mãos nem pés. São desprovidos de raciocínio  
 E não contam com coragem nem esperteza;  
 Como é possível então que tenham me reduzido a tamanha  
 escravidão?

Eles vivem em minha mente,  
 Permitindo que me machuquem a seu bel-prazer!  
 Sou eu quem tudo tolero sem ressentimento:  
 Ah, esta minha abjeta paciência, tão fora de lugar!

A raiva, o desejo, assim como todas as outras emoções, não possuem uma existência intrínseca e independente. O não reconhecimento disso faz com que a mente e, conseqüentemente, o corpo e a fala sejam influenciados por elas e simplesmente fiquem nesse estado de submissão que leva a mente ao apego e às ações que geram sofrimento: no contexto budista, de modo geral, elas geram ações que resultarão em experiências de sofrimento, como a experiência de inferno. Por meio de meditação e investigação, chega-se à conclusão que

No entanto, as emoções aflitivas não estão nos objetos,  
 Nem nos sentidos, nem no espaço entre objetos e sentidos.  
 E, se não estão em outra parte, onde têm sua morada,  
 De onde poderiam causar uma devastação no mundo?  
 Elas são simples miragens, portanto, encoraje-se!

---

<sup>15</sup> O “eu”, assim como as emoções, é ilusório pelo mesmo motivo que todos os outros fenômenos o são, como explicará o próximo selo.



Afugente todo o medo e empenhe-se em conhecer a natureza delas.  
Por que sofrer desnecessariamente as dores dos infernos? (SHANTIDEVA,  
2013, p. 92)

Quando se dá solidez às emoções, pode-se acreditar que elas existem em algum lugar, na mente, no corpo, no objeto que as faz surgir; porém, como Shantideva sugere, quando se procura pela essência dessas emoções, não é possível encontrá-la. Na verdade, ao se analisar cuidadosamente, é possível perceber que as emoções não existem de maneira intrínseca, seja na mente de quem as sente, seja no objeto que as despertam, ou na interação desses dois.

O entendimento do segundo selo — sobre as emoções, que são causa de sofrimento e que têm a natureza de “simples miragens” — fica mais claro por meio da compreensão do terceiro. Visto que os fenômenos não existem de forma independente, livre de interpretação ou mudança, eles são desprovidos de existência intrínseca, eles são vazios, são vacuidade. Não possuem verdade ou solidez, pois são “uma reunião de componentes instáveis e impermanentes e, portanto, estão em constante mudança” (KHYENTSE, 2008, p. 88), apesar de “parecerem existir no momento” (KHYENTSE, 2008, p.89). Por isso, apesar de parecerem reais, são ilusórios. Entender o que significa dizer que o fenômeno não tem uma existência verdadeira, que ele não existe em termos últimos, que é vazio, é muito importante para entender de uma outra maneira a “existência” do diabo em *Grande sertão: veredas*.

Madhyamaka, ou Caminho do Meio, é a mais eminente escola filosófica budista, especialmente no que diz respeito à argumentação em relação à noção de existência ou não existência dos fenômenos. Originada com o erudito e praticante budista Nagarjuna, no século II, essa linha filosófica se divide em duas correntes — Svatantrika e Prasangikas — de acordo com o entendimento, métodos e argumentos que possuem em relação à abordagem da visão budista para a vacuidade.<sup>16</sup> No entanto, o seguinte ponto é comum a elas: tanto sujeito quanto objeto são destituídos de uma realidade absoluta (YESHE DORJE, 2010), ou seja, para a Madhyamaka, o sujeito experienciador, o objeto experienciado e a experiência em si não possuem um existência intrínseca, e, segundo essa escola, não há formulação

---

<sup>16</sup> Não é o caso de, aqui, expor o histórico e o métodos de cada uma dessas escolas nem julgar a validade do que elas apontam. O importante para a aproximação entre o raciocínio de Riobaldo e a visão budista — a que este estudo se presta — são alguns dos argumentos que essas escolas usam para refutar os que propõe uma visão de que os fenômenos existem de maneira intrínseca ou de que eles simplesmente não existem.

que prove o contrário disso. Essa conclusão é alcançada por meio dos argumentos que são usados para refutar os que postulam, por exemplo, que algo pode *realmente* existir, que algo possa possuir, em termos últimos, uma existência intrínseca.

Na introdução à edição em português de *O caminho do bodisatva*, é explicado que os argumentos da escola Madhyamaka acabam explicitando que,

Numa análise final, todas as formulações racionais, mesmo que geniais, contém em si mesmas paradoxos e inconsistências, em outras palavras, a semente de sua própria refutação. A tarefa do Madhyamaka é expor esta incoerência interna. Ela procede no conhecimento de que, se pressionadas num debate para serem explicadas, todas as formulações construídas racionalmente vão acabar em contradição (SHANTIDEVA, 2013, p. 44).

Nagarjuna, com esses argumentos, não está propondo uma posição filosófica particular em relação a isso:

Em vez de um corpo de doutrinas, Madhyamaka é primordialmente um método, um sistema de crítica filosófica. É pura e simples dialética. Seu procedimento é tomar uma assertiva dogmática (a doutrina do “eu”, a teoria da causa, ou a existência de um criador divino, etc.) e gradativamente refutá-la, sem entrar em colisão direta apresentando uma visão contrária, mas expondo gradualmente, por meio de uma série de passos lógicos, a própria incoerência interna da teoria. A assertiva é consequentemente reduzida ao absurdo e colocada como desproporcional à sua afirmação original (SHANTIDEVA, 2013, p. 44).

A escola Madhyamaka vai demonstrar a inconsistência tanto dos que propõem que, em última instância, um fenômeno existe, quanto dos que argumentam que eles não existem. Riobaldo parece fazer algo muito próximo em relação à existência (e à inexistência) do diabo, e por isso os argumentos da escola Madhyamaka são úteis para aproximar a visão budista do raciocínio do ex-jagunço<sup>17</sup>.

Baseada nesses argumentos da escola Madhyamaka, a visão budista é a de que todos os fenômenos — a realidade, o experienciador, os objetos experienciados, tudo — são ilusórios, têm a natureza semelhante à miragem, ao sonho, desprovidos de uma existência intrínseca, apesar de serem tomados e experimentados como se fossem reais. Rinpoche (2013b, p. 160) explica que

---

<sup>17</sup> Quando for o momento de analisar o raciocínio de Riobaldo propriamente dito, um dos caminhos propostos pelo budismo para se chegar a esse entendimento será explicitado, juntamente aos argumentos do ex-jagunço.

Consideramos as aparências como sendo verdadeiras porque, no contexto de nossa experiência, que é como um sonho, elas assim o parecem. O fogo, ainda que não seja permanente, singular ou livre, pode queimar a nossa carne. Neste sentido, nossa experiência relativa é verdadeira. Ao mesmo tempo, a natureza última da experiência permanece imutável e absolutamente pura — vacuidade, tal como a experiência do sonho da noite é vacuidade. No sonho da noite as coisas parecem acontecer, mas, quando acordamos, percebemos que nada verdadeiramente aconteceu.

Aqui, o exemplo do fogo revela as características necessárias para que, segundo a visão budista, algo tenha uma existência intrínseca: ser permanente, ser singular e livre. Analisar essas características em qualquer fenômeno é uma dos antídotos budistas para o senso comum de que as coisas *simplesmente* existem:

Quando a gente comum percebe os fenômenos,  
Ela os vê como reais, não como ilusórios.  
Eis aí o alvo de debate,  
O ponto em que a gente comum e os iogues divergem.

Formas e outras coisas que todos nós percebemos  
Existem por consenso geral, mas não por uma lógica válida.  
Elas são falsas como, por exemplo, coisas impuras  
Que são, na visão comum, consideradas puras (SHANTIDEVA, 2013, p. 196).

De acordo com os argumentos da escola Madhyamika, não há lógica que sustente a ideia de que os fenômenos são reais. Para a filosofia budista embasada por esses argumentos, essa existência que não possui uma verdade intrínseca, que é como um sonho, é o que se chama de *verdade relativa*, cuja manifestação não se dá de forma independente — não possui autonomia nem está livre de mudança — e, por isso, não existe de forma verdadeira; não se nega, porém, que algo exista “em certa medida” (KHYENTSE, 2008, p. 93). Também se pode definir verdade relativa como qualquer coisa que pode ser objeto da mente (percebida pela mente), expressa pela fala ou qualquer ação do corpo (PELZANG, 2004). Dessa maneira, o budismo não afirma que nada existe, mas também não afirma que algo exista *verdadeiramente*. Não se nega que algo é experimentado por um experienciador, nega-se, porém, que tanto a experiência quanto os envolvidos nela tenham uma existência permanente, intrínseca. Por causa disso, é dito que as experiências são ilusórias, que têm a característica de uma ilusão, por aparentarem ser algo que não são.

A natureza verdadeira da realidade relativa é a *verdade absoluta*: vacuidade, que é inseparável da verdade relativa (RINPOCHE, 2013b). Em um nível relativo,

algo pode existir; em um nível absoluto, quando analisado, não há nada que tenha uma existência intrínseca, tudo é vazio. Não se trata aqui de haver a realidade relativa de um lado e, do outro, a verdade absoluta: as duas são inseparáveis, não são duas coisas que coexistem, formando um todo<sup>18</sup>. A experiência de verdade absoluta, vacuidade, por estar além dos conceitos, não é objeto de cognição, não pode ser expressa pela fala nem por ações físicas (PELZANG, 2004). Por esse motivo, os argumentos da Madhyamaka simplesmente sabotam os que postulam algo que não é isso — as meras existências, e não existência, por exemplo. Essa escola filosófica, no entanto, não define *o que é* a natureza dos fenômenos. O termo “vacuidade” é

(...) a descrição de uma realidade experiencial que nunca pode ser descrita precisamente porque as palavras não são a experiência. As palavras ou os conceitos apenas apontam para aspectos parciais da experiência. Com efeito, é duvidoso que se possa mesmo falar em “experimentar” a realidade, visto que isso implicaria uma separação entre o experimentador e a experiência. E, finalmente, é discutível que se possa falar em “realidade”, porque isso implicaria existência de algum conhecedor objetivo fora e separado dela, como se a realidade fosse uma coisa nomeável com divisas e limites fixos (TRUNGPA, 2008, p. 180).

Segundo Chögyan Trungpa (2008, p. 180), além de Nagarjuna ter preferido “abordar a verdade, tomando os argumentos de outras escolas filosóficas em seus próprios termos e reduzindo-os logicamente ao *ad absurdum*, em lugar de oferecer pessoalmente quaisquer definições da realidade”, a visão da vacuidade e os argumentos que a legitimam do ponto de vista budista visam combater o que essa tradição denomina como posturas “eternalistas” — como a crença de que os fenômenos poderiam ter algo como uma essência ou uma parte eterna, permanente, ou niilista — um ponto de vista que acreditaria, por exemplo, que os fenômenos vêm de um “nada”, ou que não teriam uma causa, que eles simplesmente “são”.

Além disso, em relação à noção de vacuidade, é importante observar o seguinte:

---

<sup>18</sup> A ideia de um fenômeno existir e não existir ao mesmo tempo é um dos pontos de vista combatidos pela Madhyamaka.

Embora Sidarta tenha compreendido a vacuidade, a vacuidade não foi fabricada por Sidarta nem por qualquer outra pessoa. [...] Tampouco deve a vacuidade ser interpretada como uma negação da existência — ou seja, também não podemos dizer que este mundo relativo não existe — porque, para podermos negar algo, precisamos admitir, em primeiro lugar, que existe algo a ser negado. [...] Podemos desfrutar das nossas experiências, mas o mero fato de que nos seja possível vivenciar uma coisa não significa que ela seja dotada de existência verdadeira (KHYENTSE, 2008, p. 93).

O último dos Quatro Selos — que Khyentse (2008) julga como sendo os pilares do budismo — aborda o nirvana: ele está além dos conceitos, visto que não se encaixa em noções de tempo e espaço, nem na dualidade de felicidade ou sofrimento, alegria e dor. Dessa forma, o nirvana, estando além da dualidade, não pode ser propriamente definido por esquemas conceituais (RINPOCHE, 2013).

Nesse contexto, Shantideva (2013, p. 206) declara:

Quando ambos, algo e a sua inexistência,  
Deixam de aparecer diante da mente,  
Nada mais resta para a mente fazer,  
Senão repousar em perfeita paz, livre de conceitos.

A paz e a liberdade de conceitos na tradição budista são a ausência de apego; e, visto que o apego é causa de sofrimento, a aplicação dos quatro selos<sup>19</sup> proporciona liberdade “da fixação em coisas que são ilusórias” (KHYENTSE, 2008, p. 159). Além disso, segundo o autor, esse desapego não tem relação, necessariamente, com desfazer-se de todos os fenômenos, simplesmente rejeitando-os, mas sim com lidar com eles de maneira diferente, dando um novo valor às experiências.

Dessa forma, entender a verdadeira natureza dos fenômenos — ou, de maneira geral, dependendo do modo como se entende a existência ou não existência deles —, leva a uma forma equivalente de como se relacionar com eles e, conseqüentemente, de como eles têm efeito sob quem os percebe ou entende a sua forma de existir.

Em resumo, a visão budista é a da vacuidade: todos os fenômenos têm uma existência ilusória, a natureza deles é vazia. A forma do fenômeno é inseparável da vacuidade, e a vacuidade é inseparável da forma. Ao mesmo tempo em que os fenômenos existem “em certa medida”, eles são desprovidos de uma verdade

---

<sup>19</sup> A meditação, o estudo, a contemplação e a realização tanto conceitual quanto não conceitual deles.

intrínseca, de uma existência verdadeira, permanente, independente e única. Dessa maneira, a filosofia budista está além dos extremos da existência e do extremo da não existência, do vazio-nada (PELZANG, 2004).

Aproximar essa postura da filosofia budista ao raciocínio de Riobaldo não é denominá-lo budista. Por um lado, o budismo sistematizou esse raciocínio; por outro lado, a compreensão da vacuidade, como Khyentse (2008) afirma, não é uma invenção budista: isso faz com que seja completamente possível o jagunço Riobaldo ter um *insight* muito próximo ao da visão budista, isso faz com que o caminho de Buda caiba dentro do grande sertão de Guimarães Rosa.

## 4 (DES)CRENÇA DE RIOBALDO ACERCA DA EXISTÊNCIA DO DIABO

Tal é a importância da figura do diabo na vida de Riobaldo que o recorrente “... *O diabo na rua no meio do redemunho...*” (ROSA, 2006, p. 11, grifo do autor)<sup>20</sup> representa uma síntese de toda saga do jagunço no sertão (GALVÃO, 1972). Esse diabo, no entanto, não corresponde somente a Hermógenes, no meio da rua, envolto de poeira, lutando com Diadorim. O diabo é também a entidade que, emaranhada de reflexões, vai revelar uma faceta diferente de como as coisas existem.

Dispersadas ao longo do romance, ligadas a diferentes situações, referências ao diabo aparecem em quantidade significativa. Se o diabo não é abordado de maneira convencional, mas é uma elaboração singular de uma “metáfora concernente à essência do mal” (ROSENFELD, 2006b, p. 218), aproximando-o ao raciocínio budista que analisa a existência dos fenômenos, o diabo é uma metáfora para entender a natureza de tudo que Riobaldo conta, da realidade em si.

### 4.1 O DIABO NÃO EXISTE

Riobaldo, desde o início de seu discurso até o fim, seja ao contar sua própria vida ou histórias de outros, não esconde, claramente, sua descrença em relação ao diabo. Logo no começo de sua conversa com o “senhor”, quando cita o caso de um bezerro de feições estranhas que o povo aclamava como sendo o diabo, descreveu a situação em que a população se encontrava: “Cara de gente, cara de cão: determinaram — era o demo. Povo prascóvio<sup>21</sup>. Mataram” (p. 7). Para ele, as pessoas eram tolas ao afirmar que o bezerro era o próprio demônio ou tinha alguma relação com ele. No final dos dias de conversa, o diabo novamente veio à tona: “Amável o senhor me ouviu, minha ideia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não? O senhor é um homem soberano, circunspecto. Amigos somos. Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia” (p. 608). O ex-jagunço afirma, à primeira vista, que o diabo não existe, o que existe é o *ser* humano e sua travessia.

---

<sup>20</sup> A partir deste ponto, devido às frequentes aparições de trechos do romance, somente serão indicadas as páginas do livro. Todas as citações de *Grande sertão: veredas* se referem à edição Col. Biblioteca do Estudante. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. As demais citações serão devidamente especificadas.

<sup>21</sup> “Tolo, ingênuo” (MARTINS, 2008).

Em um primeiro momento, podem-se enumerar algumas sequências da obra em que o narrador reitera com clareza a sua posição quanto à inexistência do diabo:

a) sobre o caso de José Simplício: tratava-se de um homem em busca de fortuna, que, segundo a população, teria um diabo em casa que o ajudaria nessa empreitada. Para Riobaldo, isso é “Doideira. A fantasiação” (p. 9), ou seja, para o protagonista, casos como esse são criações das pessoas ou insanidade. O diabo, se existisse, seria somente-fruto da imaginação;

b) sobre a relação com Diadorim: ao narrar ao hóspede o segundo encontro com Diadorim — nesse ponto, ainda Reinaldo —, Riobaldo discorre sobre como surge o amor e sobre como ele pode fugir ao controle: “[...] mas, quando é destino dado, maior que o miúdo, a gente ama inteiriço fatal, carecendo de querer, e é um só facear com as surpresas” (p. 139). Esse amor fatal e surpreso é o inusitado sentimento que o então jagunço nutre por Reinaldo e que, ao longo da convivência, passa a crescer. Riobaldo questiona o seu interlocutor: “Então, o senhor me responda: o amor assim pode vir do demo? Poderá?! Pode vir de um-que-não-existe?” (p. 139). Aqui, uma expressão substantiva explicita a não existência do diabo: um-que-não-existe. O ex-jagunço quer saber se um amor como aquele, de certa maneira proibido (um amor arrebatador entre dois jagunços do interior de Minas Gerais, entre a segunda metade do século XIX e a primeira do século XX), pode ser coisa do diabo;

c) sobre a hipótese de encontrar o diabo: depois de lutar ao lado de Hermógenes e ficar por um tempo distante de Diadorim, o que o deixava irritado e triste, Riobaldo passou a instigar Hermógenes sobre a chefia de Joca Ramiro e a pensar sobre sua aversão por ele. Após relatar essa passagem, o ex-jagunço alerta o seu hóspede: “Digo ao senhor: se o demônio existisse, e o senhor visse, ah, o senhor não devia de, não convém espiar para esse, nem mi de minuto! — não pode, não deve-de! São se só as coisas se sendo por pretas — e a gente de olhos fechados” (p. 232). Neste trecho, Riobaldo já apresenta, simultaneamente, duas visões. Por um lado, a existência do diabo é negada implicitamente, quando Riobaldo levanta uma suposição, “se o diabo existisse” (talvez ele estivesse tentando explicar ao hóspede a sua aversão imediata e, a princípio, infundada por Hermógenes, sentimento que surgiu desde a primeira vez que o viu; talvez, se não tivesse sequer visto, conhecido e sentido tamanho ódio pelo inimigo, não teria



passado por tudo que passou). Por outro lado, ao levantar a hipótese de um encontro do hóspede com o diabo e aconselhá-lo sobre como agir, Riobaldo acaba afirmando a existência do diabo<sup>22</sup>.

d) sobre o momento do pacto: Riobaldo, a fim de alcançar força suficiente para vencer Hermógenes, propôs um pacto para o diabo nas Veredas Mortas: “Voz minha se estragasse, em mim tudo era cordas e cobras. E foi aí. Foi. Ele não existe, e não apareceu nem respondeu — que é um falso imaginado” (p. 422). Como o diabo não se manifestou, mesmo o ex-jagunço cumprindo as condições adequadas ao pacto, Riobaldo afirma que o demônio não existe, é um “falso imaginado”. Como no exemplo anterior, a ambiguidade está presente nessa declaração de Riobaldo: “falso imaginado” pode tanto significar o diabo em si quanto o fato de ele não ter aparecido<sup>23</sup>;

e) sobre o comportamento alterado após o pacto: Riobaldo, arredio, uma tarde, com o grupo de jagunços, no fim do Chapadão, passou a questionar-se: “Ele [o diabo] é? Ele pode?” (p. 483). Depois de explicitar outros questionamentos daquela tarde, o ex-jagunço declara ao interlocutor: “E o diabo não há! Nenhum. É o que tanto digo. Eu não vendi minha alma. Não assinei finco” (p. 484).

Apesar dessas e de outras declarações ao longo da narrativa, demonstrando que o diabo pode não existir, pode ser fruto da imaginação ou folclore do povo, desde o início do discurso de Riobaldo, observa-se que a sua descrença não é definitiva, principalmente diante de afirmações como: “Eu, pessoalmente, quase que já perdi nele a crença, mercês a Deus; é o que ao senhor lhe digo, à pureza” (p. 9). O ex-jagunço não tem total certeza da inexistência, ele “quase” tem certeza.

Além disso, depois de comentar sobre uma tarde em que estava confuso e que se questionava sobre a validade do pacto que buscou, Riobaldo assegura: “Ainda hoje eu conheço tormentos por saber isso [se o diabo existe, se ele tem poder]; trasteio que agora, quando as idades me sossegam” (p. 483). Ou seja, apesar de o jagunço ter se questionado no passado, mas, no momento da enunciação de sua vida ao hóspede, afirmar que o diabo não existe, ele mesmo admite que isso ainda não é um ponto pacífico em sua mente.

<sup>22</sup> Essa maneira particular de dar existência ao diabo e, ao mesmo tempo, negá-la, vai ser aprofundada no próximo capítulo.

<sup>23</sup> Essa segunda hipótese é esclarecida no subcapítulo 3.2.3.

A ambiguidade presente na narrativa é continuamente reforçada. Riobaldo, mesmo declarando que não discorreria sobre o diabo, que não acreditava na existência dele e que não tinha certeza total sobre isso, em meio aos diversos casos que relata durante a estadia do “senhor” na fazenda, expõe outros dados sobre o “Capiroto”.

#### 4.2 O DIABO EXISTE

Após contar toda a sua vida para o seu hóspede, Riobaldo afirma categoricamente: “O diabo não há!” (p. 608). O ex-jagunço, no entanto, ao longo da narração, faz declarações que não são, definitivamente, compatíveis com essa declaração final. Além do já citado trecho em que ele declara não ter total certeza da inexistência do diabo, Riobaldo faz afirmações que parecem dar-lhe existência, através, por exemplo, de nomes, definições e ações conferidas ao próprio.

Em certos pontos do romance, para Riobaldo, o diabo não existe, e, no entanto, ele tem muitos nomes, tanto nomes próprios quanto substantivações criadas pelo narrador em seu discurso:

E as idéias instruídas do senhor me fornecem paz. Principalmente a confirmação, que me deu, de que o Tal não existe; pois é não? O Arrenegado, o Cão, o Cramulhão, o Indivíduo, o Galhardo, o Pé-de-Pato, o Sujo, o Homem, o Tisnado, o Coxo, o Temba, o Azarape, o Coisa-Ruim, o Mafarro, o Pé-Preto, o Canho, o Duba-Dubá, o Rapaz, o Tristonho, o Não-sei-que-diga, O-que-nunca-se-ri, o Sem-Gracejos... Pois, não existe! (p. 39)

Riobaldo viu, de certa forma, na descrença de seu interlocutor, um apoio para sua própria descrença e, segundo o ex-jagunço, “o respeito de dar a ele assim esses nomes de rebuço, é que é mesmo um querer invocar que ele forme forma, com as presenças!” (p. 9). Na busca em dar existência ao diabo, as pessoas dão nomes a ele. Ao se levar em conta, por exemplo, a teoria de Freud de que “[...] o inconsciente toma a palavra por *coisa*” (MENEZES, 2004, p. 23, grifo do autor), os diversos nomes dados ao demônio acabam por presentificá-lo, dando-lhe, de certa forma, uma existência. E esses e outros nomes foram proferidos por Riobaldo ao longo da narrativa, tomando, dessa forma, essas palavras por *coisa* — dando existência ao diabo.

Em algumas situações, ao se referir ao diabo, Riobaldo usou expressões substantivas, criadas por ele mesmo ou de uso popular:

Ah, então: mas tem o Outro – o figura, o morcegão, o tunes, o cramulhão, o debo, o carochó, do pé-de-pato, o mal-encarado, aquele – o-que-não-existe! Que não existe, que não, que não, é o que minha alma soletra. E da existência desse me defendo, em pedras pontudas ajoelhado, beijando a barra do manto de minha Nossa Senhora da Abadia! (p. 301)

O ex-jagunço usou expressões como “o-que-não-existe”. Essas expressões são substantivas, e os substantivos têm a função de nomear. Ao darem nome a algo, elevam os referentes ao plano da concretude das palavras. Assim sendo, os nomes do diabo, sejam os substantivos comuns ou os substantivos próprios, não servem apenas para invocar uma forma, mas também para dar existência a ela, mesmo que somente no nível do discurso. Além disso, como algo que possui tantos nomes, os quais revelam, muitas vezes, características, não existe? O diabo tem nome, tem forma e, mesmo assim, não existe?

Apesar de o diabo não existir, como afirma Riobaldo em certos trechos, ao longo da obra, podem-se observar algumas de suas definições, conferidas pelo ex-jagunço. Em alguns casos, a definição do que é o diabo se dá em oposição à definição do que é Deus: “Deus é paciência. O contrário, é diabo” (p. 17); “Senhor sabe: Deus é definitivamente; o demo é o contrário Dele...” (p. 42) ou; “Deus nunca desmente. O diabo é sem parar” (p. 309). Se o diabo pode ser definido, então ele existe. No mínimo, ele existe conceitualmente, em oposição a Deus.

Depois de passar por diversas dificuldades na jornada contra Hermógenes, Riobaldo decidiu fazer um pacto com o demônio a fim de vencer o inimigo. O então jagunço dirigiu-se às Veredas-Mortas, seguindo todas as condições requeridas para que o pacto acontecesse, mas o diabo não apareceu fisicamente, tangivelmente.

Uma das inquietações de Riobaldo diz respeito ao suposto pacto que fez com o diabo: “Pois, [o diabo] não existe! E, se não existe, como é que se pode se contratar pacto com ele? E a idéia me retorna” (p. 39-40). Como o próprio Riobaldo afirma, se o diabo não existe, não é possível fazer um pacto com ele. Apesar dessa constatação ser válida, ela não está completamente de acordo com outros dados da narrativa.

Embora não tenha ocorrido um encontro com uma figura diabólica, materializada em frente a Riobaldo como uma entidade, o encontro se deu, mesmo assim, em outros termos. Ao discorrer sobre o momento em que Riobaldo acorda do

sono profundo que teve no local do possível encontro com o diabo, Rosenfield (2006b, p. 244-245, grifo da autora) acredita que, nessa situação, o pacto fáustico foi

(...) deslocado para um encontro dos olhos do pactário com a luz das estrelas. [...] Riobaldo abre os olhos após uma longa paralisia atemporal, morte noturna, e ‘renasce’ para uma rudimentar animação no momento da iminência da estrela da manhã — de Vênus ou Lúcifer, como chamaram os medievais esse planeta.

Além disso, o fato de o diabo não ter aparecido como o esperado não significou que o pacto não tivesse gerado consequências. Depois de muita hesitação e incertezas, Riobaldo adquiriu “certeza da própria capacidade” (CÂNDIDO, 1983, p. 302). Após a noite nas Veredas-Mortas, o comportamento de Riobaldo transformou-se: o ex-jagunço passou a ter atitudes duras, arbitrárias e até cruéis, além de assumir a liderança do grupo, algo que havia rejeitado anteriormente. Sendo assim, neste romance, o pacto simboliza o “caminho para poder adquirir poderes interiores necessários à realização a tarefa”<sup>24</sup> (CÂNDIDO, 1983a, p. 303).

Para que conseguisse aniquilar Hermógenes, um pactário — “O Hermógenes tem pauta... Ele se quis com o Capiroto...” (p. 48) —, Riobaldo tornou-se também um pactário (GALVÃO, 1972). Ao longo da narrativa, Riobaldo questiona-se sobre a possibilidade de se fazer um pacto, sobre se ele próprio é um pactário, mas, como Ligia Chiappini Leite (2007) afirma, mesmo não tendo ocorrido um encontro com o diabo como se entende, seja na tradição oral, seja na literária, o pacto aconteceu. Como teve efeito, inclusive o esperado, a afirmação de que o diabo não existe e de que o pacto não ocorreu pode ser levada, em parte, como contraditória por parte de Riobaldo. No entanto, é preciso lembrar o que Galvão (1972) explica em relação ao romance: ele é fundado em ambiguidades.

Além disso, tomar, literalmente, a afirmação de que o diabo não existe significa anular qualquer possibilidade de ação ou manifestação dessa entidade. Enquanto tece o texto de sua vida, Riobaldo não esquece, porém, em um tom que muitas vezes pode parecer despropositado, de enumerar ao seu interlocutor dados significativos sobre o diabo.

---

<sup>24</sup> A tarefa de Riobaldo é vingar a morte de Joca Ramiro.

O ex-jagunço citou o diabo, ou a manifestação do diabo, em diferentes situações. Por exemplo, na noite após conhecer Otacília. Ao ser indagado por Diadorim sobre a moça,<sup>25</sup> Riobaldo respondeu ao amigo:

– ‘Se nanja, sei não. O demônio sabe...’ – eu respondi – ‘Pergunta...’  
Me diga o senhor: por que, naquela extrema hora, eu não disse o nome de Deus? Ah, não sei. Não me lembrei do poder da cruz, não fiz esconjuro. Cumpri como se deu. Como o diabo obedece – vivo no momento (p. 196)

Riobaldo também menciona o diabo agindo sobre a vida dos jagunços, como quando são perseguidos pelos soldados do governo: “Sofremos, rolamos por aí aqui, se rolou. Vida é vez de injustiças assim, quando o demo leva o estandarte” (p. 303). Ele demonstra as artimanhas do diabo em “Adforma que eu tinha de resolver. Antes ligeiro, para os meus homens não me acharem aparvo. Ou o demo. O demo? Ainda que muito eu sei. Agora esse se prespiritava por lá, sabível mas invisível; e ele estava se rindo de mim, meu próximo” (p. 475), ou em: “E chegamos! Aonde? A gente chega, é onde o inimigo também quer. O diabo vige, diabo quer é ver... A pois! Sincero, senhor: os campos do Tamanduá-tão; o inimigo vinha, num trote de todos, muito sacudido” (p. 546). Aqui, os sofrimentos da vida são atribuídos ao demônio, ao mesmo tempo em que esses mesmos sofrimentos o personificam. Os males da vida, no discurso de Riobaldo, dão concretude ao diabo.

O diabo também tem forma ou, como o próprio narrador fala, “o diabo vige dentro do homem” (p. 10). O antagonista da obra, Hermógenes, fez um pacto com o diabo e, algumas vezes, corresponde ao próprio demônio (GALVÃO, 1972). Isso é claro no romance, como em “O Hermógenes – demônio. Sim só isto. Era ele mesmo” (p. 48), ou em “Esse menino, e eu, [Riobaldo e Diadorim] é que éramos destinados para dar cabo do Filho do Demo, do Pactário! O que era o direito, que se tinha. O que eu pensei, deu de ser assim” (p. 409). Dessa maneira, se o diabo coordena algumas situações ou se há pessoas que são a corporificação dele, não parece lógico, em um primeiro momento, afirmar que o diabo não existe, embora assuma diferentes formas de expressão. Portanto, é pertinente postular a possibilidade de o diabo existir “em certa medida”.

---

<sup>25</sup> Neste ponto do romance, Diadorim, tomado por ciúme e segurando um punhal, perguntava a Riobaldo sobre ele estar gostando ou não de Otacília, e depois o lembrava sobre seu destino (vingar a morte de Joca Ramiro).

## 5 A MEDIDA DA EXISTÊNCIA DO DIABO

Como demonstrado, ao longo da narração de sua vida, Riobaldo faz diversas análises e afirmações sobre a existência e a não existência do diabo. Por um lado, o sertanejo afirma categoricamente que o diabo não existe, por outro, dá definições, qualidades e formas para essa entidade.

Para existir em nível absoluto, para verdadeiramente existir, segundo a tradição filosófica budista baseada na escola Madhyamaka, o fenômeno precisa ser, singular, livre de influência externa e permanente (RINPOCHE, 2013a). Se o fenômeno não preenche esses três pontos, ele existe de forma relativa: não tem, desse modo, uma existência intrínseca, e sim uma existência ilusória — parece ser algo que não o é —, falsa, vazia. Dessa forma, tudo no mundo fenomênico, tudo que pode ser conhecido por meio dos sentidos e da cognição, não existe em um nível absoluto, se levados em consideração os argumentos dessa escola filosófica budista.

Já no início da conversa com o seu hóspede, Riobaldo expôs sua posição sobre o assunto: que histórias sobre manifestação do diabo são criações do povo e que não conversaria sobre o diabo, além de explicitar que sua crença na entidade já era praticamente nula. Nesse mesmo início do romance, contudo, Tatarana também expôs ideias que, em conjunto como uma cadeia de raciocínio, levam a uma terceira forma de encarar a existência do diabo, muito além do simplesmente existir ou não existir, que é apresentada ao hóspede do jagunço.

Francis Utéza (1994) denomina de “Pórtico do labirinto” as primeiras quinze páginas de *Grande sertão: veredas*, além do paratexto do romance, que é formado pelo título, epígrafe e ilustrações da segunda edição, compostas por símbolos cristãos, egípcios e alquímicos, por exemplo. Para ele, há um manancial de questões metafísicas, como a relações entre “Bem” e “Mal”, cujo conjunto “está submerso sob uma tal acumulação de dados geográficos, culturais, linguísticos e narrativos, que só um paciente trabalho de análise, fora do alcance do leitor não advertido, pode facultar a entrada nesse domínio” (UTÉZA, 1994, p. 77). Essa potencialidade metafísica presente nessa parte do romance é ofuscada da vista do leitor por “fragmentação de informações, despistamentos, imprecisões, retificações, imbricação da narração e do comentário complicada pela oralidade, cuja a transmissão, sob a forma escrita, fica ambígua” (UTÉZA, 1994, p. 77). Todos esses

dados levantados pelo autor francês são pertinentes; no entanto, o caminho que se busca aqui, ocultado por eles, é outro. Ele considera Riobaldo possuidor de um ecumenismo bem particular: “uma heterodoxia que repousa num substrato esotérico que, para além da herança limitada do cristianismo em sua versão católica mais exotérica, remonta às origens do *homo religiosus*” (UTÉZA, 1994, p. 78). Em sua extensa e detalhada pesquisa, Utéza desbrava as diversas referências que compõem este jagunço: babilônicas, egípcias, cristãs, gregas e até budistas, como já mencionado.

O caminho oculto relacionado especificamente à metafísica do diabo em um primeiro momento está, porém, exatamente nessa entrada do labirinto. Esses dados iniciais imbricados não são tomados aqui como “falsas pistas abertas”, não são os diversos caminhos errados ou sem saída que um labirinto pode proporcionar. Há sim, um emaranhado de informações, mas que, aproximadas da lógica budista, revelam-se um raciocínio um tanto quanto organizado — sem dúvida, talvez oculto para muitos leitores. Para entender a ontologia do diabo no romance, esse mesmo início que despista é, na verdade, o fio que conduz à saída do labirinto.

## 5.1. A VISÃO BUDISTA NO SERTÃO

### 5.1.1 Diabo composto

O primeiro elemento relevante para a análise do raciocínio de Riobaldo corresponde ao quarto parágrafo do romance:

De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moquéim: quem mói no asp'ro, não fantaseia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorsegos, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular idéia. O diabo existe e não existe? Dou o dito. Abrenúncio. Essas melancolias. 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 negócio muito perigoso... (p. 10).

Riobaldo explicou ao hóspede seu hábito de pensar, raciocinar, questionar: antes, segundo ele, não tinha muito tempo, ou não pensava; depois que deixou a vida de jagunço, quando se estabeleceu na fazenda, ficou de “range rede” e passou a ter mais tempo de cultivar o hábito de pensar, contemplar, de “especular idéia”. É

assim que Riobaldo prepara o interlocutor para receber uma opinião. Dessa maneira, não ficará a impressão — é o que parece esperar o ex-jagunço — de que aquilo é um pensamento vago ou sem esteios mais firmes. Ele pensou, especulou e, agora que tem a oportunidade — já que o assunto sobre o diabo entrou na conversa, visto que mencionou sobre o povo ser “parascóvio” por acreditar nele e relacionar o bezerro ao diabo — de dar seu ponto de vista sobre o diabo, que para ele não tem fundo folclórico como para o restante dos moradores da região. De certa forma, uma tese da população sobre a existência do diabo veio à tona, e Riobaldo então inicia a refutação dessa ideia.

Após explicitar a origem do seu conhecimento, conferindo assim mais confiabilidade ao que vai ser dito, o ex-jagunço questionou o hóspede sobre se o diabo existe e não existe. Vale prestar atenção que Riobaldo não perguntou se existe *ou* não existe. A pergunta foi retórica, visto que Riobaldo já responde na sequência com outra pergunta, com uma hipótese e, novamente, com outra indagação ao interlocutor. Tatarana, então, estava duvidando se uma cachoeira existiria caso eliminasse os elementos que a compõe.

Cachoeira, em um primeiro momento, parece ser algo único, algo que realmente existe. No entanto, se as partes dela forem retiradas, ou simplesmente explicitadas, cachoeira existindo de maneira *única* não existiria; não existiria uma essência “cachoeira”. O que existe é uma junção de vários elementos. Ao mesmo tempo em que há algo denominado, apontado como cachoeira, essa mesma cachoeira não é uma entidade única, não existe por si só. Se Riobaldo usa o exemplo da cachoeira para responder a sua própria pergunta, isso significa que o diabo tem a mesma característica da cachoeira: ele não existe como algo singular, ele existe de maneira composta, por meio de uma junção de condições.

Os questionamentos sobre a natureza dos fenômenos, sejam os sofisticadamente elaborados ou não, fazem parte de diversas práticas de meditação contemplativa que leigos, religiosos e eruditos budistas aplicam ou deveriam aplicar como prática diária<sup>26</sup>. Por isso as considerações de Pelzang (2004) serão — por serem uma sugestão de meditação contemplativa acessível aos leigos, por se

---

<sup>26</sup> Os vários textos budistas que tratam da suposta natureza da existência e de sobre como tudo existe vão trazer diversos argumentos, todos formal e filosoficamente elaborados, visando refutar a ideia do oponente — hinduístas ou mesmo budistas —, que, muitas vezes, por sua vez, também têm visões elaboradas sobre o tópico em questão. Esses debates são herméticos para os leigos, visto que são, na tradição budista, desde a época de Nagarjuna, normalmente praticados por eruditos, devidamente treinados por anos em mosteiros.



apresentarem como uma possibilidade de meditação de “especular ideia” — o ponto de partida na aproximação do raciocínio budista com o argumento de Riobaldo, um leigo.

Pelzang explica que a crença em um “eu” — uma noção de indivíduo, ego — ocorre porque se acredita que esse mesmo “eu” é permanente, uno e independente. Para demonstrar que tanto os fenômenos internos (pensamentos, emoções, conceitos) quanto os fenômenos externos que estão relacionados a esse “eu” (tudo do mundo exterior, por exemplo) têm uma natureza ilusória, o mestre tibetano dá exemplos de meditações que vão revelar que não há nada que possa ser, ao mesmo tempo, permanente, uno e independente; ou seja, que, do ponto de vista budista, não há nada que tenha uma existência intrínseca.

Por exemplo, quando se busca analisar a natureza vazia de fenômenos externos, a fim de não lhes dar uma existência verdadeira, pode-se raciocinar como no seguinte exemplo, muito próximo estrutural e tematicamente do exemplo de Riobaldo:

É necessário agora examinar as coisas que você percebe no mundo externo: montanhas, paredes, pedras e casas. Comece analisando algo como uma casa. No começo, nós concebemos isso que chamamos "casa" como um todo; e isso ocorre porque nós não a analisamos. Mas, quando o fazemos, nos deparamos com o fato de que o que chamamos de casa consiste, na verdade, em uma combinação de muitas coisas, tais como pedras e tijolos, paredes de barro compactado, alvenaria, tijolos de barro e vigas de madeira (PELZANG, 2004, p. 212)<sup>27</sup>.

Pode-se conceber, segundo o autor, algo como “casa”. Ao se analisar, porém, o que forma uma casa (pedras, tijolos, colunas de madeira etc.), percebe-se que não existe algo único como *casa*, mas sim elementos unidos de tal forma que resultam em *casa*. Na sequência, ele continua a analisar a existência da casa e das partes da casa:

Quando quebramos essa aglomeração ainda mais, pouco a pouco, vamos ter desmantelado o nosso conceito de algo como “casa”, e nós então a concebemos como pedras, terra e assim por diante. Estes, novamente, são conjuntos de muitas partículas, e, se tomarmos uma pedra, por exemplo, e dividi-la em quatro pedaços teremos acabado com o nosso conceito sobre

<sup>27</sup> “It is necessary now to examine the things you perceive outside: mountains, walls, rocks and houses. Start by analyzing something like a house. In the beginning we conceive of this thing that we call ‘house’ as a single whole; this is because we have not analyzed it. But when we do, we find this is so-called house actually consists of a combination of many things, such as stones and bricks, compressed mud walls, masonry, earthen bricks, and wooden beams”.

ela como sendo uma única unidade. Então, se ainda dividirmos cada um desses quartos de pedra em quatro partes, isso removerá o nosso conceito sobre eles como pedaços únicos. À medida que continuamos a dividir cada uma dessas partes em outras partes conceituais,<sup>28</sup> vamos acabar encontrando partículas conceituais que não têm existência intrínseca. É por isso que o *Sutra do Coração* diz: "Forma é vacuidade" (PELZANG, 2004, p. 212)<sup>29</sup>.

Esse tipo de análise, como a citada acima, não nega a existência de uma forma apontada como *casa*, mas, ao mesmo tempo, não dá à *casa* uma existência intrínseca. A existência de uma forma não se opõe à natureza vazia da forma. Ou seja, por um lado, a *casa* existe — realidade relativa —, por outro, a *casa* não existe, não tem uma natureza real, é vacuidade — realidade absoluta; e, como já apontado, a filosofia budista as veem como inseparáveis.

O raciocínio de Tatarana é o mesmo, visto que, ao perguntar se o diabo existe e não existe, ele próprio responde à pergunta com uma decomposição do que seria uma cachoeira, sem negar que ela existe, mas também não a encarando como algo único, com existência intrínseca. Assim, se houvesse algo intrínseco como *diabo*, ele não seria passível de possuir partes, como uma cachoeira o possui, não poderia ser uma composição, um arranjo de fenômenos materiais ou imateriais.

### 5.1.2 Diabo dependente

Na sequência de seu raciocínio, sem interrupção alguma, Riobaldo continua desta maneira:

Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum. Nenhum! – é o que digo. O senhor aprova? Me declare tudo, franco – é alta mercê que me faz: e pedir posso, encarecido. Este caso – por estúrdio que me vejam – é de minha certa importância. Tomara não fosse... Mas, não diga que o senhor, assisado e instruído, que acredita na pessoa dele?! Não? Lhe agradeço! Sua alta opinião compõe minha valia. Já sabia, esperava por ela-já o campo! Ah, a gente, na velhice, carece de ter sua aragem de descanso. Lhe agradeço (p. 10).

<sup>28</sup> “Partes conceituais” podem ser abordadas, no sistema científico corrente no mundo ocidental, como moléculas, átomos, partículas subatômicas e assim por diante.

<sup>29</sup> “When we break this agglomeration down, bit by bit, we will have dismantled our concept of it as a house, and we will then conceive of it as stones and earth and the like. These again are collections of many particles, and if we take one stone, for example, and divide it into four pieces we will have done away with our concept of it as a single unit. Then, if we further split these quarters into four parts, this will remove our concept of them as single pieces. As we continue to split one of these sections into conceptual we will end up with conceptual particles that have no intrinsic existence. This is why Heart Sutra says, ‘Form is emptiness’.”

Tatarana explicou ao hóspede que o diabo não existe de maneira independente, “solto, por si, cidadão”, ele está dentro do homem. Ele precisa, no mínimo, do homem para existir; ele coexiste com o homem se ele está misturado na natureza do homem. Se ele está dentro do homem como conteúdo, ele precisa de recipiente. Isso significa que a existência e a ação dele só ocorrem com existência de outros fatores, ou seja, a existência do diabo *depende* da existência de outras coisas: sem homem, por exemplo, não há diabo.

Depois de pedir opinião ao seu interlocutor, algo que ocorre ao longo de toda narrativa, Riobaldo continuou seu raciocínio sobre o diabo:

Tem diabo nenhum. Nem espírito. Nunca vi. Alguém devia de ver, então era eu mesmo, este vosso servidor. Fosse lhe contar... Bem, o diabo regula seu estado preto, nas criaturas, nas mulheres, nos homens. Até: nas crianças – eu digo. Pois não é ditado: “menino – trem do diabo”? E nos usos, nas plantas, nas águas, na terra, no vento... Estrumes. ... *O diabo na rua, no meio do redemunho...* (p. 10-11, grifo do autor).

Riobaldo negou a existência do diabo, mas, em seguida, explicou que ele “regula seu estado preto” — o mal, a negatividade — nas criaturas, homens, mulheres, crianças, plantas, águas, terra, vento. Se o diabo, sozinho, não age independentemente de seres animados e/ou inanimados, não tem poder por si próprio e vive dentro do homem, ele não é independente, não existe independentemente.

Junto com a análise da natureza composta dos fenômenos, no budismo, para se questionar a existência verdadeira de algo, discute-se se o objeto de contemplação é independente. Por exemplo, pode-se analisar se a mente é algo independente:

Quanto ao fato se ela é independente ou não, ela não é independente, pois depende do objeto que percebe. Ao entrar em contato com um objeto agradável, o desejo surge; ao entrar em contato com algo desagradável, a aversão cresce; ao entrar em contato com algo que não é como nenhum dos anteriores, uma indiferença confusa ocorre [na mente] (PELZANG, 2004, p. 215)<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> As for whether or not it is independent, it is not, for it depends on its object. When it comes into contact with a pleasing object, desire is aroused; when it comes into contact with something displeasing, aversion grows; and when it comes into contact with something that is neither, a state of bewildered indifference occurs

Emoções surgem na mente de acordo com o tipo de objeto com o qual ela entra em contato. Um objeto considerado agradável gerará na mente desejo, e não aversão. A mente, dessa maneira, não é independente. Ela não existe independente dos objetos com os quais ela entra em contato e, por isso, não possui uma existência autônoma, intrínseca. Se a mente fosse independente, quando um objeto fosse visto, seja aprazível ou repulsivo, nenhum movimento mental ocorreria, por exemplo.

Pode-se demonstrar esse exemplo de dependência também em objetos externos, materiais, como uma cachoeira: sem o relevo apropriado, um desnível abrupto considerável na rota da água, cachoeira não existe, é um riacho, uma simples corredeira. A existência da cachoeira é dependente de diversas circunstâncias, inclusive, por exemplo, da existência de água. Da mesma forma, segundo Riobaldo, o diabo, para existir, depende de ter um meio pelo qual agir, um instrumento, que pode ser, para o ex-jagunço, um homem, uma mulher, uma criança, o vento, a terra, entre outros.

### **5.1.3 Diabo impermanente**

Ao perguntar ao seu hóspede se o diabo existe e não existe e ao dar as características de ele ser composto e dependente, Riobaldo abordou outra característica do demônio e da maldade: a impermanência desse gerador de ações e de manifestações.

Primeiramente, Riobaldo expôs como a manifestação de um mesmo fenômeno pode mudar:

Hem? Hem? Ah. Figuração minha, de pior pra trás, as certas lembranças. Mal haja-me! Sofro pena de contar não... Melhor, se arrepare: pois, num chão, e com igual formato de ramos e folhas, não dá a mandioca mansa, que se come comum, e a mandioca-brava, que mata? Agora, o senhor já viu uma estranhez? A mandioca-doce pode de repente virar azangada – motivos não sei; às vezes se diz que é por replantada no terreno sempre, com mudas seguidas, de maníbas – vai em amargando, de tanto em tanto, de si mesma toma peçonhas. E, ora veja: a outra, a mandioca-brava, também é que às vezes pode ficar mansa, a esmo, de se comer sem nenhum mal. E que isso é? (p. 11)

Riobaldo explicitou o fato de que a mandioca mansa pode se transformar em mandioca-brava e vice-versa. Ele devolve, novamente, uma pergunta retórica ao interlocutor “E que isso é?”. Em seguida, o anfitrião questionou seu hóspede:

Eh, o senhor já viu, por ver, a feiúra de ódio franzido, carantonho, nas faces duma cobra cascavel? Observou o porco gordo, cada dia mais feliz bruto, capaz de, pudesse, roncar e engolir por sua suja comodidade o mundo todo? E gavião, corvo, alguns, as feições deles já representam a precisão de talhar para adiante, rasgar e estraçalhar a bico, parece uma quicé muito afiada por ruim desejo. Tudo. Tem até tortas raças de pedras, horrorosas, venenosas – que estragam mortal a água, se estão jazendo em fundo de poço; o diabo dentro delas dorme: são o demo. Se sabe? E o demo – que é só assim o significado dum azougue maligno – tem ordem de seguir o caminho dele, tem licença para campear?! Arre, ele está misturado em tudo (p. 11).

Tatarana expôs ao senhor como a marca da maldade já está presente em quem a pratica, nas feições de alguns animais predadores, como a cobra e o gavião, ou nas próprias pedras, classificadas como inanimadas. Em seguida, fala da força da maldade do diabo, que está “misturado em tudo”, às vezes em estado de latência (“o diabo dentro delas dorme: são o demo”). Em uma primeira análise, pode-se entender que, com esses dados, Riobaldo está se contradizendo, dando às coisas e às pessoas uma existência intrínseca do mal.

Expor as mudanças da mandioca, depois as feições características de animais predadores e, em seguida, a característica do diabo de ser “azougue maligno” — “[...] coisa fugidia que se subtrai a todo domínio, a todo controle e limite racional” (ROSENFELD, 2006, p. 218) — aparenta ser simplesmente uma enumeração de ideias sem propósito e contraditórias entre si. No entanto, ao se agregar a essas observações pelo menos três casos que aparecem na sequência do romance, esse raciocínio de Riobaldo parece conduzir a uma determinada conclusão: a de que o mal é impermanente, mutável — ele não é ou está estagnado no ser.

Antes de iniciar esses casos, logo após dizer que o diabo está misturado a tudo, Riobaldo faz uma reflexão importante:

Que o que gasta, vai gastando o diabo de dentro da gente, aos pouquinhos, é o razoável sofrer. E a alegria de amor – compadre meu Quelemém, diz. Família. Deveras? É, e não é. O senhor ache e não ache. Tudo é e não é... Quase todo mais grave criminoso feroz, sempre é muito bom marido, bom filho, bom pai, e é bom amigo-de-seus-amigos! Sei desses. Só que tem os depois – e Deus, junto. Vi muitas nuvens (p. 11-12).

Ele afirma que o diabo pode ser *gastado*, ou seja, transformado, deformado. Além disso, outra observação importante: “Tudo é e não é”. Dentro desse contexto, essa expressão pode referir-se ao fato de que a forma de ser das pessoas não é algo único, estagnado em uma única atitude, mas que tem facetas que variam de acordo com a perspectiva adotada.

A primeira história contada por Riobaldo é a de Aleixo, “homem de maiores ruindades calmas que já se viu” (p. 12), que, ao perceber que os filhos estavam adoecidos, tornou-se um homem bondoso e caridoso dia e noite. A segunda história é a de Pedro Pindó e sua mulher, ambos “sempre sidos bons, de bem” (p. 13), cujo filho, o menino Valtêi, era sádico. À medida que começaram a castigar o menino, os pais, cada vez mais, passaram a ter prazer ao fazê-lo. Outra história é a de Joé Cazuzo, que era “jagunço comportado ativo” e que, depois de ter uma visão da Virgem Maria em uma batalha, arrependeu-se de seus atos de jagunço.

Essas e outras histórias narradas por Riobaldo são permeadas por visões particulares do ex-jagunço, mas também por conceitos aprendidos com seu amigo Quelemém. Sobre o conselheiro que conheceu por meio de Zé Bebelo após derrotar Hermógenes, Riobaldo afirma: “aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque” (p. 16). No caso do menino Valtêi, por exemplo, o anfitrião narra ao seu hóspede explicações que o amigo Quelemém deu para o caso, as quais envolviam questões de reencarnação e carma. De qualquer forma, aqui, o que interessa nessas histórias é o fato de exporem a mudança das personagens<sup>31</sup>.

Outro relato do mesmo gênero, que não pode deixar de ser citado, é sobre Maria Mutema, mulher que, após assassinar o próprio marido, passa a atormentar o padre da cidade até o matar de desgosto. Depois de se retirar do convívio da vila em que morava, Maria Mutema confessou suas faltas e, decorrido algum tempo, o povo passou a dizer “[...] que Maria Mutema estava ficando santa” (p. 227). Tanto o caso de Maria Mutema quanto o de Pedro Pindó, por exemplo, podem ser tomados como ilustrações de como a vida flui, de como nada é realmente estável e de como as mudanças ocorrem incessantemente (GALVÃO, 1972). Isso vem ao encontro do conceito de impermanência, fundamental na filosofia budista.

---

<sup>31</sup> Os conceitos de carma e reencarnação, com entendimentos diferentes, estão presentes tanto na filosofia budista quanto na doutrina kardecista, mas não interessam na presente discussão.

Ao se aliar o raciocínio desenvolvido por Riobaldo (o que envolve a mandioca, os animais e a mutável maldade) com as histórias que aparecem na sequência, pode-se perceber uma visão do ex-jagunço sobre o mal: ele é passível de mutação.

A visão da impermanência de todos os fenômenos é crucial para o budismo, uma vez que, para essa tradição filosófica,

[...] não existe absolutamente nada no universo, animado ou inanimado, que tenha qualquer estabilidade ou permanência.  
 Tudo que nasce é impermanente e está fadado a morrer.  
 Tudo que é acumulado é impermanente e está fadado a acabar.  
 Tudo que se une é impermanente e está fadado a se separar.  
 Tudo que é construído é impermanente e está fadado a ruir.  
 Tudo que ascende é impermanente e está fadado a cair (RINPOCHE, 2008, p. 112).

Sendo assim, todos os fenômenos, por serem compostos e dependentes, são necessariamente impermanentes, não têm uma verdade intrínseca, não existem em termos últimos, apesar de, mesmo assim, se manifestarem, existirem “em certa medida” (KHYENTSE, 2008, p. 93). Da mesma forma, o diabo parece, em *Grande sertão: veredas*, existir em certa medida.

## 5.2 RIOBALDO: SERTANEJO ERUDITO?

Apesar de todas essas semelhanças entre o raciocínio de Riobaldo e o raciocínio budista, que considera a inexistência de uma essência intrínseca nos fenômenos, poderia ser observado o quão discrepante e incoerente é aplicar, por parte de João Guimarães Rosa, uma visão budista em um jagunço, ou aproximar, o que faz este trabalho, um raciocínio budista a um personagem jagunço.

Rosenfield (2006a) observa que o autor mineiro tem uma habilidade particular de revelar em suas narrativas verdades válidas que estão além da realidade sertaneja e que, na obra rosiana, como explicitado anteriormente, ocorre uma sobreposição de referenciais distintos e discrepantes da realidade brasileira. Isso, no entanto, é habilmente construído, por meio de deformações sutis que aproximam o narrador de *Grande sertão: veredas* a um contexto bem diferente dele.

A presença da visão budista em Riobaldo é, de certa forma, imperceptível — justaposta a outros tantos elementos, como os apontados por Utéza (2004) —, não atrapalhando a composição e, assim, a verossimilhança do jagunço como personagem. Em relação a uma possível incoerência em se aproximar um raciocínio

budista a um personagem do sertão de Minas Gerais, isso pode ser resolvido pela análise da própria construção do personagem, que dá suporte ao tipo de *insight* que Riobaldo tem. Tatarana não é um típico jagunço: além de ter tido certa escolaridade, ele desenvolveu uma qualidade bem peculiar:

O senhor saiba: eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Diverjo de todo o mundo... Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa. O senhor concedendo, eu digo: para pensar longe, sou cão mestre – o senhor solte em minha frente uma ideia ligeira, e eu rastreio essa por fundo de todos os matos, amém! (p. 15)

Ele não aceita ideias prontas: questiona, busca, vai a fundo no proposto. Mesmo quando um dado vinha de Diadorim, Riobaldo agia dessa maneira:

– “Você vai conhecer em breve Joca Ramiro, Riobaldo...” – o Reinaldo veio dizendo. – “Vai ver que ele é o homem que existe mais valente!” Me olhou, com aqueles olhos quando doces. E perpez: – “Não sabe que quem é mesmo inteirado valente, no coração, esse também não pode deixar de ser bom?!” Isto ele falou. Guardei. Pensei. Repensei. Para mim, o indicado dito, não era sempre completa verdade. Minha vida. Não podia ser. Mais eu pensando nisso, uma hora, outra hora (p. 149).

Riobaldo não aceitou de pronto o que o amigo afirmou, e pensou mais de uma vez no dito. Para ele, nada, em um primeiro momento, era tomado como verdade. Ele tinha consciência dessa particularidade no modo de pensar:

Eu era diferente de todos? Era. Susto disso – como me divulguei. Alaripe, o Quipes, mesmo o calado deles, sem visagens, devia de ser diverso do meu, com menos pensamentos. Era? Sei que eles deviam de sentir por outra forma o aperto dos cheiros do cerradão, ouvir desparelhos comigo o comprido ir de tantos mil grilos campais. (p. 568-569).

Tatarana é questionador, tem uma percepção diferente da dos outros jagunços. É diferente, inclusive, de seu fiel amigo Diadorim: “Diadorim tem a convicção da fé que não duvida, mas adere firmemente a pressupostos inquestionáveis. Riobaldo, ao contrário, demonstra a inquietude do observador agudo que interroga os pressupostos à luz da experiência viva” (ROSENFELD, 2008, p. 53).

Essa é a erudição do narrador Riobaldo. Os narradores observados em *Sagarana*, *Tutaméia* e *Ave, palavra* têm uma erudição que parece vir de um estudo



formal. Como Riobaldo, eles têm a voz do discurso, mas não são praticamente autodidatas como Tatarana, que teve uma formação escolar bem inferior ao dos outros narradores. Além disso, como parece ser o caso do narrador de “Orientação”, ele também lê romances. Ao narrar sobre uma de suas incursões no sertão, Riobaldo conta sobre a sua experiência com esse gênero narrativo:

Mas o dono do sítio, que não sabia ler nem escrever, assim mesmo possuía um livro, capeado em couro, que se chamava o “Senclér das Ilhas”, e que pedi para deletrear nos meus descansos. Foi o primeiro desses que encontrei, de romance, porque antes eu só tinha conhecido livros de estudo. Nele achei outras verdades, muito extraordinárias (p. 380).

Essa capacidade investigativa de Riobaldo e essa erudição informal construída ao longo de suas incursões no sertão explica a proximidade do raciocínio destacado neste trabalho com a investigação budista da natureza da realidade. O que o Buda afirmou sobre todos os fenômenos — que eles são compostos, dependentes e impermanentes, e por isso, ilusórios —, principalmente a verdade da impermanência, “é um fato simples e mundano” (KHYENTSE, 2008, p. 32), capaz de ser observado por qualquer um. Do ponto de vista budista, isso não é uma revelação mística ou sobrenatural. Riobaldo dispunha de sua própria vida e de todo o sertão para chegar às conclusões que chegou, assim como Buda só tinha “o pó escaldante da Índia e, por testemunha, uns poucos búfalos que passavam” (KHYENTSE, 2008, p. 32). Para Khyentse (2008, p. 174), os budistas chamam os Quatro Selos

(...) de verdades porque são meros fatos. Não são fabricadas; não são uma revelação mística feita por Buda. Elas não ganham validade depois que o Buda começou a ensinar. Viver de acordo com esses princípios não é um ritual ou uma técnica. Eles não se enquadram na moral nem na ética; não são propriedade de ninguém nem podem ser patenteados.

Sendo assim, a compreensão de Riobaldo não foi sequer apropriada do budismo, já que, pelo entendimento sobre os Quatro Selos apontado acima, verdades como a da impermanência dos fenômenos não são propriedade ou criação dessa tradição filosófica. Além disso, se fosse o caso, poderia gerar um quebra na própria verossimilhança da obra: esses conceitos seriam deliberadamente identificáveis como budistas, e assim a composição da personagem jagunça estaria comprometida. O saber de Riobaldo é venatório, é conhecimento que provém do uso

da “intuição baixa”, como denomina Ginzburg (1989), e não é suprassensível ou fonte de uma revelação superior incomum.

### 5.2.1 Consciência da impermanência de tudo

A ideia de impermanência dos fenômenos, importante dentro da filosofia budista, também fruto do saber venatório do jagunço, está tão presente no romance que permeia as “figuras do falar de Riobaldo” (GALVÃO, 1972, p. 130). A observação de Riobaldo sobre a impermanência dos fenômenos não se restringe ao diabo, mas também a outros dados da vida no sertão, como as pessoas:

O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão (p. 23).

Ou como as emoções:

Digo ao senhor: nem em Diadorim mesmo eu não firmava o pensar. Naqueles dias, então, eu não gostava dele? Em pardo. Gostava e não gostava. Sei, sei que, no meu, eu gostava, permanente. Mas a natureza da gente é muito segundas-e-sábados. Tem dia e tem noite, versáteis, em amizade de amor (p. 180).

O amor de Riobaldo por Diadorim, assim como todas as emoções, se transformou. O sentimento em relação ao amigo era, no primeiro encontro, de mera admiração pela coragem da criança corajosa que conheceu nas margens do de-Janeiro, quando também ele era criança. Depois, o sentimento em relação ao amigo é outro, no inusitado reencontro com o belo jovem bem arrumado na casa de Malinácio: “Aquele encontro nosso se deu sem o razoável comum, sobrefalseado, como do que só em jornal e livro é que se lê.” (p. 138). Ao final, o que sente em relação a Diadorim tem outras proporções. Com a revelação da verdadeira identidade do amigo, Riobaldo é devastado pela dor da perda, neste ponto da obra, da mulher que amou. Assim, o ex-jagunço, durante a narrativa, vivenciou diferentes sentimentos em relação ao amigo. Além disso, Riobaldo vai atribuindo — e, em outros momentos, descobrindo — diferentes nomes a ele: Menino, Menino-Moço, Reinaldo, Diadorim, Maria Deodorina. Assim, os sentimentos, o próprio amigo e os

nomes que ele leva também mudaram — também eram segundas e sábados, também eram dia e noite —, ganharam, como essas oposições de Riobaldo demonstram, significados, valores e expressões diferentes ao longo da vida do ex-jagunço.

Riobaldo, mais adiante, comenta novamente o fato de as emoções se transformarem:

Hoje, eu penso, o senhor sabe: acho que o sentir da gente volteia, mas em certos modos, rodando em si mas por regras. O prazer muito vira medo, o medo vai vira ódio, o ódio vira esses desesperos? — desespero é bom que vire a maior tristeza, constante então para o um amor — quanta saudade...; aí, outra esperança já vem... Mas, a brasnha de tudo, é só o mesmo carvão só. Invenção minha, que tiro por tino. Ah, o que eu prezava de ter era essa instrução do senhor, que dá rumo para se estudar dessas matérias... (p. 232)

A vida, como um todo, é mutável: “O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem” (p. 318). O “vida embrulha” pode significar o fato de que a vida oculta essa característica de ser impermanente, que é da própria natureza dela. Além disso, pode dar a entender que a vida passa a ideia falsa — cria a ilusão — de que realmente existe algo como “vida”. Na filosofia budista, esse tipo de compreensão é ponto pacífico:

Sidarta compreendeu que isso [a impermanência] se aplica não só à experiência humana, mas a toda a matéria, ao mundo inteiro, ao universo, pois todas as coisas são interdependentes, todas estão sujeitas a mudanças. Em toda a criação, não há um único componente que exista em um estado puro, permanente, autônomo (KYENTSE, 2008, p. 28).

Nesse caso, as pessoas, e até o amor por Diadorim, não são imutáveis, não possuindo, dessa forma, uma verdade intrínseca que permanece: elas estão sujeitas a diversos fatores, visto que são interdependentes. Riobaldo observou também a impermanência da relação com os jagunços que estão sob o comando de Hermógenes: “Surdo pensei: aqueles Hermógenes eram gente em tal como nós, até pouquinho tempo reunidos companheiros, se diz — irmãos; e agora se atravavam, naquela vontade de desigualar. Mas, por quê? Então o mundo era muita doideira e pouca razão?” (p. 345). O ex-jagunço questiona como os inimigos agora combatidos eram, antes, amigos. Esse tipo de transformação é parte dos ensinamentos

budistas, visto que essas relações estão sob o efeito da impermanência:

Por outro lado, com frequência, pessoas intimamente ligadas por sangue ou através de casamento, discutem e prejudicam ao máximo umas às outras por algum bem insignificante ou por uma reles herança. Casais ou amigos íntimos podem brigar pelas razões mais triviais e, às vezes, a disputa termina até mesmo em assassinato (RINPOCHE, 2008, p. 118).

Ainda para ilustrar essa oscilação nas relações, textos tradicionais budistas mencionam frequentemente a história de um monge de Buda, Kātyāyana, que, por ter a qualidade da clarividência, ao ver um homem comendo peixe enquanto segurava o filho e enxotava sua cadela, exclamou:

Ele come a carne do pai, bate na mãe,  
e embala no colo o inimigo que matou;  
a esposa está mordiscando os ossos do marido.  
Dou gargalhadas ao ver o que acontece no show do samsara!  
(RINPOCHE, 2008, p. 118)

Nessa história, o monge vê que o homem comia o renascimento do pai, batia na mãe (que renasceu como a cadela) e segurava no colo o inimigo (que renasceu como o seu próprio filho). Riobaldo, curiosamente, quando conversava com seu hóspede sobre reencarnação, afirmou: “Se a gente – conforme compadre meu Quelemém é quem diz – se a gente torna a encarnar renovado, eu cismo até que inimigo de morte pode vir como filho do inimigo” (p. 13). A ideia de reencarnação é do amigo Quelemém, mas quem desconfia, quem cisma, é o ex-jagunço. Riobaldo foi um sertanejo de *insights*.

A compreensão do ex-jagunço não se limitava à ideia de impermanência. De certa maneira, parece se estender à compreensão da natureza ilusória da vida, da existência em si:

Se acordou, bem o digo. Cada dia é um dia. E o tempo estava alisado. Triste é a vida do jagunço – dirá o senhor. Ah, fico me rindo. O senhor nem não diga nada. “Vida” é noção que a gente completa seguida assim, mas só por lei duma ideia falsa. Cada dia é um dia. Ora, mais, ordens já para antes do vir da aurora se cumprir, dali Zé Bebelo já tinha dado (p. 398).

Por um dia ser diferente do outro, como Riobaldo atesta no trecho citado, vida não é algo completo e uno, e sim um composto de dias. Isso significa que algo

inteiro como *vida é falso*, não possui uma existência inerente. Além do mais, como já mencionado, para o personagem, a vida é algo impermanente: “O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta” (p. 318). Se a vida é composta e impermanente, como afirma Riobaldo, ela mesma não tem uma natureza verdadeira, uma verdade intrínseca. As análises do ex-jagunço parecem próximas dos questionamentos budistas:

Sidarta concluiu que o único meio de confirmar a existência verdadeira de uma coisa é provar que ela existe de modo independente, livre de interpretação, fabricação ou mudança. Para Sidarta, todos os mecanismos aparentemente funcionais da nossa sobrevivência cotidiana — física, emocional e conceitual — não se enquadram nessa definição. Eles se formam a partir de uma reunião de componentes instáveis e impermanentes e, portanto, estão em constante mudança (KHYENTSE, 2008, p. 88).

Riobaldo percebeu a impermanência e a natureza ilusória dos fenômenos de forma clara em alguns mecanismos da vida dele, como no amor por Diadorim, na vida de jagunço, nas emoções, na vida em si e, principalmente, no diabo.

### 5.2.2 A existência ilusória do diabo

Partindo do pressuposto de que os fenômenos são transitórios, dependentes e impermanentes, tudo tem uma existência ilusória. “Ilusão” é tomada aqui em seu sentido amplo, comum, como algo que aparenta o que não é, que parece existir, mas é um engano. Da mesma forma que o truque de um mágico engana a plateia, os sentidos e a mente tomam os fenômenos, inclusive a ideia de um “eu” que percebe esses fenômenos, como sendo verdadeiramente existente, com uma realidade crível e inata.

Buda expôs símiles demonstrando que a existência de todos os fenômenos é como um sonho, um espetáculo de mágica, uma ilusão de ótica, uma miragem, um eco, uma cidade de deuses, um reflexo e uma cidade magicamente criada (RINPOCHE, 2008). A existência de todos os fenômenos, como nos exemplos citados, não ocorre *verdadeiramente*, porém, apesar disso, não se nega o fato de que têm uma aparência, uma forma, que podem ser vistos, sentidos, tocados e que geram um efeito. Por isso, parecem uma ilusão.

Novamente, o exemplo do mágico: durante uma apresentação, por meio da junção de diversos fatores, arranjados em um truque, o ilusionista pode vir a tirar um

coelho da cartola ou uma moeda da orelha. O fato de que isso se dá de uma forma enganosa não anula, de maneira geral, o impacto da apresentação; de qualquer modo, a impressão que se tem é a de que ele realmente tirou um coelho da cartola. Da mesma maneira, a impressão que a mente tem, segundo o budismo, é que os fenômenos são verdadeiros e, por isso, eles são considerados ilusórios. Riobaldo parece estar consciente disso, no mínimo, em relação ao diabo.

Ao se fazer um recorte no discurso de Riobaldo e selecionar o que no romance correspondem aos oito primeiros parágrafos, observa-se claramente, no raciocínio de Tatarana, uma análise sobre a forma como o diabo existe: ele é composto, dependente e impermanente. O raciocínio principal inicia-se com o questionamento “O diabo existe e não existe?” (p. 10). Riobaldo, ao fazer essa pergunta, não refuta a existência ou a não existência do diabo, já que, com a ideia que ele encadeia na sequência, se aproximada ao raciocínio budista da existência dos fenômenos, o ex-jagunço prova a existência ilusória do diabo. Sendo assim, quando, ao longo do romance, Riobaldo fala das ações do diabo e do pacto e, no final, afirma categoricamente que ele não existe, Tatarana não está contradizendo-se; ele afirma que o diabo não existe, que não tem uma existência verdadeira, e, por outro lado, o ex-jagunço não nega que ele existe “em certa medida” (KHYENTSE, 2008, p. 93). Observa-se isso tanto nos exemplos analisados anteriormente quanto no momento em que Riobaldo expôs o seguinte ao hóspede:

Tinha o Maligno?

Às vezes, penso. Um boneco de capim, vestido com um paletó velho e um chapéu roto, e com os braços de pau abertos em cruz, no arrozal, não é mamolengo? O passopreto vê e não vem, os passarinhos se piam de distância. Homem, é. O senhor nunca pense em cheio no demo. O mato é dos porcos-do-mato... O sertão aceita todos os nomes: aqui é o Gerais, lá é o Chapadão, lá acolá é a caatinga. Quem entende a espécie do demo? Ele não fura: rascrava. Demorar comigo ele podia. E, o que não existe de se ver, tem força completa demais, em certas ocasiões. A ele vazio assim, como é que eu ia dizer: - “Te arreda desta minha conversa!”?... (p. 490)

O anfitrião comparou o diabo ao espantalho, que parece homem, mas não é. Os pássaros, ao acreditarem na ilusão, tomam algo que não existe, uma ilusão, como verdadeiro, confundindo um espantalho com uma forma humana. De maneira semelhante, o diabo aparenta ser algo que ele não é: não se pode pensar nele “cheio”. Pela linha de raciocínio budista, o diabo é “vazio”, já que, como o próprio Riobaldo apontou no início de sua conversa — nos primeiros parágrafos do romance

— ele é composto, dependente e impermanente.

Para reforçar essa ausência de existência intrínseca do diabo, Riobaldo traz um outro exemplo: um mesmo espaço geográfico, o sertão, possui nomes diferentes, assim como o próprio diabo tem vários nomes, que revelam diferentes aspectos. Se houvesse algo intrínseco que definisse “sertão”, ele não seria denominado de diferentes formas e, assim, não abarcaria as diferentes cargas semânticas que vêm com cada uma de suas denominações.

O ex-jagunço está consciente, porém, de que mesmo não se podendo apontar uma forma única do diabo, ele tem força. É difícil lidar com o demônio, segundo o ex-jagunço, porque ele é vazio (“A ele vazio assim”), não tem forma verdadeira; mas tem poder, da mesma maneira que a ilusão do espantalho tem sobre os pássaros.

Esse exemplo em que Riobaldo compara a existência ilusória do diabo ao efeito ilusório do espantalho sobre os pássaros é importante para a análise da presença do raciocínio budista no romance. O capítulo 9 de *O caminho do bodisatva* condensa a visão da escola Madhyamaka e, na estrofe 83 do capítulo, há a seguinte comparação para explicar o engano de se tomar a ideia de “corpo” como verdadeira:

Assim, não há nenhum “corpo”. Devido à ilusão,  
É em relação à mão e a outras partes que é concebida a noção de  
[“corpo”,  
Igual a quando uma pilha de pedra é confundida com um homem  
Por causa da sua forma específica (SHANTIDEVA, 2013, p. 211).

Tanto Riobaldo quanto o autor indiano apontam o perigo de se tomar algo irreal como real, algo vazio por algo intrinsecamente existente. Coincidência ou não, outras traduções de *O caminho do bodisatva* trazem a seguinte interpretação para o mesmo trecho acima:

Thus there is no “body” in the limbs,  
But from illusion does the idea spring,  
To be affixed to a specific shape –  
Just as when a **scarecrow** is mistaken for a man  
(SHANTIDEVA, 2003, p. 149, grifo nosso).<sup>32 33</sup>

<sup>32</sup> Em sua versão para o inglês, traduzida do sânscrito e comparada com a versão tibetana, Allan Wallace e Vesna Wallace explicitam o fato de que, na estrofe 83 do capítulo 9, a versão tibetana usa “scarecrow”, espantalho, no lugar de “pillar”, como a versão em sânscrito. Essa tradução está disponível com esse comentário em:

< [http://info.stiltij.nl/publiek/meditatie/leraren/\\_historisch/shantideva-bodhicaryavatara-wallace.pdf](http://info.stiltij.nl/publiek/meditatie/leraren/_historisch/shantideva-bodhicaryavatara-wallace.pdf)>. Acesso em 11 set 2013.

Shantideva usa o exemplo do espantalho para demonstrar como a existência de algo como “corpo” é ilusória, assim como Riobaldo usa o exemplo do espantalho para demonstrar que a existência de algo “diabo” também o é.

Ao se alinhar o raciocínio de Riobaldo com o raciocínio budista em questão neste trabalho, pode-se observar dois pontos. Primeiro, há uma similaridade no procedimento de análise: por meio de investigação intelectual, o objeto, no caso, o diabo, é submetido à análise que irá revelar se ele é composto, dependente e impermanente. Segundo, há a similaridade do exemplo que ilustra a “ilusoriedade” de um fenômeno: Riobaldo usa o exemplo do espantalho, tal como acima referido.

Sendo assim, tanto o procedimento quanto o exemplo de Riobaldo parecem confirmar, quando alinhados aos argumentos da escola Madhyamaka, que o diabo não tem uma natureza intrínseca. Levando tudo isso em conta, a seguinte afirmação do ex-jagunço, no início da conversa com o hóspede, fica mais clara:

O que não é Deus, é estado do demônio. Deus existe mesmo quando não há. Mas o demônio não precisa de existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo. O inferno é um sem-fim que nem não se pode ver (p. 60).

“Não precisa existir para haver” pode ser lido sob a ótica da aparência ilusória dos fenômenos: eles parecem existir, aparentam ser algo que não são, e Riobaldo já sinaliza isso ao interlocutor. O fato de o diabo ter uma forma de se manifestar não significa que ele exista em termos últimos.

Por meio desses recortes do discurso de Riobaldo, o diabo não possui uma existência intrínseca, e essa essência vazia não se opõe à existência dele: elas coexistem. Ele não existe em termos últimos; não há diabo “solto por si”. A existência do diabo, segundo Riobaldo, tem uma qualidade ilusória: ele só existe verdadeiramente para aqueles que, confusos como corvos ao se depararem com um espantalho, deixam-se enganar por sua aparência.

---

<sup>33</sup> “Assim, não há ‘corpo’ nos membros,  
Mas da ilusão essa ideia surge,  
Para ser afixada a uma forma específica –  
Assim como um espantalho é confundido com um homem.”



## 6 UM JAGUNÇO DE *INSIGHTS*

Os *insights* de Riobaldo sobre a natureza ilusória dos fenômenos não parecem se restringir ao diabo. Ao longo da narrativa, o conceito de ilusoriedade dos fenômenos parece se disseminar em outros tópicos discutidos pelo ex-jagunço.

De certa maneira, um dos principais objetivos dos argumentos da escola filosófica Madhyamaka é o de dismantelar a falácia de que se pode apontar uma natureza intrínseca de um “eu”, “ego” ou de uma “mente”. Por exemplo, para algumas escolas hindus, como as que se baseiam nos Upanixades, há algo como *atman* que teria uma existência última; no entanto, os argumentos da Madhyamaka vão na direção oposta a isso.

Riobaldo não tem total certeza, entendimento ou, simplesmente, decide não discorrer muito sobre o assunto, mas não deixa de explicitar que a ausência de uma verdade intrínseca não é qualidade somente do diabo. Ele levanta algo relativo à transitoriedade de uma noção de “eu” ou de essa ideia ser um tanto quanto questionável. Uma das oportunidades em que ele faz isso é quando tenta explicar seu modo de narrar:

Contar seguido, alinhavado, só mesmo sendo as coisas de rasa importância. De cada vivimento que eu real tive, de alegria forte ou pesar, cada vez daquela hoje vejo que eu era como se fosse diferente pessoa. Sucedido desgovernado. Assim eu acho, assim é que eu conto. O senhor é bondoso de me ouvir (p. 99).

Riobaldo percebe também que, além de ter uma percepção diferente em relação ao fato narrado, devido ao distanciamento temporal, ele já não é mais o mesmo. Ou seja, a impermanência já distorceu tanto o ocorrido — que não existe mais — quanto quem viveu a situação — que não é mais o mesmo no momento em que narra. Assim, essa percepção nova implica o que ele conta e a forma que ele conta. Em outro momento, o ex- jagunço reitera essa questão ao hóspede:

De tudo não falo. Não tenciono relatar ao senhor minha vida em dobrados passos; servia para quê? Quero é armar o ponto dum fato, para depois lhe pedir um conselho. Por daí, então, careço de que o senhor escute bem essas passagens: da vida de Riobaldo, o jagunço. Narrei miúdo, desse dia, dessa noite, que dela nunca posso achar o esquecimento. O jagunço Riobaldo. Fui eu? Fui e não fui. Não fui! – porque não sou, não quero ser. Deus esteja! (p. 216)

Essas marcas de questionamento de um Riobaldo “permanente” — ou de um Riobaldo que é, foi, ou não quer mais ser — estão dispersas ao logo de *Grande sertão: veredas*, como se observa em “Eu era assim. Hoje em dia, nem sei se sou assim mais” (p. 188) e em:

Mas, não durava dai, menosmente, eu esquentava outra vez meus altos planos, mais forte; eu refervesse. Eu era assim. Sou? Não creia o senhor. Fui o chefe Urutu-Branco – depois de ser Tatarana e de ter sido o jagunço Riobaldo. Essas coisas larguei, largaram de mim, na remotidão. Hoje eu quero é a fé, mais a bondade (p. 544).

Por que é importante para Riobaldo ter que reiterar isso, no mínimo, nesses quatro exemplos? O que ele quer relevar ou valorizar com esse tipo de questionamento? Por um lado, ele pode estar expondo a parcialidade da sua narração, explicitando a limitação dos alcances e motivos de pontos importantes da sua vida, seja o fato de ter se tornado jagunço, o pacto com diabo ou o amor por Diadorim. Por outro lado, como se pode ver a seguir, essa noção de “eu” transitório o isentaria da culpa ou da condição de pactário.

No entanto, a noção da inexistência de um “eu” permanente e, conseqüentemente, intrínseco, não se resume somente ao próprio “eu” de Riobaldo. Na batalha na Fazenda dos Tucanos, quando ele está insatisfeito por receber ordens de Zé Bebelo, que o questiona sobre quem é a autoridade máxima do bando, Riobaldo tem o seguinte pensamento:

Agora, pois. Mas agora não tinha outro jeito. Ah? Mas, aí, nem sei, eu não estava mais aceitando os olhos de Zé Bebelo me olhar. “No mundo não tem Zé Bebelo nenhum... Existiu, mas não existe... Nem nunca existiu... Tem esse chefe nenhum... Tem criatura nem visagem nenhuma com essa aparência presente nem com esse nome...” – eu estabeleci, em mansas idéias. Aceitei os olhos dele não, agarrei de olhar só para um lugarzinho, naquele peito, pinta de lugar, titiquinha de lugar – aonde se podia cravar certa bala de arma, na veia grossa do coração... Imaginar isso, no curto. Nada mais nada. Tive medo não. Só aquele lugarzinho mortal. Teso olhei, tão docemente. Sentei em cima de um morro de grandes calmas? Eu estava estando (p. 350).

Esse é mais um exemplo de que, para Riobaldo, não há um “eu” ou entidade que, em termos últimos, se chame “Zé Bebelo”. Quando se dá conta disso, em meio a uma situação tensa em que está insatisfeito em obedecer ordens, fica tranquilo, com ele mesmo diz, sentado “em cima de um morro de grandes calmas”. Depois do

pensamento, Riobaldo calmamente responde ao chefe:

– Pois é, Chefe. E eu sou nada, não sou nada, não sou nada... Não sou mesmo nada, nadinha de nada, de nada... Sou a coisinha nenhuma, o senhor sabe? Sou o nada coisinha mesma nenhuma de nada, o menorzinho de todos. O senhor sabe? De nada. De nada... De nada... (p. 350-351).

Há de se levar em consideração que, baseando-se em tantos *insights* de Riobaldo sobre a impermanência e a inexistência de uma realidade intrínseca tanto de um “eu” quanto da “vida”, o uso de “nada”, neste trecho, não diz respeito somente a Riobaldo ter uma postura modesta, considerando-se pouco, perante Zé Bebelo.

Neste ponto, vale retomar o que o segundo dos Quatro Selos, que são os pilares da visão budista, afirma. Para o budismo, as emoções são dor porque surgem de uma ideia equivocada de que um “eu”. Esse “eu”, ao qual seria atribuída uma existência verdadeira, sente as emoções e reage a elas, como se elas, por sua vez, também tivessem uma existência. Um dos exemplos budistas para esse equívoco é tomar algo que não é real como real, da mesma forma que uma pessoa confundiria, por exemplo, uma corda com uma cobra. Riobaldo, no trecho acima, decide não dar verdade tanto à emoção, ao objeto que a suscita, quanto a ele mesmo. Assim, não se deixa tomar pela raiva, em uma atitude que o budismo recomenda expressivamente:

A raiva nunca é útil. É produto de nossa mente deludida. É como confundirmos uma corda com uma cobra. A raiva parece sempre surgir em resposta a algo externo. Se observarmos a sua natureza mais de perto, veremos que ela é vazia e ilusória, tão irreal quanto aquela cobra. A experiência que temos de nós mesmos e do ambiente, nesse sonho que é a vida, é como a cobra. Entender que o sonho não é verdadeiro, é como se dar conta de que a cobra é, na verdade, uma corda. Se acreditarmos que o sonho é verdadeiro e respondermos com raiva às circunstâncias que surgem, só tornaremos o sonho pior (RINPOCHE, 2013, p. 73-74).

Aproveitando mais essa conclusão de Riobaldo, sobre a inexistência de uma realidade intrínseca em um “eu”, pode-se concluir o seguinte: se o diabo não tem uma natureza intrínseca, se quem faz o pacto com ele também não, o pacto em si também existe de maneira ilusória. Pensando assim, buscando uma raciocínio que dê um outro valor a sua condição de possível pactário, Riobaldo se aproxima mais uma vez da lógica budista.

O próprio pacto em si, para acontecer, depende de condições, como o ex-jagunço enumera: “Tinha preceito. O que seja – primeiro, não se coma, não se beba, e é; se bebe cachaça... Um gole que era fogo solto na goela e nos internos. Não quebrava o jejum do demo” (p. 403). Ou, depende ainda de uma hora e local específico: “Aquilo – era eu ir à meia-noite, na encruzilhada, esperar o Maligno – fechar o trato, fazer o pacto!” (p. 410). Shantideva, em *O caminho do bodisatva*, ao analisar o fato de que o que se entende como um “eu” surge de junção de causas e condições interdependentes e, por isso, por ser composto, não tem uma existência verdadeira intrínseca, conclui:

Todas as coisas, então, dependem de outras coisas;  
E estas também dependem; elas não são independentes.  
Sabendo isso, deixamos de nos aborrecer com objetos  
Que se assemelham a aparições mágicas (2013, p. 120).

Ao se alinhar o raciocínio de Riobaldo com o de Shantideva, o pacto de Riobaldo com o diabo também é ilusório. Sendo assim, com a reunião de causas e condições, o diabo surge:

Ele tinha que vir, se existisse. Naquela hora, existia. Tinha de vir, demorão ou jaião. Mas, em que formas? Chão de encruzilhada é posse dele, espojeiro de bestas na poeira rolarem. De repente, com um catrapuz de sinal, ou momenteiro com o silêncio das astúcias, ele podia se surgir para mim. Feito o Bode-Preto? O Morcegão? O Xu? E de um lugar – tão longe e perto de mim, das reformas do Inferno – ele já devia de estar me vigiando, o cão que me fareja (p. 420).

Dessa maneira, quando as causas e condições se reúnem, enquanto estão reunidas, o diabo existe e, por se dar dessa forma, ele existe de maneira ilusória. Shantideva (2013, p. 197) declara:

Enquanto as condições estiverem reunidas,  
Ilusões, igualmente, persistem e se manifestam.  
Ora, simplesmente por durarem mais tempo,  
Devem os seres sencientes ser considerados mais reais?

Antes mesmo de narrar a sequência de ações que compõem o pacto com o diabo — antes mesmo de concluir, formalmente, por meio do exemplo do espantalho e do corvo —, Riobaldo já anuncia ao interlocutor: “Mas o demônio não existe real. Deus é que deixa se afinar à vontade o instrumento, até que chegue a hora de se

dançar. Travessia, Deus no meio” (p. 309). O diabo existe, mas não “real”, não verdadeiramente.

Assim, há diabo e maldade regulando o sertão, há quem tenha feito pacto com ele. Tudo isso — o diabo, quem faz o pacto e o pacto em si —, porém, por não ter uma existência intrínseca, possui uma qualidade ilusória. Ou seja, esses elementos não possuem uma verdade inata que os legitimam totalmente, dando-lhes existências plenas e inquestionáveis. Essa habilidade de Riobaldo em articular concepções sobre o diabo, muito próxima do raciocínio budista, esbarra em outras questões como o pacto e a existência de um “eu”. No entanto, essas ideias não se mantêm como únicas ou não têm um “efeito” que se poderia esperar delas.

## 6.1 CONFLITOS E TRANSFORMAÇÕES

Tanto em “Orientação” quanto em *Grande sertão: veredas*, o elemento oriental desencadeia transformações. No primeiro caso, uma transformação física; no segundo, talvez a eminência de uma transformação na forma de pensar do interlocutor: o raciocínio visa convencer o “Doutor” a mudar um ponto de vista ou reforçar nele a ideia de que o diabo não tem existência. Não somente isso, mas também a ideia de que ele tem uma existência ilusória.

O discurso de Riobaldo, nesse aspecto, vem de uma transformação no próprio modo de pensar do jagunço, que, com o tempo de “range-rede”, chegou nesse saber venatório. Além disso, pela forma que conversa com seu hóspede, perguntando e checando o entendimento do outro, Riobaldo visa a uma transformação no modo de pensar do interlocutor também. Ou, no mínimo, Riobaldo busca convencer a si mesmo da possibilidade de o diabo existir dessa maneira, já que ele ainda possui inquietações sobre questões passadas de sua vida.

Junto ao fato de as transformações não se darem por completo, tanto no conto de *Tutaméia* quanto em *Grande: sertão veredas*, há a questão de a coexistência do elemento budista com o elemento local não ser, de certa forma, “pacífica”. Da mesma forma, ele não o é em “Orientação”, em que Rita não aceita os modos de Quim. No romance, esse conflito de coexistência entre o oriental e o ocidental se dá pela não hegemonia, na mente de Riobaldo, da ideia de existência ilusória de tudo. O raciocínio do jagunço, que se aproxima bastante do budista, não é uma verdade estável ou consolidada na mente dele e não se aplica a outros

elementos do romance, como a noção de “Deus”, por exemplo:

E, outra coisa: o diabo, é às brutas; mas Deus é traiçoeiro! Ah, uma beleza de traiçoeiro – dá gosto! A força dele, quando quer – moço! – me dá o medo pavor! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é na lei do mansinho – assim é o milagre (p. 23).

A argumentação que a escola Madhyamaka organizou para refutar a ideia de um deus onisciente e onipotente parece ser usada, em *Grande sertão: veredas*, somente para demonstrar a inexistência do diabo, mas não a de “Deus”. O que poderia ser estabelecido, no romance, como o padrão de “conflito” que o elemento oriental gera, é o fato de o entendimento de Riobaldo não estar bem consolidado em sua mente.

O conflito vem do próprio Riobaldo, não se trata de um embate entre elementos propriamente externos, como em “Orientação”, em que há Quim de um lado e Rita, de outro. O conflito é interno, é na mente de Riobaldo. O diabo existe de maneira ilusória, não tem uma existência intrínseca, e o próprio ex-jagunço afirma isso; mas o demônio, mesmo assim, ainda tem, de certa forma, força sobre a mente dele. Por um lado, após narrar o pacto, Riobaldo afirma:

O que ele soubesse, não soubesse, não tinha ciência de coisa nenhuma, da arte em que eu tinha ido estipular o Oculto, nas Veredas Mortas, no ermo da encruzilhada... Aquilo não formava meu segredo? E, mesmo, na dita madrugada de noite, não tinha sucedido, tão pois. O pacto nenhum – negócio não feito. **A prova minha, era que o Demônio mesmo sabe que ele não há, só por só, que carece de existência. E eu estava livre limpo de contrato de culpa**, podia carregar nômima; rezo o bendito! (p. 469, grifo nosso)

O pacto era composto, também ilusório, e assim, em termos últimos, não ocorreu. Afinal, como poderia ter sido firmado com um ser que também não tem uma existência verdadeira? Riobaldo afirma, então, que se sentia livre.

Por outro lado, depois do pacto, Riobaldo mudou e passou a agir como se sim, o pacto com o diabo estivesse firmado. Na conversa com seu hóspede, o ex-jagunço hesita e ainda questiona os efeitos do pacto:

Ora, veja. Remedeio peço com pecado? Me torço! Com essa sonhação minha, compadre meu Quelemém concorda, eu acho. E procurar encontrar aquele caminho certo, eu quis, forcejei; só que fui demais, ou que cacei errado. Miséria em minha mão. Mas minha alma tem de ser de Deus: se não, como é que ela podia ser minha? O senhor reza comigo. A qualquer oração. Olhe: tudo o que não é oração, é maluqueira... Então, não sei se vendi? Digo ao senhor: meu medo é esse. Todos não vendem? Digo ao senhor: o diabo não existe, não há, e a ele eu vendi a alma... Meu medo é este. A quem vendi? Medo meu é este, meu senhor: então, a alma, a gente vende, só, é sem nenhum comprador... (p. 485)

Se Riobaldo tivesse entendido completamente, ou chegado a uma certeza quanto a essa questão, ele não sofreria, não estaria angustiado, tanto na época em que realizou o pacto quanto no momento em que narra. Ele saberia que, apesar do pacto, e apesar de seus efeitos, o pacto não tem uma verdade em si, pode ser sobrepujado e modificado, no mínimo.

O eminente iogue budista Milarepa, no século XI, discorreu sobre a força de uma manifestação ilusória:

Considere um demônio como demônio e ele o prejudicará;  
saiba que o demônio está na sua mente, e você dele se livrará;  
atinja a realização de que um demônio é vacuidade,  
e você o aniquilará (RINPOCHE, 2008, p. 443).

Se o pássaro considera o espantalho um homem, ele não chega perto da plantação, como Riobaldo e Shantideva declaram. Se o pássaro entende que o que ele vê é uma ilusão, um engano, algo que parece ser, mas não é, não há medo. Se Riobaldo tivesse certeza, uma total confiança na natureza ilusória do diabo, ele não estaria ainda, com alguma reticência em relação às forças do diabo. Vale lembrar o que o jagunço diz no começo da conversa com o hóspede: “Eu, pessoalmente, quase que já perdi nele a crença, mercês a Deus; é o que ao senhor lhe digo, à pureza” (p. 9).

A visão de Riobaldo sobre o diabo ser impermanente, dependente e composto é posterior à vida de jagunço; se fosse contemporânea a ela, ele talvez não tivesse sofrido tantas aflições em relação a isso nas situações que narrou ao hóspede. Por outro lado, se essa visão fosse uma certeza para Riobaldo no momento em que narra sua saga ao hóspede, o diabo não seria ainda um incômodo para o ex-jagunço, e não ocuparia, talvez, o papel que ocupa nos três dias de conversa. Manter o reconhecimento de que as coisas são ilusórias é uma das

práticas budistas:

Somos impotentes quando nos deparamos com nossas esperanças e medos, gostos ou desgostos e, porque acreditamos que tudo isso é verdadeiro, somos subjugados por toda sorte de eventos. Se percebermos que o que quer que surja é ilusório, não lhe daremos validade, e aquilo não terá o mesmo poder sobre nós. Em consequência, não experimentaremos tanto sofrimento (RINPOCHE, 2013, p. 46).

O entendimento de Riobaldo sobre a natureza ilusória dos fenômenos não é estável, apesar de o ex-jagunço, por exemplo, esbarrar em questões como a existência de um “eu” e a natureza das emoções, como já explicitado anteriormente. Riobaldo ainda pensa e se preocupa com o assunto do diabo: angustiava-se no passado, quando pensava no diabo, e continua angustiando-se no momento em que narra ao seu hóspede:

Assim achado, tudo, e o mais, sem sobranço nem desgosto, eu apalpei os cheios. O respeito que tinham por mim ia crescendo no bom entendido dos meus homens. Os jagunços meus, os riobaldos, raça de Urutu Branco. Além! Mas, daí, um pensamento – que raro já era que ainda me vinha, de fugida, esse pensamento – então tive. O senhor sabe. O que me mortifica, de tanto nele falar, o senhor sabe. O demo! Que tanto me ajudasse, que quanto de mim ia tirar cobro? - “Deixa, no fim me ajeito...” – que eu disse comigo. Triste engano. Do que não lembrei ou não conhecesse, que a bula dele é esta: aos poucos o senhor vai, crescendo e se esquecendo... (p. 510)

No entanto, isso não significa que Riobaldo não saiba da importância de se entender que o diabo não existe:

Olhe: o que devia de haver, era de se reunirem-se os sábios, políticos, constituições gradas, fecharem o definitivo a noção – proclamar por uma vez, artes assembléias, que não tem diabo nenhum, não existe, não pode. Valor de lei! Só assim, davam tranqüilidade boa a gente. Por que o Governo não cuida?! (p. 15)

Para Riobaldo, entender como o diabo realmente é significa não ser mais perturbado pela ideia da existência dele. Para o budismo, entender como os fenômenos realmente são significa não ser mais perturbado por eles. Como Kyentse (2008) afirma, para o budismo, as noções de “paz” e “liberdade” têm a ver com a ausência de apego. Entender a natureza ilusória de todos os fenômenos — o diabo, a noção de um “eu”, a vida — propicia a liberdade do apego ao que não tem



existência verdadeira, do apego que só alimenta a corrente de emoções perturbadoras.

O início do romance, então, que seria para despistar o leitor, como afirma Utéza (2004) é, na verdade, uma possível chave de interpretação para a ambiguidade da existência do diabo, para se entender como o diabo realmente é e, assim, livrar-se dos tormentos que a crença nele pode acarretar.

## 6.2 TUDO É ILUSÓRIO

A contribuição de Carlo Ginzburg sobre o paradigma indiciário não se esgota depois que se reúnem os possíveis rastros budistas na obra de Guimarães Rosa e se chega ao entendimento de que o raciocínio de Riobaldo é muito próximo do raciocínio budista. Se a decifração de cunho venatório pode ocorrer por meio da análise da parte pelo todo, como afirma Ginzburg (1989), a análise da natureza do diabo, uma parte do discurso de Riobaldo, pode ser uma chave de interpretação do todo, do romance em si, de tudo que ele diz ao hóspede. Tomando esse dado como partida, pode-se perceber que essa noção de impermanência e de vacuidade está presente até nas palavras que encerram *Grande sertão: veredas*: “nonada” e “travessia”.

O caso mais explícito é o de “travessia”, que pode ser entendida como ação de percorrer uma área ou como um grande percurso de caminho deserto (MARTINS, 2008). Ainda, segundo Nilce Sant’ Anna Martins (2008, p. 501), na obra, essa palavra tem um “[...] sentido simbólico de vida, transposição de etapas”. Se a vida é impermanente e composta, se ela não tem uma natureza verdadeira, ela é, em termos budistas, vazia, já que é só uma sequência de acontecimentos, é só “travessia”. Não se está negando com o advérbio “só” o valor da vida de Riobaldo.

É importante lembrar o que significa dizer, de acordo com o budismo, que é uma experiência é vazia, vacuidade:

Embora Sidarta tenha compreendido a vacuidade, a vacuidade não foi fabricada por Sidarta nem por qualquer outra pessoa. A vacuidade não é fruto da revelação de Sidarta, nem foi desenvolvida como uma teoria para ajudar as pessoas a serem felizes. [...] Tampouco deve a vacuidade ser interpretada como uma negação da existência [...]. A vacuidade não cancela nossa experiência do cotidiano. Sidarta jamais disse que existe algo mais espetacular, melhor, mais puro e mais divino em substituição ao que percebemos. [...] Podemos desfrutar das nossas experiências, mas o mero fato de que nos seja possível vivenciar uma coisa não significa que ela seja dotada de uma experiência verdadeira (KHYENTSE, 2008, p. 93).

Sendo assim, com a aceitação da proximidade entre a lógica de Riobaldo sobre a existência do diabo e a investigação budista sobre a natureza dos fenômenos, as orações que abrem e fecham o romance ganham uma nova possibilidade de leitura.

Toda a história de Riobaldo está compreendida entre as orações “Nonada.” (p. 7) e “Travessia.” (p. 608), e elas podem estar relacionadas não só ao que vai ser dito após — no caso da inicial, que os tiros não foram nada, que não representam algo relevante — ou ao que foi dito anteriormente — no caso da final, sobre o tipo de existência do homem —, mas também a *tudo dito entre elas*.

No romance, a palavra de abertura “funciona como uma síncope preliminar — negação e corte de conteúdos que o leitor ainda desconhece” (ROSENFELD, 2006b). A vida relatada por Riobaldo é ilusória, já que não existe mais, porque que é passado, e terá que ser contada para adquirir nova existência. Até que isso se realize, ela não é nada para o interlocutor, não existe para o hóspede. “Nada” não significa, aqui, o oposto de “tudo”, e nem significa subestimar a experiência de vida de Riobaldo, muito menos negá-la.

Enquanto narra sua saga no sertão, a vida de Riobaldo passa a existir novamente. Ao final do discurso do ex-jagunço, tudo relatado não é nada além de travessia: uma sequência de acontecimentos, cuja aparência como um todo é chamada de vida, mas que, na verdade, não tem uma existência intrínseca. “Vida” é mais uma ilusão, não há nada completo ou único ou permanente que pode ser apontado como “vida”.

“Vida” é uma ilusão porque, como já demonstrado pelo próprio Riobaldo, ela é composta e impermanente, logo, não tem uma existência verdadeira, e sim somente uma qualidade ilusória, como um sonho. Mais um exemplo disso é o trecho em que ele diz:

Tem horas em que penso que a gente carecia, de repente, de acordar de alguma espécie de encanto. As pessoas, e as coisas, não são de verdade! E de que é que, a miúdo, a gente adverte incertas saudades? Será que, nós todos, as nossas almas já vendemos? Bobéia, minha. E como é que havia de ser possível? Hem?! (p. 84)

Além disso, a vida contada é ilusória porque, ao contá-la, o próprio narrador se dá conta dos processos que ocorrem durante a narração:

Ah, mas falo falso. O senhor sente? Desmente? Eu desminto. Contar é muito, muito dificultoso. Não pelos anos que se já passaram. Mas pela astúcia que têm certas coisas passadas – de fazer balancê, de se remexerem dos lugares. O que eu falei foi exato? Foi. Mas teria sido? Agora, acho que nem não. São tantas horas de pessoas, tantas coisas em tantos tempos, tudo miúdo recruzado (p. 184).

Ao relatar, o ex-jagunço recria as situações e, ao recriá-las, elas ganham forma diversa da que realmente aconteceu, e o próprio Tatarana tem consciência disso. A vida narrada não é a que ele viveu, mas a que é filtrada pela memória, é a que ganha forma pela linguagem dele, enquanto ele conta. Quando ele acaba de contar, ela é só “travessia”.

Ao lembrar um fato ocorrido no período em que estava na batalha na Fazenda dos Tucanos, Riobaldo afirma: “Agora, que mais idoso me vejo, e quanto mais remoto aquilo reside, a lembrança demuda de valor – se transforma, se compõe, em uma espécie de decorrido formoso” (p. 343). O ex-jagunço está consciente de como a percepção da experiência vivida muda ao ser recontada ou repensada, por exemplo.

Já no final de sua conversa, Riobaldo deixa bem claro: “O senhor não repare. Demore, que eu conto. A vida da gente nunca tem termo real” (p. 599). Esse “termo real” pode estar se referindo à forma como Diadorim existiu para Riobaldo. Ao longo da narrativa, ao longo da vida de Riobaldo, em diferentes momentos, Diadorim teve diferentes nomes e diferentes aspectos. Foi Menino, Menino-Moço, Reinaldo, Diadorim; criança, homem, mulher: Diadorim teve uma existência real? Ou também é ilusório, como o diabo, Riobaldo, e a própria vida?

No entanto, Riobaldo pode estar também se referindo a toda a sequência de acontecimentos narrados ao longo dos três dias de conversa, a qual, neste ponto do romance, está chegando ao fim. Tudo dito, tudo vivido, da infância até o momento em que recebe em casa o “doutor”, tudo não tem um “termo real”. Há algo intrínseco nesse conjunto de fatos narrados, que pode ser apreendido como verdadeiramente

existente?

Ao tomar a oração de abertura e a oração de encerramento do romance como pontos que compreendem o que foi dito por Riobaldo, todo o discurso dele passa a ser nada, vazio: é, simplesmente, travessia. Não há nada de verdadeiramente existente, não há uma existência intrínseca de alguém no sertão, mas sim um rosário que, formado por contas de acontecimentos, pessoas e emoções, constitui a travessia que Riobaldo narrou ao seu hóspede.

## 7 CONCLUSÃO: RIOS DE INTERPRETAÇÃO

As divagações de Riobaldo sobre a natureza do diabo e a interpretação delas por meio da aproximação com um raciocínio budista demonstram como o budismo pode estar presente em *Grande sertão: veredas*; presença já sinalizada, mas não extensivamente desenvolvida, por Walnice Galvão, em *As formas do falso*, e por Francis Utéza, em *J.G.R: metafísica do Grande Sertão*. Assim como em “Minha gente”, de Sagarana, em “Orientação”, de *Tutaméia*, e em “Cipango”, de *Ave, palavra*, o Oriente está no do interior do Brasil e, no caso do romance de Guimarães Rosa, está no sertão na voz do “erudito” Riobaldo.

Observando-se um determinado recorte de textos de Guimarães Rosa que apresentam marcas explícitas de budismo, o padrão notado em “Orientação” mantém-se na maioria dos outros textos destacados, inclusive em *Grande sertão: veredas*. No romance, da mesma maneira que, por exemplo, Yao Tsing-Lao, de “Orientação”, está totalmente integrado ao sertão, já fazendo parte da cor local, a filosofia budista está integrada ao discurso do jagunço. Essa integração ocorre, no mínimo, no que diz respeito ao raciocínio de como o diabo existe, não aparecendo — por características da própria filosofia e do próprio processo de figuração da personagem que narra — como alienígena ou contraditória a ele. Além disso, o raciocínio budista aparece construído por meio de exemplos cabíveis no sertão, como a cachoeira, o corvo, o espantalho.

Como apontado no caso de “Orientação”, a presença do elemento oriental em *Grande sertão: veredas* coexiste, no discurso de Riobaldo, com elementos ocidentais, como alguns dados do pensamento feudal europeu<sup>34</sup>, por exemplo, sem contar com outros tantos dados, tanto orientais quanto ocidentais, como os apontados por Utéza (1994 e 2009). Além disso, ele coexiste com ideias, como a de Deus ou a do próprio diabo como entidade, que não são budistas e são questionadas por essa tradição filosófica. O mesmo ocorre em “Minha gente” ou no prefácio “Aletria e Hermeneutica”, cujos elementos budistas coexistem com outros, ocidentais, pertencentes ou não ao sertão.

O elemento budista não aparece, na construção do romance, como fruto de revelação esotérica de Riobaldo, ou provindo de algo como um “inconsciente coletivo”; ele surge nas ideias da personagem, porque o ex-jagunço observou direta

---

<sup>34</sup> Como analisado nos estudos de Proença (1983).

e meticulosamente como as coisas são, como funcionam e como *parecem* ser — mas não o são. Assim, esse conhecimento de Riobaldo surge da mesma maneira como afirma a filosofia budista destacada no presente trabalho; não só o conteúdo do raciocínio em si, mas também a forma como ele se origina são próximos.

Assim sendo, dois pontos podem ser levados em consideração. Em primeiro lugar, ao mesmo tempo em que Riobaldo tem um raciocínio que pode ser considerado budista, ele não deixa de ser o ex-jagunço do sertão de Minas Gerais, um sertanejo ocidental brasileiro, da mesma forma que Oriente e Ocidente *estão* simultaneamente em Rita Rola, no conto de *Tutaméia*, ou como estão na estrutura de outros contos, quando o autor assume, em “Aletria e Hemeneutica”, utilizar o *koan* como elemento na construção de suas narrativas. Em resumo, a presença de um elemento oriental não exclui a presença de outros elementos ocidentais e orientais na composição do romance, como igualmente se dá no conto de *Sagarana* e em alguns poemas de *Magma*.

Em segundo lugar, a “erudição” do narrador Riobaldo pode ser diferente da comum, diferente daquela que o narrador de “Orientação” possui. Por um lado, a erudição peculiar de Riobaldo não justifica, por diversos fatores, o conhecimento direto da filosofia budista por parte do narrador. Por outro lado, justifica-se pela capacidade de se ter meios de atingir uma conclusão semelhante à budista, senão idêntica, por meio do “range-rede”, da contemplação e da análise de como as coisas são e funcionam.

Riobaldo, o sertanejo “erudito”, não está explicando a natureza da existência do diabo para um jagunço qualquer, mas sim para o “Doutor”. Dessa forma, precisa de argumentos consistentes para “provar” ao interlocutor o que aconteceu e como as coisas são. Para tanto, Riobaldo se envereda primeiramente por uma análise da forma como o diabo existe e depois conta várias histórias em que o mal mudou, transformou-se, desapareceu, legitimando seu ponto inicial e, mais tarde, declarando claramente a existência ilusória do diabo. O ex-jagunço é, no mínimo, erudito suficiente para organizar sua tese e articular argumentos em torno dela; ou seja, seu discurso não é tão aleatório quanto declara ser. Como a personagem Santana de “Minha gente”, de *Sagarana*, Riobaldo “problemiza, problemiza, sem parar” (ROSA, 2001b, p. 215).

O elemento oriental que convive com outros no sertão, tanto orientais quando ocidentais, não está somente sofrendo transformações, ganhando a cor local dentro

da narrativa de Guimarães Rosa, mas também gerando transformações em outros. Em “Orientação”, Yao Tsing-Lao transforma-se e transforma Rita Rola. A lógica budista presente no romance pode ter sido formalizada no século II com determinadas características e exemplos específicos. Em *Grande sertão: veredas*, porém, ela sofreu transformações. Ela foi atualizada no sertão por meio de exemplos compatíveis com as possíveis inquietações de um jagunço brasileiro do interior de Minas Gerais.

Essa convivência, no entanto, não está isenta de conflitos. Como em “Orientação”, o elemento oriental entra em choque com o local. Riobaldo não concorda com a opinião do povo sobre a existência do diabo e argumenta com seu hóspede sobre suas posições em relação ao tema. Há momentos, porém, em que Riobaldo não está totalmente seguro de suas ideias particulares, de seu saber venatório. Assim, o conflito se dá tanto em um nível externo — a incompatibilidade das conclusões de Riobaldo com o pensamento vigente no sertão — quanto em um nível interno — quando o ex-jagunço, narrando, revela suas incertezas e inseguranças sobre o que aconteceu e sobre como diabo existe ou não existe. Riobaldo analisa, argumenta, postula ideias, mas a suposta verdade delas não está totalmente integrada ao ser dele.

O budismo em *Grande sertão: veredas* não está presente somente no raciocínio sobre a existência do diabo. A consciência da impermanência e da ilusoriedade da vida e de quem a experiencia — tudo isso um saber venatório de Riobaldo, adquirido pelo que Ginzburg denomina como intuição baixa — está impregnada no romance. Quando se leva em conta que Riobaldo começa seu relato com “Nonada” e termina-o com “Travessia”, abarcando tudo dito entre essas palavras, o *insight* do ex-jagunço sobre algo existir de maneira ilusória, juntamente com outras divagações, passa a não se restringir ao diabo, mas se expande, e assim também a noção de vida e de existência é entendida como desprovida de uma natureza verdadeira, intrínseca. Dessa maneira, o budismo não está permeando apenas o raciocínio de Riobaldo sobre o diabo, mas está infiltrado no romance inteiro, inclusive nos famosos neologismos que o abrem e fecham.

De certa maneira, já há alguma presença da noção de natureza ilusória dos fenômenos em “Orientação” e em “Minha gente”. No primeiro caso, a transformação de Rita Rola demonstra como ela é desprovida de uma natureza intrínseca: uma sertaneja se orientaliza, física e psicologicamente. Já no segundo caso, a

transformação dos sentimentos do narrador por Maria Irma demonstram a impermanência das emoções. Assim como se dá com Diadorim, nas narrativas do autor mineiro essas mulheres demonstram que “A vida da gente nunca tem termo real” (p. 599).

A presença budista no romance, levando em conta um panorama na obra de João Guimarães Rosa, é como o rio subterrâneo citado no conto “Minha gente”. O rio passa de um córrego discreto para depois, em algum momento, tornar-se mais caudaloso. Em seguida, parece desaparecer. No entanto, ele não deixa de existir; só não está aparente.

Mantendo a proposta de seguir rastros de Carlo Ginzburg, assim como a proposta de Roland Barthes de se alinhar com a linguagem da obra literária o conhecimento disponível ao crítico em seu tempo, poderia ser questionada a possibilidade da presença budista em outros textos do autor, quando se levam em conta todos esses dados budistas rastreados neste recorte da obra de Guimarães Rosa.

Por exemplo, a espiritualidade de Augusto Matraga, de “A hora e vez de Augusto Matraga”, é somente próxima da tradição cristã ou se aproxima também do ideal de conduta de um bodisatva, como se observa em textos clássicos como *O caminho do bodistava?* Ou então, o que dizer do famoso e enigmático conto “A terceira margem do rio”, quando se identifica a articulação da filosofia da escola budista Caminho do Meio em *Grande sertão: veredas*?

Além disso, pode ser pertinente pensar nessa trajetória do budismo na literatura brasileira, desde, no mínimo, o século XIX. Como esse conhecimento foi articulado pelos diversos poetas? Os diversos romancistas que se utilizam do budismo em seus romances possuem estratégias em comum, e esse dá suporte às leituras diferentes da obra? Ou, na literatura brasileira, o budismo é um dado isolado, presente como uma particularidade da obra de Guimarães Rosa?

De qualquer maneira, o budismo — seja Buda, seus métodos ou sua filosofia — está aparente em *Magma* e em *Sagarana*, *Tutaméia* e em *Ave, palavra*. O fluxo de aparições budistas entre *Sagarana* e *Tutaméia* é subterrâneo, está dissolvido na construção romanesca de *Grande sertão: veredas*; está, no mínimo, no raciocínio de Riobaldo sobre a existência do diabo. Os dados budistas explícitos na obra do autor são as informações marginais, os indícios, os rastros que permitem recuperar o dado que não está totalmente à vista, em um primeiro momento, na saga do jagunço



Riobaldo. Além disso, revelam que o budismo faz parte ou é uma das características da produção artística do autor mineiro.

A citação atribuída a Buda em *Sagarana* traz elementos como rio, córregos, regatos: o movimento das águas. Em *Grande sertão veredas*, para demonstrar a fluidez, a impermanência e, assim, a ausência de uma existência sólida, intrínseca para o diabo, também é usado o elemento que envolve a fluidez da água:

Por curto: minto, se não conto que estava duvidoso. E o senhor sabe no que era que eu estava imaginando, em quem. Ele é? Ele pode? Ainda hoje eu conheço tormentos por saber isso; trastempo que agora, quando as idades me sossegam. E o demo existe? Só se existe o estilo dele, solto, sem um ente próprio – feito remanchas n'água (p. 483).

Os elementos budistas na obra do autor mineiro são mais que “remanchas”, mais que ondulações que causam pequeno distúrbio na superfície da água. Na verdade, são um rio, um rio budista. Em *Grande sertão: veredas*, tratam-se de um rio subterrâneo que tem até afluentes. O rio principal é o raciocínio sobre o diabo. Esse fluxo, porém, incide nas ideias e *insights* de Riobaldo sobre as noções de “eu” e “vida”, por exemplo. Esse rio está encoberto, e o solo que o encobre é composto pela riqueza de conteúdos variados e sobrepostos no romance — apontados extensivamente pelas diferentes linhas de abordagem crítica —, pelo trabalho empreendido com a linguagem e pelo próprio arranjo da ação da narrativa. Esses elementos são a poeira que despistam as pegadas de Buda no sertão de João Guimarães Rosa.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Guilherme de. Poesia: parecer da comissão julgadora. In: ROSA, João Guimarães. *Magma*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 6-7.
- ANJOS, Augusto de Carvalho Rodrigues dos. *Eu e outras poesias*. Porto Alegre: LP&M, 2010.
- BARTHES, Roland. *Aula*: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977. São Paulo: Cultrix, 2007.
- BARTHES, Roland. *Crítica e verdade*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BOLLE, Willi. *grandesertão.br*: o romance de formação do país. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2004.
- CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus*. v. 2. São Paulo: Palas Athena, 1994.
- CÂNDIDO, Antônio. O homem dos avessos. In: COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Guimarães Rosa*. Coleção Fortuna Crítica. v. 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/INL, 1983. p. 294-309.
- CÂNDIDO, Antônio; CASTELO, José Aderaldo. *Presença da literatura brasileira*. 7 ed. v. 3. Modernismo. Rio de Janeiro: Difusão Editorial, 1979.
- CARVALHO, Bernardo. *Mongólia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CONRAD, Joseph Conrad. *O coração das trevas*. Clássicos Abril Coleções. v. 25. São Paulo: Abril, 2010.
- COUTINHO, Eduardo de F (Org.). Vida e Obra. In: COUTINHO, Eduardo de F. (Org.). *Guimarães Rosa*. Coleção Fortuna Crítica. v. 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/INL, 1983. p. 16-18.
- DICK, André; FACHIN, Patrícia. *Grande sertão: veredas*: “uma máquina de moer ideologias”. IHU On-line, ano VIII, São Leopoldo, 29 de nov. 2008, n. 275. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2180&secao=275](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2180&secao=275)>. Acesso em: 31 mar. 2011.
- FREUD, Sigmund. O Moisés de Michelangelo. In: *Totem e tabu e outros trabalhos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 213-239.
- GALERA, Daniel. *Barba ensopada de sangue*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. *As formas do falso*: um estudo sobre a ambiguidade no Grande Sertão: Veredas. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HARDING, Sarah. Introduction. In: Lodrö Taye, Jamgmön Kontrul. *Creation & completion: essencial points of tantric meditation*. Boston: Wisdom Publications, 2002.

JAMES, Henry. *Retrato de uma senhora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

KHYENTSE, Dilgo. *A essência da compaixão: as 37 práticas do bodisatva*. Três Coroas, RS: Makara, 2013.

KHYENTSE, Jamyang. *O que faz você ser budista?* São Paulo: Pensamento, 2008.

LEITE, Ligia Chiappini Moraes. *O foco narrativo*. 11 ed. São Paulo: Ática, 2007.

LEMINSKI, Paulo. *Toda poesia*. Companhia das Letras: São Paulo, 2013.

LISBOA, Adriana. *Hanói*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

LORENZ, Günter. Diálogo com Guimarães Rosa. In: COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Guimarães Rosa*. Coleção Fortuna Crítica. v. 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/INL, 1983. p. 62-97.

MARTINS, Heitor. Rosa/Platão/Zen. In: DUARTE, Lélia Parreira et al. (Org.). *Veredas de Rosa*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2000. p. 266-271.

MARTINS, Nilce Sant'Anna. *O léxico de Guimarães Rosa*. 3 ed. revista. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MATTIS-NAGYEL, Elizabeth. *The power of an open question: the Buddha's path to freedom*. Boston: Shambhala, 2010.

MENEZES, Adélia Bezerra de. Literatura e Psicanálise: aproximações. In: *Do poder da palavra: ensaios de literatura e psicanálise*. 2 ed. São Paulo: Duas Cidades, 2004.

PALAZZO, Carmen Lícia. A cultura material na Rota da Seda: fontes para a pesquisa em história medieval. AEDOS. Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, 2009, v. 2, n. 2, p. 464-470. Disponível em: <<http://www6.ufrgs.br/ppghist/aedos/ojs-2.2ed3/index.php/aedos/article/viewFile/145/101>>. Acesso em: 6 ago. 2011.

PELZANG, Khenpo Ngawang. *A guide to The words of my perfect teacher*. Boston: Shambhala Publications, 2004.

PESSOA, Fernando. "Sakyamuni". In: COSTA, Flávio Moreira da. *O mais belo país é o teu sonho*. Rio de Janeiro: Record, 1995. p. 22-30.

PRADO, Adélia. *Oráculos de maio*. São Paulo: Siciliano, 1999.

PROENÇA, Manuel Cavalcanti. Don Riobaldo do Urucuia, Cavaleiro dos Campos Gerais. In: COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Guimarães Rosa*. Coleção Fortuna Crítica. v. 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/INL, 1983, p. 310-320.

PROTHERO, Stephen. On the holy road: the beat movement as spiritual protest. *The Harvard Theological Review*. v. 84, n. 2, p. 205-222, abr. 1991. Disponível em: <<http://thebeatgeneration.net/wordpress/wp-content/uploads/2008/06/on-the-holy-road.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2011.

QUEIROZ, Eça de. *A correspondência de Fradique Mendes*. Porto Alegre: LP&M, 2010.

RIBEIRO, João Ubaldo Ribeiro. *A casa dos budas ditosos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

RINPOCHE, Chagdud Tulku. *Para abrir o coração: o treinamento para a paz de Chagdud Tulku*. 3 ed. Três Coroas: Makara, 2013a.

RINPOCHE, Chagdud Tulku. *Portões da prática budista: ensinamentos essenciais de um lama tibetano*. 5. ed. Três Coroas: Makara, 2013b.

RINPOCHE, Patrul. *As palavras do meu professor perfeito: um guia para as preliminares da essência do coração do vasto espaço da Grande Perfeição*. Porto Alegre: Makara, 2008.

ROSA, João Guimarães. *Ave, palavra*. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001a.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Coleção Biblioteca do Estudante. 1 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSA, João Guimarães. *Magma*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001b.

ROSA, João Guimarães. *Tutaméia* (Terceiras estórias). 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001c.

ROSA, Vilma Guimarães. João Guimarães Rosa, meu pai. In: CHIAPPINI, Ligia; VEJMEKKA, Marcel. *Espaços e caminhos de Guimarães Rosa: dimensões regionais e universalidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. p. 309-323.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. Ficção, realidade e verdade na obra rosiana. In: *Desenveredando Rosa: A obra de J. G. Rosa e outros ensaios rosianos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006a.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. *Grande sertão: veredas: roteiro de leitura*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. Os descaminhos do Demo. In: *Desenveredando Rosa: A obra de J. G. Rosa e outros ensaios rosianos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006b.

SHANTIDEVA. *O caminho do bodisatva*. Três Coroas, RS: Makara, 2013.

SHANTIDEVA. *The way of the bodhisattva*. Massachusetts: Shambhala, 2003.

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

TAKEI, N.; KAWAL, M.; MORI, N.. Sluggish economics affect health of Japanese 'business warriors'. In: HOWARD, Louise (Ed.). Correspondence. In: *British Journal of Psychiatry*, 2000, n. 176, p. 492-498. Disponível em: <<http://bjp.rcpsych.org/content/176/5/497.1.full.pdf+html>>. Acesso em: 31 ago 2011.

THRANGU, Khenchen. *The practice of tranquility and insight*. Ithaca, New York: Snow Lion, 1998.

TRANJAN, Carlos (Ed.). *China*. 2 ed. São Paulo: PubliFolha, 2008.

TRUNGPA, Chögyan. *Além do materialismo espiritual*. 4 ed. São Paulo: Cultrix, 2008.

UTÉZA, Francis. *JGR: metafísica do grande sertão*. São Paulo: EdUSP, 1994

UTÉZA, Francis. O sertão oriental-ocidental de João Guimarães Rosa. In: CHIAPPINI, Ligia; VEJMEKKA, Marcel. *Espaços e caminhos de Guimarães Rosa: dimensões regionais e universalidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009, p. 207-221.

WILLIAMS, China; BEAKLES, Mark; BEWER, Tim; BRODY, Catherine; BUSH, Austin; PRESSER, Brandon. *Thailand: Lonely Planet*. 13 ed. Lonely Planet publications: Melbourne, 2009.

YESHE DORJE, Kangyur Rinpoche. Quintessence of the three paths. In: LINGPA, Jigme. *Treasury of precious qualities*. Boston: Shambhala Publications, 2010.