

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA LINGUAGEM**

Eduardo José Pereira de Sá Leitão

**AUGUSTO MATRAGA: UM HERÓI ALÉM DO BEM E DO MAL —
UMA PERSPECTIVA TRÁGICO-ONTOLÓGICA**

**Natal-RN
2006**

Eduardo José Pereira de Sá Leitão

AUGUSTO MATRAGA: UM HERÓI ALÉM DO BEM E DO MAL — UMA
PERSPECTIVA TRÁGICO-ONTOLÓGICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem do Departamento de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Literatura Comparada. Linha de Pesquisa: Poéticas da Modernidade. Área de concentração: Literatura Comparada.

Orientador: Prof^a Dr^a Sandra S. Fernandes Erickson.

Natal-RN
2006

EDUARDO JOSÉ PEREIRA DE SÁ LEITÃO

AUGUSTO MATRAGA: UM HÉROI ALÉM DO BEM E DO MAL — UMA
PERSPECTIVA TRÁGICO-ONTOLÓGICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem do Departamento de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Literatura Comparada. Linha de Pesquisa: Poéticas da Modernidade. Área de concentração: Literatura Comparada.

Defendida e aprovada em: _____ / _____ / _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Arturo Gouveia (UFPB)
Examinador Externo

Prof. Dr. Abrahão Costa Andrade (UFRN)
Examinador Interno

Profª Drª Sandra S. F. Erickson (UFRN)
Orientador

À minha amada musa inspiradora, Maria de Fátima, cujo amor incondicional compatibilizou-se com minha vontade de potência, a ponto de fortalecer e direcionar nossa energia em união para um só objetivo.

À uma vida que está a caminho, a qual é o símbolo de nossa comunhão de forças, Alice.

AGRADECIMENTOS

É sempre agradável poder saber que se pode contar com pessoas que superam ou controlam suas vaidades e são capazes de um gesto de desprendimento de seu poder para promover o desenvolvimento de um trabalho que trás consigo uma carga ideológica pesada aos ouvidos acostumados à frialdade das dissertações arremedadas e artificiais, cujos autores não expõem suas opiniões entusiasticamente com o intuito de prestar um serviço à totalidade, a ser uma individualidade que se faz presente com sua força que se impõe sobre o que se pretende conquistar, mas apenas reproduzem postulados ideológicos para a conclusão rápida de seu trabalho e a conservação das idéias correntes.

Descordando de tal atitude negligente diante do ofício da escrita, afirma Nietzsche: “de todo escrito só me agrada aquilo que uma pessoa escreve com o seu sangue” (NIETZSCHE, 2005, p. 45). Sem dúvida esta dissertação foi escrita com o meu sangue, e é através dele e com a ajuda de algumas pessoas que me foram essenciais, sem o auxílio dos quais, esta dissertação não teria alcançado o patamar atingido, que se pretende enfocar o valor estético da obra sob análise.

A estes artistas da palavra, os quais estiveram juntos comigo durante uma caminhada árdua, agradeço agora o empenho, a dedicação e a superação de qualquer barreira ideológica que, por ventura, tenha se sobreposto sobre nossa interação.

Agradeço à minha orientadora, Sandra S. F. Erickson, pela imparcialidade, pelo modo formidável com que desempenhou sua função de orientar e não comandar. Por não permitir que sua formação intelectual interferisse no desenvolvimento desse trabalho acadêmico, sabendo sempre distanciar a figura de seu autor e a carga ideológica aplicada. Sem seus apontamentos, suas idéias sempre pertinentes e sua dedicação, a validade do trabalho aqui concluído não teria o poder devastador que se encontra nas linhas afiadas que cortam a carne cristã e esfolam o espírito temeroso. Agradeço também as porretadas que levei por, em determinado período, me encontrar abatido e desmotivado.

A abundância de poder alcançado com esse trabalho, também foi devido à presença de um segundo orientador, Roberto Machado, cuja orientação se deu através da leitura de sua obra, a qual foi preponderante para fortalecer as leituras nietzscheanas aqui desempenhadas.

Ao Professor José Ramos Coelho, (DEFIL), também agradeço a interferência imensurável de seus apontamentos, quando na banca de qualificação. Eu diria que, talvez, se não tivesse assistido ao seu mini-curso, “Apolo e Dionísio — da consciência individual à comunhão com a totalidade”, não teria sido capaz de conceber a idéia central dessa

dissertação. Portanto, uma grande parcela do sucesso, que, por ventura, essa dissertação venha a obter, será devido aos conhecimentos adquiridos durante o seu trabalho tão bem desempenhado durante aquela Semana de Humanidades do ano de 2003, realizada na UFRN, pois ali se deu o plantio da semente que germinou a linha de raciocínio aqui desenvolvida.

Agradeço também ao Professor Marcos Falleiros (PPGEL), cuja presença na banca de qualificação simbolizou o próprio elemento apolíneo que impunha medidas à devastação sem controle que estava sendo conduzida nesta dissertação até aquele momento.

Ao Professor Glenn W. Erickson, (DEFIL/PPGEL), que se propôs, de livre e espontânea vontade, auxiliar na feitura do material aqui desenvolvido, tendo de boa vontade lido todo o trabalho e sugerido importantes colocações para o melhoramento do mesmo.

À minha noiva, com quem pude, pela primeira vez, experimentar uma compatibilização de forças perfeita entre seres de sexos opostos, agradeço a sua compreensão pelas horas de ausência e seu auxílio com relação às passagens bíblicas.

Aos meus familiares, em especial meu pai e minha mãe. Além de meus irmãos, os quais me ajudaram com minha pouca familiaridade com certos recursos cibernéticos.

Aos meus mais de quatrocentos alunos distribuídos em vinte e duas turmas, nas quais dou aula, e aos diretores da Escola Estadual Myrian Coelle e Escola Municipal Amadeu Araújo onde exerço a profissão de professor, gostaria de agradecer-los pela paciência com que constantemente se dispunham a remanejar os meus horários, perdoar algumas faltas que cometi e a compreensão devido a minha ausência às diversas atividades curriculares realizadas nesses últimos dois anos e meio em que estive comprometido com essa dissertação.

Enfim o trabalho está cumprido! E Oxalá, na peleja de Eduardo, Arturo e Abraão, a minha hora e vez seja tão bem sucedida quanto à de Matraga!

“Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia”
(Guimarães Rosa).

“Era homem, tão-somente um fragmento de homem e de mim. Esse fantasma saía das minhas próprias cinzas e da minha própria chama, e na verdade nunca veio de outro mundo” (Friedrich Nietzsche).

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo comparar a filosofia de Friedrich Nietzsche (1844-1900) e o conto de João Guimarães Rosa (1908-1967), *A hora e vez de Augusto Matraga* (1946), no intuito de revelar a possibilidade da aplicação da filosofia nietzscheana para expandir o valor estético do conto e possibilitar a compreensão do protagonista, Augusto Matraga, como o protótipo do ser superior nobre descrito por Nietzsche, o *ubermensch*. Considerando os conceitos do filósofo sobre a vontade de potência, os elementos dionisíaco e apolíneo, bem como o ideal ascético, pretende-se estabelecer até que ponto o protagonista pode ser concebido como um bom asceta, na medida em que, devido a sua natureza ontológica nobre, transgride a moral cristã e se aproxima do conceito do homem que está além do bem e do mal. Além da filosofia de Nietzsche, usar-se-á alguns postulados filosóficos de Martin Heidegger (1889-1976) para reforçar a idéia de que o juízo criado sobre Matraga é apenas uma aparência que não contempla a essência do seu Ser, contribuindo para camuflar seu caráter trágico-ontológico, o que implica na diminuição da força estética do conto.

Palavras-chave: Filosofia e literatura. Apolo e Dionísio. Vontade de potência. *Urbmensch*. Ética cristã.

ABSTRACT

The present dissertation analyses the philosophy of Friedrich Nietzsche (1844-1900) and the short story written by João Guimarães Rosa (1908-1967), *A hora e vez de Augusto Matraga* (1946) seeking to point out the possibility of the philosophic application of some Nietzschean ideas to enlarge the aesthetic value of the short story. It has been especially aimed at applying the concept of the noble superior being described by Nietzsche, the *ubermensch*, to the hero's ontological nature, Augusto Matraga. Nietzsche's postulates of the will to power, the elements suggested of the trial between Dionysus and Apollo and the ascetic ideal, will be especially relevant to this work, which intends to establish until what point the hero can be conceived as a good ascetic person, in so far as his noble ontological nature trespass the Christian morality, bringing him closer to the man who, according to Nietzsche, is beyond good and evil. Some Heideggerian concepts will also be relevant in order to reinforce the idea that the judgment created about Matraga is just an appearance that does not contemplate his essential Being, contributing to veil his real tragic-ontological valour, what implies that the aesthetic power of the short has been under valued.

Keywords: Philosophy and Literature. Apollo and Dionysus. Will to power. *Urbmensch*. Christian ethic.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
1.1	ANÁLISE DA FORTUNA CRÍTICA IMPRESSA	15
1.1.1	Antonio Candido	18
1.1.2	Walnice Nogueira Galvão	21
1.1.3	Suzi Frankl Sperber	26
1.1.4	Paulo César Carneiro Lopes	27
1.1.5	Roberto DaMatta	34
1.2	ANÁLISE DA FORTUNA CRÍTICA DIGITAL	37
1.2.1	Teses e Dissertações	38
1.2.2	Artigos e Ensaios	39
1.3	NOÇÕES SOBRE A FILOSOFIA NIETZSCHEANA	44
1.3.1	Os elementos apolíneo e dionisíaco	45
1.3.2	A filosofia nietzscheana aplicada ao conto	48
2	O DIONISÍACO BÁRBARO: O PRIMEIRO MATRAGA	51
2.1	A PRESENÇA DO PROTAGONISTA E SUA <i>HYBRIS</i>	52
2.1.1	O sagrado e o profano coadunados no contexto da primeira aparição de Matraga	52
2.1.2	O confronto de forças e a Sariema como objeto da discórdia	54
2.1.3	A vontade de potência como fonte da vingança por via de justiça	56
2.1.4	O amor e a culpa sob a perspectiva da vontade de potência	62
2.1.5	A diversidade vingativa impulsionada pela vaidade ferida	64
2.1.6	A relação de Matraga com sua família	69
2.1.7	O castigo de Matraga	74
2.1.8	O símbolo da comunhão de forças	80
3	O APOLÍNEO CULPABILIZADO: O SEGUNDO MATRAGA	86

3.1	CONCEITOS DO <i>GENEALOGIA DA MORAL</i> APLICADOS AO CONTO.....	87
3.1.1	A organização das vontades de potência e da força motriz na vida ativa e retroativa...	92
3.1.2	O princípio de individuação sob a instituição da culpa	97
3.1.3	Um pacto lavrado com a promessa de Matraga	106
3.1.4	A origem da vergonha como conseqüência do castigo	111
3.1.5	A guerra metafísica paliativa	120
4	O DIONISÍACO APOLINIZADO: O TERCEIRO MATRAGA & SUA ESSÊNCIA TRÁGICA.....	126
4.1	A VISÃO DIONISÍACA DE MUNDO ATRAVÉS DA COMPATIBILIZAÇÃO DAS FORÇAS	126
4.1.1	Das três transformações do espírito ao corpo reafirmado	128
4.1.2	O niilismo do protagonista	133
4.1.3	A transvaloração dos valores cristãos	136
4.1.4	O amor aos inimigos e a vitória sobre o Diabo	138
4.1.5	O sonho como um chamado à guerra	144
4.2	UM HERÓI ALÉM DO BEM E DO MAL	147
4.2.1	A comunhão com a totalidade	149
4.2.2	O Augusto entre os pobres como estrangeiro	150
4.2.3	As montarias usadas pelo guerreiro	152
4.2.4	O encontro de Matraga com o cego profeta e o bode	154
4.2.5	O círculo é fechado através da vontade de potência	156
4.2.6	Epítetos além das dicotomias	161
4.2.7	Joãozinho Bem-Bem e o meio social jagunço	163
4.2.8	A invalidez do conceito universal de justiça	166
4.2.9	O encontro das forças em conflito fomentando os justos e injustos	167
4.2.10	A intervenção de uma vontade extramoral no confronto de forças	173

4.2.11 A pretensa purificação através da piedade e a compaixão transvalorada	183
4.2.12 A salvação da alma através do sacrifício da vida	190
4.2.13 O Ser autêntico	194
4.2.14 A consciência livre e presa	201
4.2.15 O erigir da velha novidade através da “entropia cristã” no sertão mineiro	204
5 CONCLUSÃO	214
5.1 MATRAGA NÃO É NADA	218
5.1.1 O julgo do público leitor	223
5.1.2 “Nietzsche x Guimarães Rosa”: a última antítese quebrada	227
REFERÊNCIAS	229

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo a comparação entre alguns postulados do filósofo alemão, Friedrich Nietzsche (1844-1900), e o conto do escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967), *A hora e vez de Augusto Matraga* (daqui em diante, AHVAM) publicado em sua coleção de contos: *Sagarana* (1946); no intuito de revelar a possibilidade de uma leitura baseada na filosofia do escritor germânico, a qual ainda não foi explorada pela Crítica, em justaposição a uma outra baseada no cristianismo — sendo esta já corrente na Fortuna Crítica.

Nietzsche é conhecido como veemente crítico das idéias cristãs. Em contrapartida, Guimarães Rosa não é um reconhecido crítico do cristianismo ou da filosofia nietzscheana, pelo contrário, a apreciação de suas obras revela uma constante presença de personagens que têm fé em Deus e são conduzidos na vida pela moral cristã, contrariando, a princípio, a filosofia do escritor germânico, mas não a criticando explicitamente, e, aparentemente, defendendo a moral religiosa. Entretanto, a partir das idéias defendidas por Nietzsche com relação ao ser superior, o qual, a partir de sua vontade de potência, transgride o que a religião possa permitir os ideais ascéticos seus conceitos sobre a moral humana e a comparação dessas idéias com o contexto descrito no conto roseano em questão, observa-se que o protagonista, Augusto Matraga, apesar de suas ambições ascéticas, transvalora¹ a moral cristã, equiparando-se à idéia nietzscheana do ser humano que está além do bem e do mal, negando assim o cristianismo e aproximando-se do nietzscheanismo. Acredita-se que o conto em questão é uma representação literário-artística da filosofia nietzscheana em justaposição ao cristianismo.

Aparentemente pode parecer paradoxal o fluxo de uma representação nietzscheana e outra cristã, já que a filosofia de Nietzsche é absolutamente contra o cristianismo, porém, as imagens interpostas que são materializadas a partir da leitura cristã vigente do conto, possibilitam uma leitura que se faz ulterior àquela. Devido a tal possibilidade de uma ambivalência interpretativa, será o propósito principal desta dissertação propor uma leitura nietzscheana do conto e aproximar o personagem Augusto Matraga do conceito nietzscheano do ser humano superior nobre, o *ubermensch*², livre das demasiadamente humanas amarras morais, para, assim, desvelar-lhe a crosta interpretativa da crítica religiosa que encobre o que se acredita ser sua verdadeira natureza ontológica.

¹ Esse termo nietzscheano é empregado pelo tradutor de Nietzsche, Paulo César de Souza, como “tresvalorar”. Usa-se aqui uma forma diferenciada, “transvalorar”, devido à estrutura lingüística dessa palavra indicar com mais clareza que se trata de uma espécie de transmutação de valores.

Para delinear as especulações que aqui serão iniciadas, o percurso pelo qual esta dissertação será delimitada, além da presente “Introdução”, a qual configura como o primeiro capítulo, e as estâncias adjacentes, está dividido em um *corpus* principal constituído de mais quatro capítulos³, os quais respectivamente são: “O dionisíaco bárbaro: o primeiro Matraga”; “O apolíneo culpabilizado: o segundo Matraga”; “O dionisíaco apolinizado: o terceiro Matraga em sua essência trágica”; além da “Conclusão”. Pode-se perceber que, devido a terminologia usada para nomear os capítulos, a escolha dos termos é baseada na distinção que Nietzsche faz entre os elementos apolíneo e dionisíaco, os quais serão de suma importância para que se entenda o rumo tomado nessa dissertação. Todavia, não cabe agora um aprofundamento de seus conceitos, pois serão explicados na subseção “Noções sobre a filosofia nietzscheana”.

Essa dissertação não tem a pretensão de provar as asserções que serão aqui desenvolvidas, mas tão somente mostrar ao leitor que o personagem, apesar de agir tentando seguir a moral cristã, envereda por caminhos tortuosos que o conduzem a uma direção que o aproxima das características defendidas por Nietzsche como formadoras do ser humano que está além do bem e do mal, possibilitando a leitura nietzscheana a que essa dissertação se propõe a fazer.

A comparação sempre figurou como um recurso eficiente do profissional da crítica literária, pois possibilita o confronto de perspectivas diversas; nesse caso, a filosófica e a literária; delineando um campo de reflexão e investigação de uma forma eficaz, na medida em que trechos de ambas as perspectivas, a filosofia nietzscheana e a espiritual cristã presentes em AHVAM, são comparadas em suas peculiaridades, a fim de se estabelecer possíveis pontos de convergência ou divergência entre ambas e suas possíveis implicações estético-ideológicas.

Seguindo tais delimitações, no segundo capítulo, que tem como objetivo evidenciar a primeira fase existencial do protagonista, a qual é materializada através de sua força desmedida e aterradora sobre tudo que o cerca, propiciando a sua concepção como o dionisíaco bárbaro, pretende-se explorar alguns conceitos inferidos da leitura sob a perspectiva nietzscheana, a saber, a vingança, a culpa, o ressentimento, a má-consciência, o castigo e a vergonha. Propõe-se, também, avaliar a presença de ambigüidades e paradoxos,

² Esse termo de Nietzsche é normalmente traduzido para o português como “super-homem”. Por considerar que a tradução não exprime bem o conceito por trás do termo, decidiu-se usar aqui como no original alemão: *ubermensch*.

bem como a quebra de certas antíteses propostas por Guimarães Rosa, quais sejam o “bem x mal”, o “sagrado x profano” e a “justiça x injustiça”. Além do método comparativo, a simbologia será um recurso utilizado para especular sobre a marca ignominiosa imposta ao protagonista pelos seus inimigos.

O terceiro capítulo tem como objetivo demonstrar, sob a perceptiva da vontade de potência, como o protagonista é submetido à camisa de força social no intuito de ser domesticado pela moral cristã, vindo a ser aqui concebido como o apolíneo culpabilizado, de maneira que ofereça base sólida para a comparação de sua mudança existencial com a filosofia nietzscheana. Alguns dos recursos que o texto oferece também serão mapeados e comentados, como, por exemplo, a disposição das forças que se antagonizam na medida em que a vontade de potência é exercida ou contestada; a instituição da culpa e a vergonha advinda da submissão às forças opressoras presentes na vida do protagonista; além do ideal ascético que é descrito em sua natureza de pretensão de domínio, no contexto do conto, para assegurar a manutenção de sua ideologia domesticadora.

No quarto capítulo, no qual o personagem é denominado como o dionisíaco apolonizado em sua essência trágica, tem-se a transvaloração da moral cristã estimulada pela vontade de potência do protagonista, o qual cria um mundo aparente baseado em seus desejos mais íntimos, com o propósito de resgatar a sua natureza guerreira que fora impedida de ser exercida. Além dessa idéia central, analisar-se-á a razão pela qual os epítetos dos personagens são carregados de significados, sendo esses os quais apontam para uma superação da antítese “bem x mal”; bem como o fato de um pretenso conceito de justiça universal ser contestado pela perspectiva da vontade de potência; para, assim, se comparar os resultados obtidos aos postulados pelo pensador germânico, tendo sempre a crítica de caráter religioso como paradigma para as investigações que se farão necessárias.

Além da constante comparação entre o fluxo literário cristão e filosófico, da simbologia, da etimologia e a análise filológica de Nietzsche sobre a moral, os quais são recursos recorrentemente utilizados nos capítulos para comprovar a pertinência da leitura nietzscheana no conto, pretende-se revelar uma suprema ironia do autor com relação ao próprio cristianismo, a qual só é percebida pelo leitor implicado e que amplia o entendimento do conto para além de interpretações religiosas.

³ A divisão do *corpus* principal como aqui é empreendida, foi proposta pelo Prof. Dr. José Ramos Coelho, o qual participou da banca do “exame de qualificação” dessa dissertação, sugerindo que cada uma das fases de Matraga fosse intitulada com a terminologia aqui adotada.

Com isso, espera-se confirmar, na “Conclusão”, que todas as investigações iniciadas nos capítulos anteriores a respeito do conto e seu protagonista, conduzem a uma leitura nietzscheana que se encontra encoberta pelas ambições aparentemente cristãs do personagem. Apesar de serem possíveis leituras em perspectivas que o enquadrem como um herói cristão, Augusto Matraga será aqui apresentado e caracterizado como um Ser que está muito além do bem ou do mal. O Ser cujas ambições, apesar de parecem subservientes e desprovidas de um interesse individual — como sustenta a Crítica em sua perspectiva religiosa; em favorecimento da vontade divina e do bem-estar do povoado que por ele é salvo, são, na verdade, mais direcionadas por uma vontade íntima de exercer sua vontade de potência⁴ e sua bravura, seja em qualquer situação que se fizer necessária. Muito embora, esteja sempre invocando o nome de Deus para guiá-lo a cada passo dado, o personagem parece já estar liberto da influência do Deus Cristão, recriando de acordo com sua própria vontade, um novo Deus que justifique a sua personalidade impetuosa, sua necessidade de guerrear, de ser sempre o vencedor, e sua vingança por hora aparentemente apaziguada devido ao revés que o faz perder a insígnia de guerreiro poderoso, antes sempre confirmada através de seus atos desumanos. Portanto, espera-se concluir esta dissertação com a leitura nietzscheana do conto sendo materializada através da percepção mais condizente com a natureza trágico-ontológica de Matraga e sua aproximação ao conceito do *ubermensch*, bem como os pormenores literários presentes no conto devidamente estudados para que se amplie o entendimento sobre este conto considerado como um dos maiores já escritos em língua portuguesa.

1.1 ANÁLISE DA FORTUNA CRÍTICA IMPRESSA

Quando se procura na Fortuna Crítica roseana material que possa contemplar uma leitura tal qual pretende-se aqui desenvolver, não se encontra praticamente nada que sirva de paradigma para as especulações que foram aqui desenvolvidas. Na verdade, nem mesmo o conto em sua leitura religiosa é devidamente investigado, na medida em que há poucos estudos sobre uma estória⁵ da qual não se tem precedente na literatura brasileira, em se tratando do alcance estético que o escritor consegue atingir, seja com relação à construção de

⁴ A vontade de potência, originalmente traduzida como vontade de poder, é um conceito central da filosofia nietzscheana, cujo significado é bastante amplo e ainda controverso. O sentido que se pretende aqui, diz respeito ao desejo de vida em abundância do personagem, de superação de si mesmo através de seu poder interno.

⁵ De acordo com Walnice N. Galvão em *Guimarães Rosa* (2000), tal termo foi criado pelo escritor com o objetivo de opô-lo a ‘história’ em inglês.

um personagem tão emblemático quanto Augusto Matraga, seja com relação à estrutura do próprio conto, a qual remete a uma polissemia conceitual.

A leitura mais comum é a de que o protagonista, Augusto Matraga, fora um sujeito de personalidade bruta, cometendo muitos pecados contra a lei dos homens e a de Deus, porém, devido a uma surra e sua quase morte, aceita a moral cristã, visando com isso uma redenção espiritual de seus pecados para ser aceito no Paraíso Cristão e obter uma paz espiritual, mesmo que fosse através da violência. Não se pode contestar que tal leitura esteja implícita no conto, mas não é a única.

O conto que fecha *Sagarana* deveria ser mais e melhor estudado por comportar personagens e um enredo único na literatura brasileira, pois a construção e desconstrução de valores humanos, como o bem e o mal, são bem explorados para se forjar personagens humanamente verdadeiros, mesmo quando o autor só delinea apenas alguns de seus traços, que perseguem de maneira bem pessoais suas formas de salvação, porém, que ainda não foram investigados mais aprofundada e demoradamente, principalmente em se tratando de leituras que não estejam em um plano espiritual. Decerto que a causa dessa combaliscência crítica, com relação ao conto, não é devido ao fato de não ser considerado relevante, ou de o escritor mineiro não ser visto como um de primeira linha da literatura brasileira. Ao contrário, assim como o conto é muito bem cotado pela Crítica, conforme se confirmará em algumas passagens que aqui serão citadas, seu autor é considerado um dos melhores escritores na literatura latino-americana, o que se pode confirmar com a quantidade de estudos e traduções feitas sobre sua maior obra, o romance *Grande sertão: veredas* (1956) — daqui por diante, GSV.

Confirmando a importância do romance roseano, se tem uma recente pesquisa do jornal *Folha de São Paulo*, a qual tinha o objetivo de eleger os dez maiores romances da literatura universal do século passado, e que teve como resultado a eleição de GSV como o único representante brasileiro do pleito. Além disso, há várias adaptações das obras do escritor para o teatro, televisão e para o cinema, como é o caso do filme dirigido por Roberto Santos (1928-1987), *A hora e a vez de Augusto Matraga* (1965). Entretanto, quando se procura material crítico relevante sobre AHVAM, parece que o conto foi relegado à condição, ou de já esgotado em suas interpretações, ou considerado como irrelevante para as Letras tupiniquins, tendo em vista as poucas publicações encontradas sobre ele. Quem considerar qualquer uma das duas condições, estará cometendo uma “injustiça estética” contra o conto em si, contra a literatura roseana, e mais ainda contra a literatura brasileira. “Injustiça estética” porque há poucos estudos reveladores sobre a construção de Augusto Matraga, sendo

impreterível uma maior ênfase nele, bem como é altamente relevante para qualquer literatura, estudos diversificados que dêem uma conotação e abordagem diferenciada sobre uma obra estética, em particular o conto sobre Matraga. Além de tudo, trata-se de uma obra ainda recente, pois foi publicado há pouco mais de cinquenta anos, o que torna impossível um parecer estético conclusivo sobre ela. Ainda mais quando, como afirma Antonio Candido, tem-se em jogo um dos maiores contos escritos em língua portuguesa. Portanto, sem dúvida, AHVAM é merecedor de uma tradição crítica que o contemple de uma forma mais aprofundada e demorada, e não apenas que se considere o veredicto religioso estabelecido sobre ele pela Crítica Literária.

Ressaltando ainda a importância da estória que fecha *Sagarana* com chave de ouro, uma comparação, mesmo despreziosa, entre ambas as obras, o conto em questão e o romance roseano, pode-se perceber que AHVAM representa um protótipo da grandiosa técnica literária que o escritor porá em prática, em larga escala, em GSV. Levando em conta a relevância do romance para a Crítica, não se pode negar a pertinência do conto para o próprio desenvolvimento do romance, nem considerá-lo esgotado nas possíveis leituras que oferece, porque, além de, como foi apontado, ser um escrito recente, deve-se, de fato, explorá-lo devidamente, não para esgotá-lo, mas revelar as nuances que estão encobertas devido a uma inane tradição crítica construída sobre ele, a qual, seja por esquecimento, ou por falta de um olhar mais vigoroso e menos ingênuo, não o contemplou em sua profundidade de alcance estético.

Com uma perspectiva mais abrangente e adequada para se analisar AHVAM, possibilidades se abrem para se entender melhor o GSV, bem como, quando se faz uma leitura do romance com Augusto Matraga em mente, se é gratificado com as pistas fornecidas por Riobaldo, protagonista de GSV, para se penetrar mais ainda no próprio universo da “verdadeira moralidade” de Matraga. Portanto, não se pode deixar de focalizar o romance para se entender o conto — e sempre que se fizer necessário usar-se-á a matéria do GSV para as especulações aqui levadas a cabo. Dessa forma, com uma melhor atitude com relação ao conto e tendo o romance como paradigma, espera-se ampliar o conhecimento sobre esse personagem único que é Augusto Matraga.

Pelejando-se com a Crítica à procura de material sobre o conto, encontram-se alguns artigos e ensaios datados, presentes no livro organizado por Eduardo F. Coutinho, *Guimarães Rosa* (1991), os quais, entretanto, apenas exaltam a capacidade artística do escritor mineiro. Entre tantos há o de Tristão de Ataíde (1893-1983), *O transrealismo de G. R* (1963), no qual afirma, “pois é, por excelência, um criador, isto é, um iniciador de recursos novos, um

desbravador de caminhos” (ATAÍDE, 1991, p. 142). Há também alguns que só fazem referências mais direcionadas à *Sagarana*, e principalmente à GSV, do que diretamente uma análise sobre o conto. Encontra-se, tão somente estudos mais diretamente sobre AHVAM algumas linhas, como, por exemplo, Álvaro Lins (1912-1970), em *Uma grande estréia* (1946): “[...] representa sem dúvida a peça melhor realizada do livro, a que tem uma vida mais completa e independente em si mesma” (LINS, 1991, p. 240). E também confirmando a importância do conto, Antonio Candido, em seu artigo, *Sagarana* (1946), informa que, “deixando de certo modo a objetividade da arte-pele-arte, entra em região quase épica de humanidade e cria um dos grandes tipos da nossa literatura, dentro do conto que será daqui por diante, contado entre os dez ou doze mais perfeitos da língua” (CANDIDO, 1991, p. 247). Assim, seguem referências dessa natureza que, pelo menos, elevam-no à condição de um dos melhores já realizados em terras brasileiras, mas pouco revelam sobre sua estrutura mais interna.

1.1.1 Antonio Candido

Naquele citado artigo, Antonio Candido, descrevendo a natureza presente em AHVAM, afirma mais diretamente sobre o conto, “há uma certa entrada da primavera — verdadeiro *Sacre du Printemps* — em que a natureza nos comunica sentimento quase inefável, germinal e religioso” (CANDIDO, 1991, p. 246). Certamente a natureza em estação primaveril é inefável, consistida de germinidade em profusão, comunicando sentimentos de êxtase com a perfeita disposição ecológica de nascimento da vida. Porém, se há vida, há morte. A natureza, mesmo na Estação das Flores, como em qualquer outra, não pode ser vista apenas como época da vida, não no sentido de continuidade, na qual a morte dela faz parte, mas no sentido de nascimento.

A morte ronda os seres que há muito se encontram à espera do momento de saírem de seu habitat para se regozijarem no espaço de vida, procriação e alimentação. A vida precisa da morte para seguir o seu curso, essa é a necessidade primordial para se constituir a Vida em-si. Quando se lê tal citação de Antonio Candido sobre a natureza primaveril no conto, e sabendo-se que há uma possibilidade de uma leitura diversa, imagina-se Augusto Matraga como um urso que hibernava durante o período de inverno à espera de melhores acontecimentos. Decerto que o inverno sertanejo não é rigoroso como o europeu, não havendo uma diferenciação tão rigorosa das quatro estações, e nem ao menos se têm ursos no Sertão Mineiro, mas, mesmo assim, que se imagine o personagem como um urso que necessita de

um descanso devido ao tempo ruim que o rondará, e se entoca em um sono prolongado, somente esperando *a hora e vez* de acordar e, com uma vontade imensa de saciar o período de letargia, sair à caça, matar para se refestelar, reaver o vigor perdido, fortalecer o corpo enfraquecido durante o período de hibernação — assim como a natureza que quer se renovar com a chegada da primavera, em uma florescência alegre e ativa sobre a atmosfera outrora lúgubre do inverno. Mas, enquanto a época certa não chega, o personagem hiberna, enfrenta um período de inércia, de reclusão em um meio no qual a natureza é encharcada pelas chuvas que fecham o verão.

O momento do início das chuvas, época em que o urso Matraga estava hibernando, é assim descrito também encharcado, não pela chuva, mas por um lirismo pulsante no conto:

[...] no céu sul, houve nuvens maiores mais escuras. Aí o peixe-frito pegou a cantar de noite. A casca da lua, de bico para baixo, ‘despejando’... Um vento frio, no fim do calor do dia... Na orilha do atoleiro, a saracura fêmea gritou, pedindo três potes, três potes, três potes para apanhar água... Choveu. (ROSA, 1988, p. 30).

Neste momento, Matraga estava letargo, esperando tempos vindouros para exercer seu caráter impreterivelmente caçador e guerreador. Aguardava um novo período que lhe fosse favorável para resgatar o animal feroz que se encontrava adormecido. Como tudo na vida é cíclico, a natureza segue sua marcha de vida e morte, de fim e começo, chegando, portanto, a hora do animal despertar, sugestionado a partir do momento em que se dá o fim das chuvas:

[...] afinal, as chuvas cessaram, e deu uma manhã em que Nhô Augusto saiu para o terreiro e desconheceu o mundo: um sol, talqualzinho a bola de enxofre do fundo do pote, marinjava céu acima, num azul de água sem praias, com luz jogada de um para o outro lado, e um desperdício de verdes cá em baixo — a manhã mais bonita que ele já pudera ver. (ROSA, 1988, p. 39).

Com o término das chuvas e o desabrochar dos verdes nos campos, Matraga “acorda” de sua hibernação e resolve seguir o curso da Vida, sair em busca de sua *hora e vez* — ao mesmo tempo em que o ambiente se reverdece, convidando os seus hospedes para o banquete da Vida, o personagem se vê pronto para saciar seu apetite voraz. Com a mudança da natureza, Matraga faz como as maitacas, que saem em debandada, querendo saciar sua fome, “[...] pensando que já tem milho nas roças...” (ROSA, 1988, p. 40). O canto desconforme e desarmonico, porém natural, das maitacas sugere a desarmonia interior do personagem que conduz dentro de si uma sinfonia desconforme com andamento pausado, sem muita pressa de chegar ao seu objetivo, como se soubesse que sua presa não pode fugir dele, pelo contrário, vem em sua direção, fazendo com que procure o rumo da Vida, da renovação da potência

enfraquecida, mas sem os arroubos de outrora — para tanto, serviu sua hibernação como aprimoramento das artimanhas e artifícios do futuro e renovado caçador.

Mais pelo instinto animal do que outra coisa, ele sente o cheiro de sua presa, do momento em que se dará o abate, e abandona sua vida de celibato e rezas, que, de qualquer forma, lhe foi útil para reconstituir sua vontade de potência — para reencontrar seu alforje de guerreiro. Assim, Matraga também tem fome, quer saciar sua ânsia de sangue: a natureza selvagem se faz com a vida saciando a morte e a morte a vida, e ele tem sede de vida e morte. Então, deve haver algum roçado nesse Sertão de Deus onde poderá encontrar um sanguezinho, que possa sorver com a permissão divina, afinal é Deus quem manda nesse mundo todo, como um latifundiário onipotente, onipresente e onisciente — como pensaria o personagem: sua *hora e vez* hão de chegar. Então, despede-se de seu habitat, no qual permaneceu em hibernação, e sai em busca de alimentação, da caça, da vida que anseia pela morte.

Isto posto, vê-se o personagem à procura de confrontos, de momentos que o façam resgatar o animal poderoso que fora antes da hibernação. Certamente, ele não é o mesmo ser daquela época em que hibernava, ou mesmo a anterior a essa, pois está em constante mudança. Porém, quem nasce urso, mesmo domesticado pelo cristianismo, sempre terá uma abundância de selvagismo dentro de si, pronto para abocanhar quem lhe parecer inimigo ou queira invadir seu território. Quando se observa a natureza no conto, não se vê somente o inefável e o religioso, mas, também, perversidade, agressividade, violência, um sentimento de integração das cadeias ecológicas regidas por todo uma gama de atos que não são, assim, religiosos e bondosos, mas naturais em toda a sua extensão, além de conceitos demasiadamente humanos.

A leitura que aqui é proposta, trata-se de uma maneira diversa de ver o personagem e a natureza que o circunda, que não comunga com a de Antonio Candido, muito embora sua leitura seja respaldada pelo contexto através do qual é estabelecida. É através desse meio de explicar os conceitos estéticos do conto que se pretende revelar o fluxo da filosofia nietzscheana passível à interpretação e que se encontra presente em AHVAM. Mas lembrando que não se afirma ser a única leitura possível, mesmo porque Rosa não se permite apenas que se faça a leitura nietzscheana do conto, ele oferece também a cristã — a que é explorada pelo baluarte da crítica literária brasileira — fazendo com que o leitor se questione sobre a filosofia do escritor alemão e o próprio cristianismo. E é desse paralelismo do fluxo interpretativo no conto, que Guimarães Rosa ironiza a religião cristã, repercutindo uma crítica ao cristianismo que parece não ter sido ainda percebida pelos seus leitores.

Muito embora o leitor creia que o autor estende a mão à religião para forjar um personagem cristão, Rosa ironiza as possíveis interpretações que se restrinjam a uma perspectiva pia. O conto está recheado de passagens que são constituídas por críticas contundentes ao cristianismo. Dessa forma, o leitor implicado, o qual supera a “monovisão” religiosa, se vê compelido a comparar o cristianismo com o nietzscheanismo, para, assim, tirar suas conclusões sobre ambos e atingir um nível de compreensão mais profundo sobre o personagem.

Em um outro ensaio de Antonio Candido *Jagunços mineiros de Cláudio a Guimarães Rosa* (1966), em seu *Vários escritos* (1970), cujo tema pretende estabelecer traços da jagunçagem, desde Cláudio Manoel da Costa (1729-1789), até Guimarães Rosa, o crítico literário esboça uma crítica sobre Augusto Matraga e seu antagonista, Joãozinho Bem-Bem. Contudo, apesar de ser um ensaio mais recente do que o seu já citado artigo *Sagarana*, o crítico também não remete o leitor para uma leitura descristianizada do conto, pelo contrário, reforça a mesma quando afirma que Augusto Matraga tinha o objetivo de “[...] fazer o bem, e com isto assegurar a salvação da alma, por meio da violência destruidora, do ato de jagunço matador, que ele reprimia duramente até então, com medo de perdê-la” (CANDIDO, 1977, p. 152).

O que seria fazer esse “bem” que Candido afirma ser a motivação do personagem? O que seria uma boa e uma má ação? Terá o personagem realmente “medo” de não ser salvo? Considerando que a primeira crítica de Candido, aqui mencionada, é de 1946, se esperaria que ele reformulasse seus conceitos em uma leitura mais abrangente que contemplasse com o devido rigor crítico as paragens ontológicas mais distantes do personagem em questão, mesmo porque ele mesmo afirma se tratar de um dos maiores contos escritos em língua portuguesa, o que deveria motivá-lo a iniciar uma crítica mais incisiva com relação a outros aspectos estéticos encontrados no texto e no modo de ser do personagem. Todavia, esta sua leitura mais recente, só confirma a leitura no plano religioso, a qual embora esteja implícita no conto, não abarca outras possibilidades de compreensão relativas às outras motivações metafísicas do conto e do personagem. Ao contrário, se estabelece apenas como uma de suas camadas superficiais, uma máscara.

1.1.2 Walnice Nogueira Galvão

O mundo de imagens que advém da leitura religiosa é a porta de entrada para outra que é oferecida e está muito além da univocidade de uma leitura “pia”, como afirma Walnice

Nogueira Galvão, outra que não enxergou o personagem de uma forma que indicasse a polissemia interpretativa comportada no conto, em *Matraga: sua marca*: “a narrativa de Guimarães Rosa é uma história pia, e como uma leitura pia deve ser lida” (GALVÃO, 1978, p. 61).

Uma coisa são as verdadeiras ambições do personagem, que só se sabe quando em sintonia com seus mais íntimos pensamentos, uma coisa foram as suas ações concretas que realizou e estão descritas no conto, as quais estão de acordo com suas ambições subjetivas, outra coisa é a imagem que se tem a partir dessas ações concretas que o personagem realiza, e são interpretadas pelo leitor não-implicado como ações de cunho cristão, em desacordo com as ambições subjetivas do personagem, o qual não agia com o intuito de se tornar um “bom cristão”. É a partir da visão unilateral do leitor não-implicado que uma interpretação mais abrangente sobre o personagem fica comprometida, sendo sempre mais enfatizada a perspectiva religiosa. Devido a tanto, a imagem que aqui se tentará construir sobre Augusto Matraga, será advinda da análise de suas ações concretas, mas em concordância com o que se acredita ser suas ambições subjetivas que afloram seus instintos, as quais o conduzem para sua hora e vez.

Como testemunho contra a análise crítica religiosa a partir das ações concretas do personagem, se tem o uso da violência por parte do protagonista que acaba contrariando a moral religiosa. Muito embora, a maioria de suas ações concretizadas através de suas atitudes cristãs e humildes para com todos aqueles que conhece, bem como todas elas, em sua segunda fase de vida, logo após sua quase morte física, serem motivadas pelo perdão divino, as quais dão a entender que o personagem era um verdadeiro cristão praticante, nem mesmo todas elas podem ser concebidas como atitudes concretamente religiosas quando se está em sintonia com os pensamentos íntimos do personagem. Mais ainda, sua hora e vez chegam através do uso da violência e do assassinato, os quais são atitudes concretamente anticristãs, o que contribui mais ainda contra as leituras religiosas que têm sido formuladas. Uma possível causa para a digressão interpretativa, a qual a obra tem sido submetida pode ser as constantes ambigüidades e paradoxos, os quais o autor usa como recursos para criar o universo humano do personagem.

Em *As formas do falso*, também de Walnice Nogueira Galvão, a autora se mostra muito preocupada exatamente com as ambigüidades e paradoxos recorrentes em GSV. Assim, se vale de consecutivas leituras do romance para construir sua “visão armada” (GALVÃO, 1972, p. 11), a qual seria a *sua* leitura da obra. Realmente os problemas relacionados aos paradoxos e ambigüidades presentes na obra roseana, atormentam os que se propõem a

conhecer o universo do personagem, bem como a estética do autor. Entretanto, seria melhor compreender que tal fato é o que projeta a obra do escritor como um produto estético que se projeta além do alcance dos escritores comuns. A grandiosidade de seu engenho artístico não seria possível sem eles. Provavelmente não há como discorrer sobre a natureza humana sem se fazer uso deles. Portanto, Walnice N. Galvão não deveria somente se mostrar preocupada em construir uma “visão armada” para solucionar as ambigüidades e os paradoxos do texto, mas aceitá-los como recursos essenciais, os quais o escritor manipula de forma magistral para construir o efeito estético único que seu texto proporciona. Acredita-se que a preocupação mais relevante, a qual poderia requerer-lhe cuidado, diz respeito às *suas* leituras pessoais que tenham a pretensão de esgotar outras possíveis. Afinal, como o próprio Riobaldo afirma, e é ratificado por Galvão, “o senhor ache e não ache. Tudo é e não é...” (ROSA, 2001, p. 27) — tal frase cabe perfeitamente a AHVAM.

Esta dissertação não se propõe a afirmar que se trata de uma leitura predominantemente nietzscheana. Entretanto, tudo leva a crer que a leitura que se propõe parece ser a via de acesso mais adequada a uma compreensão mais aprofundada do texto. Pretende-se, ao contrário, fazer uso de uma “visão desarmada”, cuja base metodológica previne o crítico de um determinismo que possa sujeitar uma obra artística ao seu cabedal intelectual, ao invés de deixar nascer os conceitos estéticos que são factuais ao objeto artístico analisado. Com base nessa forma de “visão desarmada”, espera-se que a leitura aqui conduzida, não esgote o universo interpretativo do conto nem imponha ao leitor apenas uma leitura possível, mas abra caminho por entre as veredas ontológicas do personagem, bem como o seu modo de construção específico, possa, assim, revelar a leitura nietzscheana que está *contida* no texto, em detrimento das interpretações de caráter estritamente religioso que parecem ser *externas* ao texto.

Quando se diz que a leitura que aqui se propõe a respeito do conto já se encontra disponível no interior do texto e não externa a ele, sugere-se que certas leituras parecem ser forçadas, na tentativa de impor uma realidade exterior que não é justificada no contexto do conto. Um exemplo dessa tentativa de se armar com uma determinada carga de leitura para aplicá-la forçadamente ao contexto de AHVAM, o qual não oferece um entremeio possível entre sua realidade contextual e a externa que lhe é aplicada, se encontra na tentativa de Galvão em comparar, no seu já referido ensaio, *Matraga: sua marca*, a vida de Matraga com a de São Francisco (1181/82-1226). Tal comparação é ingênua e bastante refutável, porque quando se tem notícia da “patologia guerreira” do personagem, a busca de uma vida-santa, tal qual foi vivenciada por São Francisco, parece ser totalmente desprovida de nexos.

Afirma Galvão que, de acordo com uma fonte adversa à Igreja Católica, São Francisco teria sido um jovem bem de vida, com poder aquisitivo acima da média, e farrista, que vivia fazendo serenatas para sua namorada, Santa Clara (1193-1253). Contudo, sempre sentiu uma angústia que o consumia e o fazia buscar em Deus um alento para as contradições que o atormentavam. Sendo filho de um pai materialista e uma mãe quase santa, São Francisco via o mundo de uma forma dualista, entendendo-o como um lugar que comporta o bem e o mal, a luz e as trevas, a sanidade e a loucura, a carne e o espírito. Porém, o mundo não lhe oferecia uma resolução para a mistura desses pontos que aparentemente parecem estar tão bem separados em suas significações. Nesse afã de resolver a coadunação desses termos que, apesar de serem vistos como opostos, os quais se encontram separados por concepções conceituais antagônicas, possuem seus significados dúbios, podendo suscitar dúvidas sobre quem tentar estigmatizá-los sem os entremear, nunca conseguiu resolver de fato as dúvidas que o atormentavam. Assim, resolve seguir um rumo de mortificação, se tornando um “homem andrajoso, imundo, coberto de ferimentos” (GALVÃO, 1978, p. 57), devido à impossibilidade de uma resposta para as suas angústias. Revoga então sua boa vida para perseguir um *imitatio Christi*, que pode ser visto como uma espécie de busca de uma razão de ser, uma razão de vida que permitisse apaziguar as suas inquietações metafísicas. O caminho seguido por ele foi a *via crucis*, a mortificação do corpo para encontrar respostas para a disposição dos fatos metafísicos, para assim atingir uma plenitude espiritual alcançada com a expurgação do mal.

No caso de Matraga, ele não tinha necessidade nenhuma de buscar a Deus, nem tão pouco possuía dúvidas ou inquietações metafísicas, muito embora talvez devesse tê-las, já que era uma pessoa de natureza bruta que não respeitava nem a própria família. Apesar de todas as suas atitudes indignas, o máximo que fazia era um sinal da cruz: “parou tirando o chapéu e fazendo o em-nome-do-padre, para saudar a porta da igreja” (ROSA, 1988, p. 10); porque, afinal, era esse um hábito das pessoas do lugarejo, além de que fora ensinado pela sua avó a fazê-lo.

Enquanto que São Francisco sempre buscou o encontro com Deus, Matraga foi obrigado a encontrá-lo, na medida em que foi surrado, perdeu sua força física, e quase sua própria vida. Salvo como por milagre e sob os cuidados de um casal de pretos que cuidou de seus ferimentos, se viu obrigado a viver em ambiente paupérrimo, além de ser praticamente forçado a aceitar o “castigo divino”. Enquanto, São Francisco espontaneamente, em comparação a Matraga, vai ao encontro de Deus e passa a conviver com os flagelados, o personagem roseano é obrigado a aceitá-lo porque é incitado pelo padre, que é chamado para

dialogar com ele, a achar que Deus é o autor verdadeiro da surra que leva, bem como passa a viver com os excluídos devido às circunstâncias, e não por opção pessoal.

Quanto à martirização do corpo, esta foi a maneira pela qual São Francisco buscava se sentir mais próximo de Deus. O corpo do santo era visto como veículo do pecado, portanto, deveria ser martirizado, e esse era o único tipo de violência que São Francisco permitia que se exercesse: a violência contra o próprio corpo — neste caso há uma desvalorização do corpo. Já Matraga só acreditou que Deus estava agindo em sua vida quando sentiu seu corpo reaver a força e virilidade perdidas — aqui há uma valorização do corpo: “Deus está tirando o saco das minhas costas, mãe Quitéria! Agora eu sei que ele está lembrando de mim” (ROSA, 1988, p. 30); e se permitia viver em busca da prática da violência, mesmo convertida em “amor ao próximo”. Note-se que na última referida citação, há uma espécie de barganha entre o personagem e Deus porque ele só acreditou realmente na presença desse Todo Poderoso quando teve seu vigor físico recuperado: “Deus está tirando o saco das minhas costas [...]” (ROSA, 1988, p. 30); ou seja, tirando o peso do corpo; e isso seria como se fosse um presente divino em decorrência de sua “devoção”, o que sugere que tal “devoção” foi por interesse em reaver a sua “homênciã”⁶ perdida. Destarte, seu corpo nunca foi concebido como veículo do pecado, nem mesmo teve necessidade de negá-lo, pois sua condição existencial só é recuperada na medida em que o corpo revigora o seu estado físico.

Além de tudo, há um fato preponderante que diz respeito ao porquê de Matraga aceitar Deus como uma espécie de líder em sua vida. Porém, tal fato será abordado mais adiante. Por hora, afirma-se que a comparação entre o santo e o guerreiro não são suficientemente pertinentes, e que Matraga, mesmo quando vivendo sob a égide do cristianismo, nunca comungou com seus requerimentos e, quando o fez, foi tão somente devido às circunstâncias ou em benefício próprio. Eis, então, que as leituras de cunho religioso levadas a cabo por Galvão, parecem impor ao conto um contexto que não lhe é factual, mas um desvio interpretativo motivado pela vontade de aplicar uma realidade que não faz parte do conto, mas é tão somente uma carga de leitura externa a ele.

Portanto, deve-se ter muito cuidado com *nossas leituras particulares*, pois as diversas veredas presentes na obra de Rosa, podem levar o leitor a querer forçar uma compreensão infundada, interpretações precipitadas, errôneas ou mesmo não condizer com a diversidade conjuntural presente em determinada passagem interpretada. Acredita-se que a grande crítica literária, Walnice Nogueira Galvão, foi um tanto quanto ingênua quando forçou uma

⁶ Termo do próprio Guimarães Rosa em AHVAM.

comparação inadequada entre Matraga e São Francisco, bem como precipitada em sua afirmação (praticamente imposição) sobre a univocidade da leitura religiosa no conto — sendo esse seu maior erro. Isso, porém, não desmerece o seu trabalho, o qual, além de ser pioneiro, é bastante elucidador sobre muitas peculiaridades da obra roseana, e que foram valiosos na construção desta leitura. Entretanto, quando ela afirmou que aquela era a única forma de leitura, comprometeu-se em sustentar, em *Matraga: a sua marca*, a univocidade de uma leitura pia do conto. Acredita-se, porém, como se tentará mostrar com essa dissertação, haver outra possibilidade de leitura mais condizente e abrangente, a qual está em sintonia com a polissemia conceptual da verdadeira maneira de ser do personagem, que ampliará o juízo sobre ele e o conto. A de Galvão foi a *sua* leitura particular, bem como seu maior equívoco, no que concerne ao referido ensaio, o qual, devido ao seu prestígio, pode ter contribuído para leituras da mesma natureza, quem sabe, até mesmo, limitando o raciocínio de quem pudesse ver algo além.

Decerto que não se pode culpar Walnice Nogueira Galvão pela combalida Crítica Literária brasileira com relação ao conto em questão. Mesmo possuindo a qualificação de especialista em Guimarães Rosa, como é o seu caso, é impossível dar conta de toda a produção literária de um escritor do porte do mineiro, e ser sempre imune a deslizes e equívocos. Porém, devido ao seu prestígio como profunda conhecedora da literatura do autor, sua palavra passa a ter um peso muito grande sobre tudo aquilo que afirma sobre o escritor. E, a partir de tal conhecimento e prestígio, deveras merecido, Galvão invariavelmente passa a exercer grande influência sobre os que se dispõem a contemplar determinado objeto estético roseano. Assim, é provável que muitos tenham negado o estatuto da obra de arte do escritor para além de uma perspectiva religiosa, e tenham reproduzido “preces, rosários e rezas” se valendo de “terços” semelhantes aos de Galvão.

1.1.3 Suzi Frankl Sperber

Todavia, se Galvão cometeu algum equívoco, cabe aos seus contemporâneos ou os que a sucedem, ratificarem a posição vista como indevida — o que ainda não acontece com Suzi Frankl Sperber.

Como já foi observado, alguns escritores pós Galvão e outros contemporâneos a ela, continuam presos a uma crítica de perspectiva religiosa, no que concerne ao conto AHVAM, sem ao menos acenarem para a possibilidade de o texto conter uma matéria ontológica e

ideológica que transpasse as leituras de cunho religioso, e mais ainda, orientam trabalhos acadêmicos que tracejam a mesma leitura combatida do conto.

Sperber é praticamente contemporânea de Galvão e exerce trabalho de orientação acadêmica na Unicamp. Em sua tese de doutorado algum tempo depois publicada com o título *Guimarães Rosa: signo e sentimento*, ela faz uma leitura de alguns contos roseanos, dentre os quais um deles trata-se de uma análise estrutural e sintagmática do conto em questão, para a qual a autora teve acesso ao arquivo pessoal de Guimarães Rosa, dedicando-se a várias “aulas de campo” para justificar sua leitura. Eis mais uma atitude que parece não ser adequada quando se trata de crítica literária.

Em sua tese, Sperber analisa a estrutura narrativa e lingüística do conto, considerando-o como místico e não mais apenas ficcional. Assim, segue a crítica literária fazendo algumas investigações sobre a estrutura do sintagma, sem um aprofundamento maior no conteúdo da obra. As observações que faz mais conteudísticas do que formais, e que são as mais interessantes, dizem respeito ao movimento existencial do personagem, “há uma iniciação mística: morte e ressurreição místicas, iniciativas. Um modo profano simplesmente carnal, de existência passa a existência espiritual” (SPERBER, 1982, p. 35). Seja qual for o entendimento dela sobre esse misticismo na obra, Sperber parece sustentar que o tema principal no conto é o místico, algo que está além de uma ontologia, como se o misticismo fosse exterior ao que diz respeito ao Ser. O que é o espírito para o personagem? O que é místico? Para ele o que existe mesmo é o humano, é travessia — como afirmaria Rosa. Mesmo o divino é por ele visto como humano, não está em um plano espiritual cristão. Quanto a sua existência, essa era somente baseada na alegria de estar vivo, esperando a hora e a vez de mais uma batalha que se anuncia, na medida em que revigora sua potência física. Contudo, Sperber afirma, “*Esteve voltado para o contingente, mas a fé lhe permite esperar que o *augusto* Senhor lhe *traga* a plenitude, a paz*” (SPERBER, 1982, p. 35). Com esses ingênuos destaques de palavras em itálico para acentuar a defesa de sua posição a favor da ambição espiritual do personagem, Sperber afirma que ele ambicionava viver em paz, uma vida distante da violência. Será que Matraga queria realmente a paz?

Considerando que o capítulo destinado à análise de AHVAM é devotado aos estudos dos aspectos estruturais, isenta-se Sperber de outro tipo de abordagem mais conteudística, porém, sabendo-se que ela é *expert* em Guimarães Rosa, sua tese, pelo menos a que foi escrita sobre Matraga, não contribui para um entendimento do conto que seja distinto se comparado com seus contemporâneos. Portanto, sua leitura não assume valores determinantes para uma

visão mais abrangente sobre o conto, mas, tão somente passa por ele como mais uma leitura de cunho religioso, apesar de estar em nível lingüístico.

1.1.4 Paulo César Carneiro Lopes

Analisando a Crítica mais recente, praticamente não se encontram reformulações do juízo que esses críticos renomados fizeram sobre o conto. Nem ao menos há críticas substanciais publicadas em livros, mas apenas artigos e ensaios que recuperassem a complexidade que se encontra em AHVAM, com exceção da leitura de Paulo César Carneiro Lopes em *Utopia cristã no sertão mineiro* (1997), (abreviado com, UCSM) a qual tenta um aprofundamento em certos aspectos de cunho religioso. Desse modo, estabelece o autor mais uma leitura cristã, com o diferencial de fazer uma análise mais demorada sobre o conto, e engatinhar uma sutil crítica ao cristianismo, enfatizando a trajetória do corpo em três momentos: primeiramente, o corpo sendo *afirmado* (fase em que Matraga era o ser prepotente e mandão que se achava no direito de fazer o que quisesse); segundo, o corpo sendo *negado*, (fase em que o personagem nega a vida desregrada que levava, possibilitando o nascimento das virtudes cristãs, tais como: a caridade, humildade, bondade, solidariedade; bem como a subserviência à moral cristã); e, por fim, um terceiro estado em que:

o corpo é *reafirmado* e de novo a vida como vida concreta, mas agora na realização da utopia cristã de um universalismo em que todos são um, apesar da individualidade ser mantida e respeitada, como na trindade cristã em que Deus é unidade na diversidade; é o momento do corpo solidário. (LOPES, 1997, p. 144).

Sem dúvida essa tese de Lopes é uma das melhores com relação às leituras religiosas feitas sobre o conto porque, além de se aprofundar na interpretação religiosa, o escritor ainda faz algumas críticas sutis ao próprio cristianismo, negando-lhe o ascetismo mortificador que outrora foi pregador de “benefícios” para o cristão.

De fato ele mostra que tal leitura é possível, e que a utopia cristã é ali materializada através de Matraga como instrumento de Deus. Seria, porém, mais adequado, se enfatizasse a presença nietzscheana em suas investigações, afinal as críticas que ele faz ao cristianismo têm base sólida na filosofia de Nietzsche. Entretanto, praticamente não se tem notícia da influência do filósofo sobre o crítico uspiano. O que há é uma conversão dissimulada da filosofia nietzscheana ao seu rol crítico religioso, em prol de suas especulações cristãs: a materialização de uma utopia cristã. Assim, Nietzsche é apropriado em sua crítica ao próprio cristianismo.

Na que concerne a trajetória do corpo em AHVAM, Lopes informa em UCSM que o corpo é, primeiramente, afirmado, ou seja, tem-se a vida em abundância, em uma volúpia ególatra e descomunal — como também o diria Zaratustra, personagem nietzscheano em *Assim falou Zaratustra* (1884), divagando sobre o modo de ser *nobre*. Segundo, quando Lopes afirma que o corpo é negado, e, como consequência, a vida concreta também o é, tem-se a continuidade do parentesco entre as idéias dos escritores — pois, assim também o disse Zaratustra: os que “desprezam o corpo: desprezam aquilo a que deve a sua estima” (NIETZSCHE, 2005, p. 42); — exatamente no mesmo sentido em que o disse o crítico literário — com a diferença de que, no caso do Zaratustra, o próprio *corpo criador* é o que passa a ser desprezado — enquanto que, para Lopes, tal corpo criador que é desprezado se chama: Deus. Por último, se o corpo é reafirmado, a vida também o é, materializando assim a utopia cristã — como diria Lopes — ou, como diria Zaratustra sobre a reafirmação do corpo, “a voz do corpo curado; é a voz mais leal e mais pura [...]” (NIETZSCHE, 2005, p. 40). Com a emancipação do corpo reafirmado, o ser se volta para a terra e deixa de acreditar em além-mundos, assim está materializada a utopia do Zaratustra, a utopia nietzscheana.

Há muitos outros pontos em que se pode perceber uma influência imensa do filósofo alemão sobre Lopes. Toda essa especulação sobre o corpo é bem explorada por Nietzsche, que criticava o homem asceta sem vontade de vida, envenenado pela crença em mundos superiores, martirizando o corpo que deveria ser exaltado. Clamando, portanto, que o homem se voltasse para a terra, que valorizasse o corpo, “curem-se, dominem-se, criem um corpo superior!” (NIETZSCHE, 2005, p. 40).

Todavia, apesar de se perceber o parentesco cognitivo entre Nietzsche e Lopes, observando-se a bibliografia presente na sua obra crítica sobre AHVAM, nenhuma referência é dada sobre o filósofo. Há tão somente três tímidas notas sobre ele. A primeira é uma nota de rodapé mencionada, aparentemente, a contra-gosto, somente para enfatizar que Nietzsche considerava Jesus Cristo como um não-cristão, um “super-homem”. A segunda delas diz que, “a crítica a um céu de almas, abstrato, teve sua primeira formulação consciente no pensamento de Marx e de Nietzsche” (LOPES, 1997, p. 123). A terceira é mais uma nota de rodapé em que Lopes compara uma letra de Caetano Veloso à idéia nietzscheana de que “a grande mente é o corpo” (LOPES, 1997, p. 140).

É interessante notar que mesmo algo que fez o filósofo alemão se tornar notório em todo o mundo: sua crítica ao cristianismo, a qual Lopes também se propõe a fazer, muito embora de uma forma bem mais sutil, é no seu texto timidamente frisada e, quando o é, tem-se em primeiro plano uma outra idéia que o crítico deseja enfatizar, tendo Karl Marx (1818-

1883) ou Caetano Veloso como se fossem mais relevantes para suas idéias, as quais quer deixar enfatizadas, imprimindo-lhes assim mais envergadura do que as de Nietzsche.

De fato há uma possível apropriação de postulados nietzscheanos feita por Lopes. Toda a crítica apontada em sua dissertação é uma maneira de tentar articular uma crítica ao cristianismo institucionalizado e uma leitura cristã do conto que encubra a influência recebida da filosofia nietzscheana. É como se Lopes não quisesse aceitar a possibilidade de uma leitura baseada na filosofia do escritor germânico — se é que ele chegou a percebê-la realmente; tentando sempre enveredar por respostas religiosas ao que seria melhor revelado nietzscheaneamente.

Por exemplo, para amenizar o caráter guerreador e destruidor de Augusto Matraga, sua violência descomunal, o que não se enquadraria a um perfil de um cristão exemplar, Lopes se vale de uma idéia bastante refutável de que o catolicismo brasileiro foi vítima de um confronto entre o Império Romano (o poder dominante) e o cristianismo verdadeiro, simbolizado pela essência do que fora pregado por Jesus Cristo, no qual um destruiu o outro, mas não se extinguindo, e sim dando lugar a uma nova realidade, uma nova sociedade que fora erguida por sobre os escombros de tal conflito. Dessa forma, o catolicismo tupiniquim seria o resultado desse embate, o que acabara criando três tipos de catolicismos no Brasil, “o patriarcal e o guerreiro, ligados às classes dominantes, e o popular, que em seu sincretismo próprio representa as crenças e esperanças do povo simples” (LOPES, 1997, p. 88). Assim, Lopes exuma o catolicismo brasileiro, afirmando que o catolicismo real, seria o resultado da síntese dos três, e no conto em questão tem-se a representação admirável dessa síntese, ou uma procura por ela. Augusto Matraga seria a vítima do resultado da materialização ou busca da tal síntese religiosa católica, na medida em que, em sua primeira fase de vida, representara o catolicismo patriarcal e guerreiro porque fora um homem rico, prepotente e violento, sendo convertido para o catolicismo popular no momento em que fora quase morto, vindo a perder sua família e seus bens materiais, tornando-se assim servil, caridoso, um homem do povo e humilde, para, finalmente, sintetizar os três tipos no “verdadeiro catolicismo”, cuja representação se dá no momento em que cede sua vida pelo bem estar dos oprimidos. Mesmo fazendo uso da violência: está cumprida a utopia cristã da justiça social.

Todavia, é muito difícil concordar com a idéia de que Matraga seja vítima desse embate entre esses três tipos de catolicismos levados a cabo pela ideologia religiosa: desenvolvendo sua personalidade bruta devido à sua criação baseada nas diretrizes do catolicismo patriarcal, o guerreiro e o popular; porque, além de ser uma interpretação

anacrônica que procura uma explicação descabida para a razão de ser do personagem, não sustenta uma compreensão adequada de suas idiossincrasias mais internas.

Nietzsche em *Genealogia da moral* (1887) descreve um tipo de ser humano *nobre* que é regulado por uma certa “imprudência, como a valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo, ou aquela exaltada impulsividade na cólera, no amor, na veneração, gratidão, vingança, na qual se têm reconhecido os homens nobres de todos os tempos” (NIETZSCHE, 1998, p. 31). Essa descrição é muito mais condizente com a natureza do personagem, e lhe é própria, do que uma que seja anacronicamente determinada por forças externas, a saber, a trifurcação do catolicismo brasileiro, fruto do embate entre o Império Romano e o verdadeiro cristianismo. Muito embora haja as implicações sociais, as quais condicionam o homem ao meio, o tipo de raça de seres humanos descrito pelo filósofo na citação acima sempre existiu, seja um guerreiro nobre africano, asiático ou ariano, mesmo antes do Império Romano ou do cristianismo, em qualquer outro lugar, não sendo necessariamente o resultado da trifurcação do catolicismo brasileiro, ou do sincretismo de religiões, sempre se é reconhecível os seres de tal estirpe. A natureza do personagem antecede um conflito social-religioso vigente. Em quaisquer que forem as situações sociais sua personalidade *nobre* sempre se faz presente. A ânsia por confrontos, de transformar sua vida em um campo de combate, lhe é própria, o acompanha como uma marca natural de nascença.

Decerto que o Matraga da primeira fase seria o que mais se aproxima das características do ser *nobre* descrito por Nietzsche na citação acima porém, tais características lhe são perenes. Mesmo em sua segunda fase ele não as abandona. A diferença é que seus inimigos, em sua segunda fase de vida, na qual viveu “humildemente” em um casebre com um casal de pretos, não são mais os mesmos. Não é o Major Consilva, os jagunços que renunciaram sua chefia, o mais admirado jagunço de todos: Joãozinho Bem-Bem; o capiau que se enamorara da Tomázia, nem a mulher que o deixou por seu Ovídio, nem tão pouco qualquer pessoa que conheceu em vida, que se mostrava como o inimigo a ser derrotado, mas sim o Demônio criado pela ideologia cristã, ou pelo próprio personagem.

Eis um diálogo que Augusto Matraga tem com sua mãe preta sobre as provações e tentações as quais estava sendo submetido:

- Vira o demônio de costas, meu filho... Faz o que o seu padre mandou!
- E é o diabo mesmo, mãe Quitéria... Eu sei... Ou então é castigo porque eu vou me lembrar dessas coisas logo agora, que o meu corpo não está valendo, nem que eu queira, nem p’ra brigar com homem e nem p’ra gostar de mulher... (ROSA, 1988, p. 28).

Assim, uma batalha no íntimo do personagem passa a ser travada entre ele mesmo e o Anjo das Trevas. Tal batalha não estava mais no plano terrestre, na vida concreta, como as que travou com os seus desafetos, mas no interior do personagem, em um plano metafísico. A aparente paz em que se encontrava em sua segunda fase, é na verdade constituída por uma luta sobre-humana contra o Demônio, ou consigo mesmo. A aparente paz não destitui o seu caráter de nobreza, no sentido nietzscheano. Só houve uma mudança de inimigo e local de combate: “Não é possível estar calado e permanecer tranqüilo se não quando se têm flechas no arco [...] Seja a vossa paz uma vitória!” (NIETZSCHE, 2005, p. 50). O período de luta metafísica, através da qual se torna um adepto da caridade, submissão, bondade e solidariedade, além de significar a vitória contra o Diabo, é tão somente a hibernação do urso Matraga, que guarda nos punhos afiados um arco e flechas prontas para serem arremessadas na hora certa, assim como sugere Nietzsche sobre o modo de agir do guerreiro na citação acima.

Portanto, antes de sua natureza bruta ser fruto de um confronto entre ideologias em um plano social-religioso universal, o ser humano tem suas características próprias que o individualizam. Augusto Matraga poderia ter nascido entre os que comungam o catolicismo popular que teria renegado a crença e a esperança cristã da mesma forma que o fizera em sua primeira fase de vida, se tornando um jagunço, um matador. Suas características naturais guerreiras, as quais lhe são inatas, precedem as características religiosas que lhe foram ensinadas. As diretrizes religiosas católicas que por ele são incorporadas passam a ser corrompidas por não crer em seus valores ascéticos. O espírito subjugado pela ladainha cristã é questionado e transvalorado, pois “conquistar o direito de criar novos valores é a mais terrível apropriação aos olhos de um espírito sólido e respeitável” (NIETZSCHE, 2005, p. 36). Ou seja, a religião que pretende domesticá-lo não aceita de bom grado aqueles que divergem de sua ideologia, que criam novos valores para suas vidas, que não estejam em concordância com a moral cristã, porém Matraga representa por natureza um Ser que contesta e cria seus próprios valores. Portanto, antes de ser vítima de uma trifurcação do catolicismo, Augusto Matraga, traz consigo tais características que o tornam um ser com vontade própria e divergente de um “santo”. Ele abdica o *tu debes* religioso, afirmando o *eu quero*⁷ pagão, corrompendo as regras do bom asceta e valorizando a sua vontade própria. Ele não é o tipo de ser que se submete a algo, com exceção do gatilho de Deus — como diria Riobaldo — pelo menos por um certo tempo.

⁷ Tais expressões são recorrentes em *Assim falou Zaratustra*.

Pode parecer contraditório o que foi afirmado sobre a não aceitação da religião por Matraga, e em seguida se afirmar que ele se submete ao gatilho de Deus, porém o Deus em que o personagem cria não é o cristão ortodoxo. Todavia, todas essas especulações serão tratadas mais adiante. Somente se quis enfatizar que Augusto Matraga não fora somente uma vítima do meio social-religioso em que estava inserido, da forma como sugeriu Lopes, querendo amenizar a natureza humana do personagem, e converter a crítica nietzscheana em crítica religiosa, mas antes carregava consigo uma personalidade inata que o fizera tomar atitudes que estão acima do bem e do mal, coerentes com sua ontologia e ideologia.

Apesar do que até agora foi exposto sobre UCSM, não se sabe exatamente porque Lopes parece esconder o pensamento nietzscheano em sua dissertação, mas certamente, observando-se que se trata de uma leitura de caráter religioso, porém que pretendia fazer uma crítica ao cristianismo institucionalizado, um inimigo da religião, como o é Nietzsche, poderia ser um forte motivo para que não se validassem as suas especulações em UCSM. Ou seriam consideradas suas críticas sem relevância por já terem sido formuladas pelo filósofo? Ou pensa Lopes que seria uma blasfêmia, um pecado confirmar a influência nietzscheana? Zaratustra já dizia, “não são os vossos pecados, é a vossa parcimônia que clama o céu!” (NIETZSCHE, 2005, p. 26). Então, não seria medo de pecar, e sim uma postergação? Seria um mero esquecimento? Ou seria uma apropriação mesmo? Poderia ele não conhecer os postulados do filósofo, ou não os ter entendido? Ou seria uma falta de atitude em assumir que não se tem como fugir da influência do filósofo, até porque o conto clama por uma leitura baseada em Nietzsche e, assim, resolve fazer a sua leitura depois de muito ruminar as possibilidades da crítica ao cristianismo, preferindo, porém, deixar ocultado o pensamento filosófico nietzscheano?

Seja o que for que o tenha motivado em seu encobrimento da filosofia de Nietzsche, tudo se torna estranho e sem sentido, mesmo tardio, levando-se em conta que vários críticos, não somente o filósofo, já fizeram tal crítica. A própria igreja católica recentemente parece ter aceito as críticas nietzscheanas de uma forma saudável, como se pode constatar na Encíclica de 2006, na qual Bento XVI menciona a filosofia de Nietzsche em seu texto, aceitando que o “cristianismo teria dado veneno a beber ao Eros, que, embora não tivesse morrido, daí teria recebido o impulso para degenerar em vício” (BENTO XVI, 2006, p. 2). Ficam aqui, então, em aberto os questionamentos sobre o porquê de Lopes não ter indicado nenhuma obra de Nietzsche em sua bibliografia enquanto simula uma crítica ao cristianismo, que, na verdade, é baseada no pensamento do filósofo.

De qualquer forma, sua leitura pode ser considerada uma das melhores, em se tratando de uma perspectiva religiosa, não porque seja um exemplo de crítica literária, mas porque, além de engatinhar uma crítica ao cristianismo, é mais extensa que a maioria dos artigos ou ensaios encontrados, podendo-se explorar melhor e mais demoradamente certos aspectos presentes no conto. Todavia, muitas de suas considerações são forçadas e artificiais, na medida em que tenta aplicar ao conto sua bagagem de conhecimento baseada no cristianismo, como se quisesse justificar sua visão crítica através dele, ao invés de permitir que o conto seja justificado através dele mesmo.

Sobre o uso indevido de princípios conceptuais que sejam alheios a uma realidade contextual de uma obra estética, afirma o crítico literário canadense Northrop Frye (1912-1991) em *Anatomia da crítica*, “os princípios críticos não podem ser colhidos prontos na Teologia [...]” (FRYE, 1957, p. 14). Ou seja, o crítico tem que criar os seus meios, mas não quer que tudo justifique os meios, ou que para tudo tais meios possam ser utilizados. É necessário levar em consideração o contexto do que é analisado.

Assim como Walnice N. Galvão, Lopes enfatiza mais os textos de sua bagagem de conhecimento do que o conteúdo que está disponível no próprio conto. Assim, *suas* leituras acabam menosprezando o estatuto estético do texto em favor de suas bagagens de conhecimento. Muito embora a leitura que aqui se propõe traga em seu bojo uma “cangalha nietzscheana”, não se pretende fazer do texto uma espécie de montaria, no qual coloca-se sobre ele uma cangalha carregada de princípios ideológicos e filosóficos, e se sai cavalgando de acordo com o que se tem vontade para justificar determinada teoria. Antes se constatou a possibilidade de a bagagem usada fazer parte do texto, respeitam-se as possibilidades que ele oferece e sua estrutura própria, bem como a maneira que se lida com ele. E, além disso, não poderia ser de outro modo, já que se enfatizou o caráter polissêmico do conto em questão, o que sugere as possíveis variações interpretativas sobre o mesmo, impossibilitando o estabelecimento de uma leitura unívoca baseada em uma perspectiva religiosa ou nietzscheana. Portanto, ao invés de conduzi-lo com uma rédea teórica religiosa até às portas do Paraíso Cristão, espera-se que ele conduza o leitor aos confins do Sertão, e, através de tal jornada, que se possa revelar o momento da chegada de sua *hora e vez*, para que, assim, seja identificada sua bagagem ontológica e ideológica própria e a relevância da leitura aqui pretendida.

1.1.5 Roberto DaMatta

Muito embora se tenha certeza sobre a pertinência das especulações que serão expostas, a leitura que se propõe não tem a pretensão de substituir as vigentes, afinal há várias possibilidades que se mostram passíveis às leituras diversas. Não só uma leitura de perspectiva religiosa, mas também uma de cunho psicológico, antropológico, ou social marxista também estão implícitas no texto. Por exemplo, há uma leitura feita por Roberto DaMatta em *Augusto Matraga e a hora da renúncia*, presente em seu aclamado livro *Carnavais, malandros e heróis* (1979); no qual o autor pretende fazer uma espécie de etnografia de um tipo humano do cenário social brasileiro, muito embora seja a partir de um personagem fictício, que se situa:

para usar a expressão de Guimarães Rosa, na ‘terceira margem do rio’: na linha dúbia que separa a sociedade e seus trajetos sérios e ‘corretos’ dos seus porões escuros, sujos e interessantes, onde jaz o mistério da desordem, da alternativa, do futuro e, muito provavelmente, daquilo que chamamos de esperança. (DAMATTA, 1997, p. 306).

Tal estudo, o qual objetiva mostrar um certo tipo de posição social que não está bem estabelecida, pois foge às normas ditames da sociedade vigente, tem na figura do renunciador o emblema sociológico a ser desvendado. Augusto Matraga é o protótipo mostrado como um ser que vive à margem, que transgride a praxe social devido ao seu comportamento incomum, que se desloca da posição de detentor do poder em direção da camada social humilde e subserviente. Contudo, o motivo pelo qual acontece esse deslocamento — o atentado contra a sua vida, o arremate de seus bens pelo seu inimigo político, e a perda da família; não se tornam razões para uma vingança contra a nova ordem que se estabelece em sua vida. Ao contrário, Matraga, renuncia tal vingança em nome de um projeto maior que seria fazer parte do mundo cristão, ser aceito no além-mundo, no Paraíso Cristão.

Apesar de ainda suportar a tese de que o personagem renuncia à vingança no intuito de fazer parte do mundo cristão, a leitura feita por DaMatta investiga temas importantes no conto como a renúncia, a vingança e fatores sociais que constituem marcas importantes para se entender o universo do conto e do personagem. Considerando o fato de que DaMatta não é um crítico literário, seu trabalho se torna superior a certas passagens encontradas na crítica literária brasileira sobre AHVAM, o que ameniza sua interpretação ainda arraigada a certos requerimentos cristãos. Muito embora não se sustente aqui a ambição de caráter religioso do personagem, as especulações presentes no texto do antropólogo são úteis por incitar no leitor um questionamento sobre a possibilidade de Augusto Matraga ser um renunciador ou um vingador atípico.

Não seria a renúncia uma espécie de vingança diferenciada? Ou seria a renúncia uma total negação da vingança e da violência de qualquer tipo? Considerando-se a violência estabelecida no confronto final entre Matranga e o grupo de jagunços liderados por Joãozinho Bem-Bem, não se pode nem afirmar que o personagem se dá a uma renúncia completa, nem a uma espécie de “vingança pacífica” porque, no caso do confronto final, a violência é posta em prática mesmo sendo em nome da pacificação (ou não).

Só se pode considerar que a vingança é posta em prática quando a violência se faz presente? E, no caso da renúncia, só se faz sem a presença daquela? Sobre o assunto afirma DaMatta, “a vingança acaba por afirmar a violência básica e pessoalizada da ordem social, a renúncia rejeita essa violência institucionalizada e reificada como algo natural, pondo em cena as possibilidades de caminhos alternativos” (DAMATTA, 1997, p. 332). Certamente a renúncia é uma espécie de “caminho alternativo” para se construir uma situação em que a violência pela violência não se faça necessária, porém a renúncia não poderia ser considerada uma forma alternativa de vingança? O antropólogo parece acenar positivamente a esse questionamento quando afirma que há:

dois modos básicos de vingança: aquela que se realiza por meio da astúcia, como o ridículo servindo como arma principal, (...); e o outro modo de vingança que se faz pelas armas e por meio da destruição física, forma mais forte de reação que tem sido atualizada no caso do nosso banditismo social. (DAMATTA, 1997, p. 333).

Se há a possibilidade de uma vingança através do ridículo em que não se faz necessário o uso da violência direta, acredita-se que a renúncia de Matranga pode ser considerada como o seu caminho alternativo para se vingar da situação em que o desenrolar dos fatos o submeteu. Decerto que ele renunciou a violência banal, apesar de ser através dela, convertida em “boa” causa, que consegue seu intento. Mas, acredita-se que a sede de vingança sempre lhe foi natural, sendo através da pretensa renúncia que ele conseguiu a sua vingança. Portanto, todos os questionamentos levantados a partir da leitura do texto de DaMatta são importantes para se perceber que há um metacomentário, em AHVAM, a respeito de vingança e renúncia. E esse será um dos pontos que serão discutidos aqui no afã de restabelecer a ânsia de vingança que tem o personagem (no contexto de sua vontade de potência), de reconquistar a sua moral de guerreiro poderoso antes abalada pela disposição dos fatos. Salientando-se que tal vingança não é semelhante a de alguém que guarda em si, com rancor, o mal que outrem lhe fez, envenenando sua mente com o desejo de vingar seu ego ferido. O personagem se mostra diverso de um ser rancoroso devido aos infortúnios da existência. Todavia, sabe-se que a interpretação de que o personagem renunciou à violência em nome de um projeto metafísico

de caráter religioso também são possíveis de se conjecturar. Levando em conta as aberturas interpretativas que o conto oferece, não se pode afirmar inequivocamente, como o fez Walnice Nogueira Galvão, que só há uma possibilidade de leitura.

Tem-se, então, como propósito nessa dissertação, mostrar (revelar), diferentemente de provar, que tal leitura nietzscheana é possível e há tempos jaz adormecida nas entrelinhas do conto. Trata-se de uma averiguação do que vige por traz do aparentemente vigente no personagem. Propõe-se que se aceite uma realidade justaposta a uma outra que primeiro se fez presente, e que tanto tem sido divulgada, em detrimento da outra. Para se entender melhor tais realidades justapostas, imagine-se que existe um conto dentro do conto, uma estória dentro da estória, um enredo dentro do enredo, um personagem dentro do personagem, e a Crítica só tem levado em conta um dos elementos reconhecíveis em cada setor: considerando o conto como religioso, uma estória pia, um enredo de redenção espiritual e um personagem “santo”, apesar de violento, em detrimento de considerá-lo como um conto pagão⁸, uma estória trágica, um enredo de desenvolvimento humano, e um personagem nobre, no sentido nietzscheano, com toda a violência que lhe é natural.

O jogo é posto a partir da linguagem e ações de Augusto Matraga, que estão sempre encobertas pelas suas atitudes aparentemente cristãs. Mas, certamente não é tão simples chegar-se a uma conclusão, pois se lidará com o imponderável humano, com a subjetividade do personagem construído do autor, muito embora o conteúdo do texto deixe claro a pertinência das especulações que aqui se estabelecerá.

1.2 ANÁLISE DA FORTUNA CRÍTICA DIGITAL

Como já se frisou, pouco material foi encontrado sobre o conto em publicações impressas que contemplasse uma leitura nietzscheana. Também se procurou críticas publicadas na rede digital de informação que pelo menos pudessem acenar para uma visão diferenciada da corrente. Muito embora se tenha em mente que publicações digitais nem sempre ofereçam uma base conteudística sólida para uma pesquisa acadêmica mais aprofundada em suas investigações, as teses e dissertações que se encontram disponíveis para

⁸ Afirma-se que o conto seja pagão remetendo o leitor ao contexto grego no sentido que Friedrich Schiller (1759-1805) explora em seu poema “Os deuses da Grécia” (1788). Ou seja, que os Deuses eram vistos na Grécia Antiga, não como seres distantes e transcendentais, como as entidades cristãs assim o são, mas que faziam parte do cotidiano do povo, como se estivessem todos juntos, mortais e Deuses, no “mesmo barco existencial”. Augusto Matraga parece também crer que o Deus cristão que o submeteu aquele estado penoso, habitava uma fazenda distante e comandava um bando de jagunços divinos, os melhores guerreiros de todos. Enquanto o

download são mais confiáveis e de grande relevância, pois se trata de um material produzido com mais rigor conceitual, e mesmo os artigos e ensaios encontrados, os quais apesar de não terem o mesmo alcance teórico e apego às formalidades conceituais de uma dissertação ou tese, sempre têm suas utilidades, mesmo que seja para se confirmar o que aqui se afirmou sobre a carência de estudos mais vigorosos sobre o AHVAM, bem como a predominância interpretativa de uma perspectiva religiosa que se faz sobre o conto. Todavia, foram nesses artigos e ensaios que se encontraram linhas de raciocínio um pouco diferenciadas da perspectiva religiosa, talvez pelo fato de serem mais recentes. Mesmo assim, a busca foi insatisfatória no que diz respeito a textos que tenham sido escritos especificamente sobre o conto, ou baseados na leitura que aqui se propõe.

1.2.1 Teses e Dissertações⁹

Quanto às teses e dissertações, as pesquisas foram feitas em sites como o IBICT¹⁰, ligado ao Ministério da Ciência e Tecnologia, e na Biblioteca Digital da Unicamp, USP, UFRGS e de outras Universidades, que nem sempre ofereciam seus arquivos de teses e dissertações em rede virtual. Vale salientar que também se tentou, através da UFRN, fazer empréstimo de livros, teses e dissertações, já que há tal possibilidade dessa negociação entre universidades públicas, mas, de acordo com o encarregado do setor “Comut”, o qual, através de e-mail, tentou contatar as universidades que dispunham de material sobre o conto, como por exemplo: *A hora e vez de Augusto Matraga na sala de aula: promessa e desafio* (1991) de Leny da Silva Gomes, da UFRGS; *Ser e tempo em Augusto Matraga: veredas de hora e vez* (1984), de autoria de Elsa Oliveira Dias, e *Intertextualidade e mito: análise do conto "A hora e vez de Augusto Matraga"* (2000), de Neusa Maria Alverno Hernandes, ambas da PUC; porém, estas se mostravam pouco solícitas e informavam que não ofereciam o serviço de empréstimo entre universidades. Assim, só havia a possibilidade do empréstimo ser feito através do “Comut”, serviço no qual o interessado paga para ter acesso a determinada tese ou dissertação de outra universidade. Dependendo da quantidade de folhas a serem copiadas e

cristianismo prega que há um Paraíso Cristão distante desse plano terrestre, o personagem persegue tal lugar como se fosse por ali, pelos arredores aonde habitava.

⁹ Na época em que a pesquisa a respeito da *Fortuna Crítica* sobre o conto foi aqui iniciada para o embasamento teórico sobre o que se propõe, o Arquivo Capes ainda não obrigava as universidades a disponibilizarem *on line* o material acadêmico que produziam.

enviadas para o interessado, o valor se torna exorbitante (bem mais caro do que um livro já editado). Com isto, se averiguou que o acesso à informação ainda é precário e que se faz necessário o desprendimento monetário para se ter acesso a algo que deveria ser gratuito: o conhecimento.

Aos trancos e barrancos, ainda se conseguiu encontrar algumas teses e dissertações que estavam gratuitamente disponíveis para *download*. Algumas delas foram oferecidas pela Unicamp, que tem um ótimo sistema de Biblioteca Virtual. Contudo, a maioria delas abordava ou GSV, ou um aspecto que se fazia recorrente na literatura roseana, como, por exemplo, a tese de doutorado de Mônica Ângela de Azevedo Mayer, *Ser-tão Natureza: a natureza de Guimarães Rosa* (1998), que decorria sobre aspectos marcantes da natureza presentes na obra de Rosa, não sendo específica sobre a matéria ontológica e ideológica do conto em questão.

Já alguns faziam alguma constricta referência a este *corpus*, não sendo a matéria principal de suas teses. Foram eles, *Percepção e experiência poética: estudo sobre uma análise de “Campo Geral” de J. Guimarães Rosa* (2004), dissertação de Enrich Soares Nogueira, sob orientação de Suzi Frankl Sperber, em que reserva uma passagem que contempla o conto, porém sem nada de importante a acrescentar, em se tratando da matéria aqui abordada; e ainda uma tese de doutorado de Silvana Oliveira, também sob orientação de Suzi Frankl Sperber, *O terceiro estado em Guimarães Rosa: a aventura do devir*, na qual a autora dedica algumas linhas a AHVAM, afirmando o seguinte sobre a natureza do personagem:

no processo de individuação e reintegração de sua personalidade à dimensão cristã da fé, Nhô Augusto não nega sua existência anterior, ao contrário, reinsere a coragem e a valentia de sua vida pregressa em nova escala de valores, em que a idéia de justiça e sacrifício ganham status de missão santificada. (OLIVEIRA, 2003).

De acordo com a citação aqui transcrita, Silvana Oliveira finaliza o trecho em que analisa o conto sobre Matraga.

Como se pode ver, não há nada de novo em sua interpretação, pois o personagem continua sendo mostrado como alguém que integrou sua personalidade à moral cristã, mesmo sem renegar sua natureza pregressa, para exercer o bem através do sacrifício em nome da justiça divina. Será que Matraga estava realmente preocupado em exercer o bem e se sacrificar em nome de uma justiça divina, no sentido cristão? Como se perceberá com as

¹⁰ Disponível em: <<http://www.ibict.br>>. O *site* da Biblioteca da Unicamp se encontra no capítulo “Referências”. Quanto às demais, decidiu-se não mencionar suas referências por não ter sido usado o material que tinham disponíveis.

especulações que aqui serão postas, tal leitura feita por Silvana Oliveira não condiz com a totalidade do texto, nem com o contexto onde se desenvolve e se desdobra ontologicamente o personagem.

1.2.2 Artigos e Ensaios

Há também alguns artigos e ensaios eletrônicos publicados. Um desses intitulado, *A dualidade humana em 'A hora e a vez de Augusto Matraga'*, de Elias dos Santos Silva, que faz uma leitura do caráter dialético entre o Bem e o Mal em um plano mais terrestre, no qual, ao menos não peca em dignificar um Bem que se faz sem o Mal, mas que se amalgamam formando um ser profundamente humano. Todavia, não se aprofunda nos aspectos mais internos da construção do personagem, quando afirma que ele queria uma redenção, mesmo “sob a eterna dualidade de um ser que traz em si as luzes do Céu e as trevas do Inferno” (SILVA, 2005).

Em *Matraga e Bem-Bem: conflito ético: uma leitura de 'A hora e a vez de Augusto Matraga' de João Guimarães Rosa*, o professor Ms. Flávio Leal começa seu ensaio, afirmando que AHVAM é uma “narrativa que instiga pensamentos e discussões há mais de meio século, é lida mais uma vez numa tentativa de abordagem crítica” (LEAL, 2005). Será que pensa o professor que meio século é muito tempo a ser considerado sobre a análise de uma obra estética do porte “clássico”? Será que com esse tempo é possível produzir uma tradição crítica sólida sobre um conto tão rico em conceito e sofisticado em sua feitura? Considerando o que antes fora afirmado sobre o juízo pobre feito sobre o conto, e a carência de estudos sobre ele, o tempo sugerido pelo escritor não parece ser tanto assim.

Feita essa afirmação equivocada, o professor pretende mostrar com seu ensaio, o qual em seguida é referido como artigo, causando confusão sobre o formato com o qual decide argumentar em sua tese, “com proporções humildes” (LEAL, 2005) a trajetória de embates de valores éticos no conto em questão.

Com relação à forma, fica-se sem saber se se trata de ensaio ou artigo. Sobre o conteúdo, é interessante o modo como apresenta tais valores éticos, como o *ethos patriarcal sertanejo* e o *ethos cristão*, os quais entram em confronto para recriar um *ethos* sintetizado em Augusto Matraga. O autor considera que o *ethos jagunço* poderia ser considerado “bom” porque procura a “organização de seu meio social e histórico” (LEAL, 2005), fazendo o leitor refletir sobre quem seria o bom e o mau naquele conflito ético, simbolizado pelo confronto entre Matraga e Joãozinho Bem-Bem, mas termina por afirmar que o *ethos cristão* é a ética de

Matraga e que este queria a redenção, “dando a sua vida pela família, age como verdadeiro cristão em um *imitatio Christi*” (LEAL, 2005); restringindo o conto a uma leitura também no plano religioso.

Em um outro artigo sob autoria da Ms. Maria Laura Muller, *A hora e vez de Augusto Matraga*, no qual afirma que, “*A hora e vez de Augusto Matraga* é uma história de redenção e espiritualidade, uma história de conversão” (MULLER, 2004), tem-se mais uma vez uma leitura sob a perspectiva religiosa.

Em se tratando de uma leitura um pouco diferenciada, há uma no viés antropológico feita por Renato da Silva Queiroz, *Matraga, seu pai, seu filho*, na qual o autor analisa o conto enfocando os processos que são reconhecidos na psicologia como “ritos de passagem”. Considerando que há três fases distintas no conto, Queiroz atribui a cada uma as seguintes nomenclaturas: “rito de separação”, “rito de segregação” e “rito de reagregação”. O rito de separação se daria no momento em que o personagem perde seus bens e é surrado, sendo expulso de uma realidade social da qual fazia parte, para iniciar uma existência segregada em outro ambiente social que não o acolhe totalmente, sendo esse o rito de segregação, para em seguida ser reagregado a sua condição original, porém com uma nova carga na bagagem: a religião; simbolizado no confronto final entre Matraga e Joãozinho Bem-Bem:

A luta é o apropriado rito que, a um só tempo, reagrega e separa. Tem lugar ‘*bem no centro do arraial, numa casa de fazendeiro*’. E a passagem, portanto, é dupla: a da fase de margem para a nova identidade, para o novo *status* na estrutura social dos seres vivos (num breve e derradeiro convívio com estes últimos) e, dessa nova condição, para o mundo dos mortos. Mas não um morto como outro qualquer. Um santo: ‘*Traz meus filhos, para agradecerem a ele, para beijarem os pés dele!... Não deixem este santo morrer assim...*’ falou o velho. (QUEIROZ, 2002).

Eis que o autor propõe uma leitura diferenciada, porém sua tentativa de focar o conto nesse sentido, não promove uma discussão mais pertinente sobre a natureza do personagem, pelo contrário, parece ainda reafirmar que os “ritos de passagem” são tão somente períodos em que Matraga teve que atravessar até o momento de sua morte e o estabelecimento de uma nova identidade, agora como “santo”. Muito embora seja o ancião (ou o narrador através do velho) salvo por Matraga quem o declara como “santo”, e não o autor do artigo, mesmo assim, ao dar a voz ao velho do conto, transcrito na citação acima, o qual afirma Augusto Matraga ser um santo, Queiroz calou-se, e quem cala consente. O que dá para entender que o autor também considera o personagem como santo, comungando assim com a visão que o ancião tivera do personagem. Portanto, sua leitura ainda sustenta a busca do personagem por uma espécie de santidade.

Somente em dois artigos, um deles intitulado, *Vida e morte de Augusto Matraga*, de Andréia Delmaschio, tem-se leituras que divergem das religiosas. Nesta primeira citada, a autora descreve o cenário em que o personagem estava inserido, representado pelo momento em que ele foi quase assassinado pelos jagunços. A sobrevivência do personagem depois do atentado contra sua vida, passa a figurar como o tema central do artigo. Tem-se, então, uma temática relacionada à vida e morte — não necessariamente a vida e a morte do personagem. Vivendo uma espécie de “meia-morte” — termo que a autora usa para descrever a sobrevivência de Matraga, em contraposição à “meia-vida” (tais termos são da própria autora), Augusto Matraga é entendido como uma espécie de “zumbi” que só esperava passivamente, apesar de trabalhar duro, mas apenas como distração para o dia da chegada de sua morte. Assim, enquanto a leitura religiosa interpreta essa “meia-vida” como o momento em que o personagem se redime dos pecados almejando uma vida plena em mundos do além, Delmaschio considera o termo de significado religioso, como a “meia-morte”, que seria “a fase de remissão a que se entrega o personagem” (DELMASCHIO, [2000?]); sendo esta já semelhante à morte em si. Ou seja, o personagem cessa a vida quando é surrado e quase vem a falecer, sua vida não mais existe, mas apenas um preâmbulo para o momento em que morrerá por completo, pelo menos no plano físico.

Se a crítica religiosa é muito “otimista” em sua vontade de enxergar o personagem como uma espécie de “santo” que procura ser salvo por seu amor ao próximo e a Deus, a de Delmaschio é por demais “pessimista” porque parece remeter aos personagens da literatura existencialista, na qual o niilismo era o caminho a ser seguido por eles. Levando-se em conta a leitura que se pretende aqui, a personalidade *nobre* de Matraga não permite que seja considerado como um personagem existencialista que pondera sobre a morte, e vive (ou não-vive), só a espera dela por ser a única certeza que se mostra indiscutível ao ser humano.

Nietzsche, além de suas críticas ao cristianismo, e de ser um niilista no sentido de não crer nos valores morais humanos, é crítico ferrenho do niilismo negativo porque para ele o ser *nobre* deve encontrar uma saída para o nada no qual a sociedade é incitada a adentrar, devido à Morte de Deus, “o nobre quer criar alguma coisa nobre e uma nova virtude” (NIETZSCHE, 2005, p. 48). Não que a autora considere que se trate exatamente de um niilismo, afinal o personagem tem sua esperança (ou desesperança, de acordo com ela) de ser salvo, mas o que se contesta é a perspectiva existencialista abordada no artigo. Todavia, sem dúvida, a leitura que Delmaschio faz é diferente das outras encontradas. O tema abordado pela autora — a vida e a morte, será tratado aqui de uma forma mais condizente com a linha de raciocínio a que se propõe essa dissertação.

Já o segundo artigo, *A trajetória do corpo em 'A hora e vez de Augusto Matraga' de João Guimarães Rosa*, de Adelaide Caramuru César e Volnei Edson dos Santos, propõe uma leitura mais condizente com a que se pretende nesta dissertação. Nesse ensaio, seus autores têm como objetivo focar a trajetória do corpo no conto em questão, baseados na leitura que Paulo César Carneiro Lopes fez em UCSM, e colocar em xeque a afirmação de Walnice Nogueira Galvão sobre a univocidade de uma leitura “pia” em AHVAM, e, para tanto, recorrem aos conceitos trágicos aristotélicos desenvolvidos na *Poética* (335-323?), bem como aos nietzscheanos apresentados em *O nascimento da tragédia* (1872).

Provavelmente, eles chegaram a essa conclusão sobre o fluxo da filosofia nietzscheana no conto com a ajuda de Lopes porque, como se verificou, muito embora ele encubra a influência do filósofo em UCSM, os que lêem sua crítica a Augusto Matraga percebem de imediato a presença de Nietzsche. Dessa forma, Adelaide e Volnei preencheram o vácuo deixado por Lopes, na medida em que este não menciona Nietzsche, mas dá pistas de sua filosofia em sua crítica literária. Todavia, apesar da leitura nietzscheana, eles não aprofundam a comparação dos postulados do filósofo alemão com os conceitos estéticos do conto. Talvez a leitura que fazem seja mais aristotélica porque impregnam seu artigo com conceitos do filósofo grego, mesmo que reconheçam a crítica de Nietzsche ao formalismo grego. Apesar de tudo, também insistem em uma afirmação que não se libertou totalmente do plano religioso:

O objetivo de vida, depois da experiência da tortura, depois da experiência da humilhação, passa a ser única e exclusivamente a salvação da alma, uma vez que, obviamente, com o corpo não pode mais contar. (CÉZAR; SANTOS, 2002).

Porém, Augusto Matraga nunca soube ao certo o que seria essa salvação da alma por não conhecer ao certo os valores cristãos.

Sendo ele um sujeito *nobre*, sempre nietzscheaneamente falando, sua busca não pode ser comparada a de um ser que procura uma salvação cristã. Quem o considera piedoso e caridoso no momento em que cede sua vida pelos oprimidos através de ato violento para “salvar sua alma”, não se integrou ao caráter verdadeiramente nobre da personalidade dele: “Não foi a vossa piedade mais a vossa bravura que salvou os naufragos” (NIETZSCHE, 2005, p. 50). Seguindo essa citação de Nietzsche, não foi a piedade do personagem que o fez salvar os oprimidos do vilarejo, mas sua bravura e vontade de exercer sua potência abundante, já por tanto tempo inercizada, pelo menos no plano físico. A piedade é para outro tipo de ser humano diverso do *nobre*. Portanto, Matraga nunca foi piedoso, se há uma palavra para qualificá-lo, propõe-se que se use o adjetivo “bravo” ou “corajoso”. Sua coragem e necessidade de guerrear fizeram-no procurar sua tão esperada hora e vez, e não a vontade de

salvar sua alma. Se com a vitória ele conquistasse os louros do Paraíso, que assim o fosse, mas o que lhe importava é estar em guerra. Dessa forma, as ambições *nobres* do personagem, acabam transvalorando as ambições concretas com relação ao cristianismo, que ele tanto se esforçou para “seguir”, criando novos valores para justificar e afirmar a sua personalidade, que sempre estivera em desacordo com a moral cristã. Entretanto, note-se que o personagem não queria somente a guerra por si, para subjugar e espalhar a violência pela violência, também tinha consigo um projeto de super-ação de si mesmo — a guerra também era consigo próprio; uma ambição de buscar um desenvolvimento humano que antes nunca fora pretendido por ele.

Todavia, apesar dos autores do ensaio, Adelaide e Volnei, não perceberem o Mal nobre, sempre no sentido nietzscheano, na leitura que fizeram, debilitando a leitura nietzscheana a que se propõem fazer, tal ensaio já aponta esparsamente situações que aqui serão postas. Como, por exemplo, a trajetória do corpo entendida como o confronto entre os conceitos nietzscheanos de *apolíneo* e *dionisíaco*, muito embora eles não desenvolvam tais conceitos em concordância com as ações do personagem em suas distintas fases existenciais; bem como a possibilidade de se vislumbrar um enredo de caráter trágico diferenciado do conceito grego de tragédia, o qual exploram.

1.3 NOÇÕES SOBRE A FILOSOFIA NIETZSCHEANA

Como já foi frisado, certos preceitos da filosofia nietzscheana serão fundamentais para o que se propõe com essa dissertação. É necessário que se comente sobre o seu modo de pensar a tragédia grega, para que se compreenda a comparação de sua filosofia ao conto de Guimarães Rosa. Antes que se explore mais efetivamente a comparação entre os escritores, algo deve ser dito sobre a sua teorização original, principalmente o que se diz respeito à cerca de sua maneira de ponderar sobre o desenvolvimento da arte como expressão da duplicidade dos elementos apolíneo e dionisíaco, bem como os fundamentos de sua crítica à filosofia clássica e à religião cristã, cujos postulados são a base das idéias aqui defendidas. Portanto, pretende-se, nesse momento, delinear um breve panorama sobre sua filosofia, e evidenciar como se deu a formulação das inquietações que suscitou suas idéias estético-ideológicas presentes em sua primeira obra, e, assim, se poder definir com maior embasamento teórico os conceitos de apolíneo e dionisíaco e sua aplicação ao conto AHVAM, para, finalmente, nos capítulos subseqüentes, se estabelecer a comparação entre os escritores em questão.

Estudioso da civilização grega antiga, o também filólogo Nietzsche investigou a origem do pensamento grego para assim descobrir a origem da abundância de vida que esse povo jorrava em sua plenitude existencial. De tais investigações chegou a conclusões desconcertantes, as quais punham em xeque o modo e ideologia de vida dos seus contemporâneos, e que, até os dias de hoje, ressoam feito marteladas a destruírem ídolos e idéias ditas e tidas como imutáveis. Também foi crítico da filosofia criada por Sócrates e desenvolvida por Platão, a qual negava os instintos humanos em nome da racionalidade, concluindo que os postulados de tais filósofos foram mal apropriados pela religião cristã, confirmando, assim, suas suposições a respeito da vulgarização da filosofia clássica pelo cristianismo, considerando-a como um valor negativo à vida, e vindo a ser reconhecido, devido às suas idéias, como um antimoralista e o maior crítico da religião

Seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, já apontava os rumos bem pessoais e originais com os quais o autor pretendia conduzir seu pensamento filosófico. Influenciado pela filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860) e as idéias estéticas de Richard Wagner (1813-1883), tendo como *background* todo o seu conhecimento filológico a respeito da civilização e a literatura grega, Nietzsche buscou no seu *debut* um livro que ambicionava ponderar a respeito da origem e finalidade da tragédia grega. Um dos pontos principais da obra diz respeito a uma controversa maneira de teorizar sobre o gênero a partir dos conceitos de apolíneo e dionisíaco, tendo como suporte a dualidade entre aparência e essência.

Do contrabalanceamento de tais conceitos metafísicos, enfatiza que o desenvolvimento contínuo da arte está intrinsecamente ligado à junção dos elementos apolíneo e dionisíaco, assim como é necessária a união dos sexos no ato da procriação. Faz o filósofo uma comparação entre o contexto estético criado pela civilização grega antiga e suas peculiaridades criativas com a realidade estética experimentada por seus contemporâneos, julgando que toda a civilização que advém da época em que foi desmantelado o contrabalanceamento entre tais elementos, desde que a arte ficou órfã de um de seus progenitores, ou melhor, desde que Sócrates a adotou como filha, o contexto estético passou a se desenvolver frágil, mergulhado em um mundo dicotômico baseado em conceitos como bem e mal, verdade e erro: a verdade representaria o bem e a mentira o mal. Esse espírito científico-moral percorreu gerações, chegando mais reforçado do que nunca à modernidade, forjando um mundo racional que perdeu seus impulsos mais instintivos, os quais valorizavam a vida em abundância.

1.3.1 Os elementos apolíneo e dionisíaco

Apolo era reconhecido por Nietzsche como o pai da aparência, criador do mundo ilusório de beleza e luminosidade que pode prender o ser ao seu êxtase e mantê-lo em constante deleite, sem que esse “acorde” da bela ilusão, ou incitá-lo a vislumbrar um outro mundo de aparências que procura uma reconciliação com a essência das coisas. Nesse sentido, há o caminho do pessimismo posto através da lenda de Midas e Sileno, o do êxtase na contemplação absorta da beleza ilusória ou a busca da essência por trás da aparência inebriante, que, na verdade, seria um meio para se atingir uma outra aparência, só que mais condizente com a “verdade”. Decerto que o filósofo acredita ser a última alternativa como a mais apropriada para a formação de um povo superior, cujo valor existencial é estabelecido pelo equilíbrio dos impulsos estéticos.

De acordo com o filósofo, outra característica do deus Apolo residia em sua responsabilidade pela individuação do sujeito, o *principium individuationes*, o qual se realiza a partir da reflexão sobre si mesmo, da tomada de consciência de sua existência individual. Assim, paralelamente às necessidades estéticas da beleza, Apolo representava a “exigência do ‘Conhecer-te a ti mesmo’ e ‘nada em demasia’” (NIETZSCHE, 1992, p. 40). Tal processo de individuação é chamado por Nietzsche de elemento apolíneo. Como características predominantes em tal elemento estão a luz e a aparência, além da medida, do avaliar. Através de Apolo o mundo se torna inteligível, pois ele joga a luz da razão sobre as coisas, precipitando uma interpretação a respeito de tudo. Através desse modo de ser, o homem procura explicações para o místico, para o sorumbático, para o desconhecido que está presente em todo o imaginário humano. Deste avaliar e ponderar, encontra-se um meio que possa garantir sua sobrevivência, o que significa a busca por meios que o protejam do que lhe parece não ter explicação plausível. O homem cria um mundo de aparência para garantir a sua segurança existencial. Nietzsche exemplifica tal teoria quando cita a obra de Arthur Schopenhauer (1788-1860), *O mundo como vontade de representação* (1819), lembrando a passagem sobre o homem recolhido no véu de Maia

Tal como, em meio a mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiante na frágil embarcação; da mesma forma, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis* [princípio de individuação]. (NIETZSCHE, 1992, p. 30).

Dessa forma, pode-se afirmar que o elemento apolíneo em questão representa a perfeita confiança que se cria à cerca de um modo pessoal de se seguir navegando confiante em sua

rota sempre bem delimitada e inócua, quando há um mar revolto existencial que traga o homem para o abismo, para o nada ou para a comunhão com o todo desconhecido em um êxtase no âmbito dos fenômenos e forças naturais, que o libertam do mundo de aparência que cria para si mesmo. Portanto, conceber o elemento apolíneo como a luz jogada sobre as coisas, é criar um mundo de aparências, fazendo com que o homem se individualize e se sinta “protegido” em sua “casa” ou em seu barco, havendo com isso um certo aprisionamento dele a si mesmo. Desde que o homem se reveste com o véu de Maia, ele distorce um mundo essencial, o qual fica velado com a presunção de que há uma resolução consciente e racional para a essência de tudo. Esse é o caminho do encantamento com a aparente resolução do enigma da vida a partir de um escopo pessoal que pretende reservar a sua integridade existencial.

Entretanto, é exatamente através da aparente tranqüilidade experimentada pelo Ser quando individualizado, prostrado em seu mundo de aparências, que surge a necessidade de libertação do que antes parecia um paraíso, mas era uma prisão. Aquele que busca a libertação, renova a sua vontade, direcionando-a para a formação do ser humano livre da primeira aparência e reconciliado com a ordem da disposição natural dos fenômenos e forças metafísicos: a vontade de potência. A partir da quebra da individuação, ou do desnorreamento do barco existencial, o homem se vê à deriva, sem rumo em um mundo que lhe parecia tão seu, tão familiar, mas que, ao contrário, lhe tira todas as causalidades e razões, projetando-o para a busca da “verdadeira” essência das coisas. Nessa empreitada surge o outro deus que é o responsável pela quebra da individualidade, reconciliando o homem com a natureza: Dionísio.

Também conhecido como Baco, essa entidade divinizada vem de raízes bárbaras e adentrou o universo grego através do contato destes com as civilizações orientais. Sob sua égide os seres se desintegram desmedidamente em cortejos orgiásticos, cantando e dançando freneticamente e em transe, numa embriaguez coletiva. Com o elemento dionisíaco em prática havia uma significativa perda da consciência de si mesmo, da subjetividade e da medida, bem como a comunhão com a totalidade em um frenesi voluptuoso, carregado de loucura e misticismo, ou como diz Nietzsche sobre o poder desse elemento sobre o princípio de individuação, “procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio de um sentimento místico de unidade” (NIETZSCHE, 1992, p. 32).

O elemento dionisíaco, o qual é a antítese do apolíneo, que destrói o princípio de individuação e promove a comunhão do homem com o todo, e que sugeria a vida em movimento representado pela dança, música e o drama, confrontou o elemento apolíneo para se sobressair como produtor incisivo das atividades gregas. Foi através de Dionísio que os

gregos entregaram-se às orgias, donzelas dançando, poetas cantando músicas de amor e gesta¹¹ em estado de êxtase. E como resultado eles passaram a ser uma raça de atividades violentas e devotos de si próprios, em busca de sua unidade existencial com o todo universal, ao invés de, apenas, elogiadores contemplativos da existência humana. Só que tais confrontos de forças e as atividades advindas com a influência do Deus do vinho, eram perigosas para qualquer civilização porque, na medida em que destrói a ilusão apolínea, deixa o homem atordoado, envenenado pela poção dionisíaca que o embriaga, fazendo com que se perca em meio aos fenômenos naturais por ele experimentados, se tornando um brinquedo nas mãos das forças que dirigem o mecanismo existencial da vontade de potência. Todavia, é exatamente essa poção encantada destruidora que fornece ao homem a salvação para o aniquilamento de sua existência.

A união dos elementos estéticos significa que Apolo entra em campo propondo uma reconciliação com o Dionísio bárbaro no afã de lhe tirar a peçonha e promover um fortalecimento do Ser que já perdeu a fé somente na beleza ilusória. Como se ensinasse a Dionísio que para ambos sobreviverem fosse necessário uma certa mediação entre a aparência e a essência, Apolo promove o controle da desmedida droga dionisíaca, organizando-a em medida estética. Ou seja, a civilização grega criou um antídoto, uma vacina contra o veneno dionisíaco para se curar a si mesma através da arte. Tal reconciliação foi o “momento mais importante na história do culto grego” (NIETZSCHE, 1992, p. 34), porque a partir dela os gregos antigos estabeleceram um novo simbolismo estético que foi capaz de integrar os impulsos dionisíacos com os apolíneos em um mundo novo, que renovou a sua potência, baseado nos fenômenos estéticos, os quais justificaram o mundo de sua carência de inteligibilidade.

1.3.2 A filosofia nietzscheana aplicada ao conto

Feitas tais observações sobre a civilização grega através da ótica nietzscheana, um ponto culminante é atingido com o que se pretende aqui. Da mesma forma com a qual o filósofo fez a comparação da civilização grega com a contemporânea a ele enfatizando a arte trágica grega baseada nos elementos apolíneo e dionisíaco, bem como no espírito da música como forma estética legítima, a qual situa o homem em um âmbito de beleza que transfigura a

¹¹ O termo *não* deve ser entendido de acordo com a concepção sobre o gênero poético da época medieval, mas em consonância com o seu sentido etimológico, cujo entendimento deve ser remetido ao contexto grego, no qual

realidade, porém desvelando a essência por trás da aparência. Analisar-se-á o personagem Augusto Matraga em comparação com a mesma concepção nietzscheana, ou seja, se sustenta que o personagem possui todo um inconsciente imaginário muito semelhante ao de um ser que carrega em si o confronto entre tais elementos metafísicos, e que está inserido em um contexto ético muito semelhante ao grego antigo.

O cerne dessa comparação reside na análise das ações do personagem em sua peleja existencial para fazer valer a sua vontade de potência. Além da dualidade entre os elementos apolíneo e dionisíaco, o conceito de vontade de potência também será aplicado como perspectiva que fundamenta todas as mudanças ocorridas com Matraga. Por último, há também uma crítica velada à religião e ao racionalismo que se faz presente no conto e que aqui também será tratada para reforçar a comparação entre os escritores. Trata-se de aplicar a teoria nietzscheana ao conto em questão para aproximar o personagem do que o filósofo considera como aquele ser capaz de suplantar o pessimismo ou a negação da vida, atingir a sua individualidade e resgatar seu Ser originário através da quebra dessa mesma individualidade e sua fusão com o mundo do qual faz parte para, assim, exercer sua vontade de potência. Nessa esfera especulativa, não há como negar a relevância de sua filosofia para se conhecer melhor a natureza do personagem, a sua essência heróico-trágica e ontológica, e reforçar a crítica à religião como ideologia que desvaloriza a vida.

A comparação dos impulsos apolíneo e dionisíaco sob a perspectiva da vontade de potência presentes no personagem, será feita com a divisão do conto em três fases, as quais são sugeridas a partir da constatação dos elementos evidentes em cada uma das fases do protagonista em decorrência de suas ações, podendo ser assim resumidas: no princípio do conto Augusto Matraga age como um ser sem medidas, o qual está posto no mundo para orgias e degradação. Ele atua desmedidamente, como que domado por um instinto destruidor, expondo com violência sua presença física como a própria *hybris*¹². Esta é a primeira fase dionisíaca bárbara, a qual pode ser percebida no conto da página oito até a dezenove quando é descrito o momento em que o personagem se atira no abismo para escapar da morte vergonhosa e preparar caminho para o seu retorno mais potente, “o corpo rolou, lá embaixo, nas moitas, se sumindo” (ROSA, 1988, p. 19).

os heróis costumavam celebrar seus feitos e *gestos* ilustres com a entonação de músicas que glorificavam seus atos guerreiros.

¹² A compreensão do termo não deve ser restringida ao formalismo clássico grego, o qual interpreta *hybris* como o orgulho trágico que conduz os heróis à *hamartia*, mas como uma força auto-afirmadora do poder, da vontade de potência que se impõe sobre o destino para fazer valer o desejo do herói, independentemente da *hamartia*.

Em seguida, dado como morto, mas acolhido por um casal de pretos que lhe oferece abrigo, Matraga é conduzido às fileiras cristãs para regeneração de suas maldades, iniciando um período de individuação e consciência de seus desmandos, passando a crer em um mundo do além, adotando rigorosamente a moral cristã e buscando pela salvação através da ponderação dos fatos ocorridos em sua vida pregressa e a luta contra as tentações do demônio — esta é a segunda fase apolínea culpabilizada, a qual pode ser compreendida entre as páginas dezenove até a trinta e oito quando novamente ele sente a vontade de potência revigorando o seu Ser e almeja retornar ao mundo guerreiro. Fato este que pode ser percebido com o sonho que teve, no qual havia um ser poderoso que o “mandava brigar” (ROSA, 1988, p. 38).

Na medida em que se questiona sobre o mundo ilusório cristão e vence a guerra metafísica contra o demônio, Matraga sente o chamado por um confronto mais potente, através do qual pudesse reconciliar o bárbaro com o religioso, ou seja, do dionisíaco com o apolíneo, desejo esse que fez com que ele saísse pelo mundo farejando a sua tão esperada hora e vez. Nesse instante, tem-se a terceira fase dionisíaca apolinizada, a qual está compreendida da página trinta e oito até a última do conto, as quais materializam a essência do personagem através da tragicidade heróica evidente no último ato da narração: aí reside o momento em que Guimarães Rosa traduz o júbilo estético trágico e ontológico além do bem e do mal representado com a morte do personagem, o qual se reconcilia bravamente e honrosamente com a totalidade através de sua super-ação decorrida de sua vontade de potência.

A divisão do conto da forma como aqui é estabelecida se enquadra ao que foi dito sobre a civilização grega, na medida em que se considerou a presença do elemento dionisíaco como fator desnorteante, através do qual compreende-se que o mundo é diverso e adverso, incitando à violência, uma vida embriagada pela volúpia destruidora, sendo necessário o esfacelamento, o sofrimento para a recomposição do Ser. Entrando em jogo o elemento apolíneo, que favorece a individuação, se cria uma ilusão para a segurança existencial, a qual será desmantelada com mais sofrimento, causando o desnorteamento existencial, o qual é reestruturado com a visão dionisíaca integrada à apolínea, que reconcilia o indivíduo com o Uno-originário através da criação de uma nova aparência que é similiforme¹³ à essência. Neste sentido, os artistas gregos considerados como imitadores que alcançam o júbilo artístico, a natureza através do fenômeno estético, a qual era representada tão perfeitamente pela arte trágica, Guimarães Rosa se assemelha a eles com seu conto trágico por excelência

¹³ Termo usado pelo tradutor de Nietzsche, J. Guinsburg, em *O nascimento da tragédia*.

que reverbera em um contexto sertanejo a atmosfera estética grega postulada em *O nascimento da tragédia*.

Seguindo a comparação apontada entre o contexto grego expresso através da filosofia nietzscheana e o conto AHVAM, mencionando os mecanismos que fundamentam a vontade de potência expressa em cada ato descrito, ressalta-se também a crítica ao racionalismo, à moral e à religião. Doravante, nos capítulos que se seguem, espera-se que o curso de tal comparação seja mais efetivamente evidenciado com o que se propõe.

2 O DIONISÍACO BÁRBARO: O PRIMEIRO MATRAGA

Como foi frisado na Introdução, o elemento dionisíaco adentrou o universo grego através do contato desses com o povo bárbaro proveniente do oriente. Adeptos de atividades violentas, cuja desmesura abalou o cotidiano grego antigo, o qual era baseado na subjetividade, meditação e contemplação da beleza apolínea, esse novo elemento integrante do imaginário grego, transmutou a civilização de prática filosófica e escrita de poesias épicas, as quais dignificavam complacentemente a existência humana, e escultura de imagens simetricamente perfeitas, em degeneradores da paz existencial e incitadores do questionamento extramoral, afeitos aos bacanais, orgias, nas quais a música era o ritmo da existência, a qual se propagava, ela mesma, através dos atos deles. Ao invés de trechos de vida estática, gravados no mármore, na poesia épica ou na música apolínea, o elemento dionisíaco representava a vida em movimento em um grande delírio frenético de alegria. Com o advento dessa infusão do “antígeno”, proveniente do sangue bárbaro, nas veias gregas, eles foram tomados por um certo barbarismo, uma “alergia” alegre corpórea febril, acoplando à sua natureza plácida, emoções violentas que almejavam o jorrar do sangue.

A visão dionisíaca estética só foi alcançada com a invasão dos bárbaros vindos da Ásia, sendo estes representantes do Dionísio em seu estado bruto, ainda não acolhido e conectado ao apolíneo.

É desse dionisíaco bruto, o qual se denomina aqui como a droga dionisíaca, do seu uso inadvertido que se corre o risco do autoaniquilar-se (a alergia fatal) com sua “overdose”. É com esses invasores que as “bestas mais selvagens da natureza eram desaçaimadas” (NIETZSCHE, 1992, p. 33), alcançando uma temível “excitação febril” com a mistura de volúpia e crueldade. Portanto, o personagem será comparado, nessa sua primeira fase, com o bárbaro que ainda não cedeu suas armas peçonhentas a Apolo, aquele que ainda não tomou consciência de si, e está ainda absorto pelo antígeno dionisíaco, a ponto de se autodestruir pelo uso indiscriminado da droga dionisíaca.

De agora em diante, será descrita a presença física de Matraga como força afirmadora que se impõe sobre a massa, além de ser aquele que incita direto ou indiretamente todas as reações daqueles que experimentam o contato com sua força descomunal. É assim que se acredita ser possível sua comparação às bestas selvagens da natureza que agiam livremente sobre o seu ambiente de domínio para saciar sua fome com o abatimento das presas, além de afirmar sua força potente baseada nas batalhas, na perseguição, na dominação da situação com o objetivo de intensificar sua própria energia.

2.1 A PRESENÇA DO PROTAGONISTA E SUA *HYBRIS*

Com essa forma animalesca descrita acima, é apresentado Augusto Matraga já em sua primeira aparição no conto, ou seja, é iniciada a representação de sua fase dionisíaca bárbara em que o personagem parece sofrer de uma agressividade patológica causada pela presença do tal antígeno bárbaro que o desumaniza, transformando-o em um ser que somente age por instinto, imprimindo sobre os outros a sua vontade de potência para afirmar a sua força auto-suficiente, não respeitando nem a lei dos homens e nem a de Deus. Como se fosse uma força descomunal por si mesma vagando sobre a terra, como um tornado que destrói o que está pela frente, o personagem será descrito nessa sua primeira fase como a materialização da própria *hybris* que segue livremente se interpondo entre as entidades no mundo, sem ter consciência de si, mas tão somente agindo como energia livre e auto-suficiente que é.

Veja-se o relato da primeira presença física do poderoso Nhô Augusto em um contexto de fim de procissão e reza quando o leiloeiro, rodeado de uma multidão já embebedada de álcool, põe duas raparigas para a apreciação e lances monetários que as arrematassem, da mesma forma como se faz com objetos à venda, como gado: “Nhô Augusto, alteado, peito

largo, vestido de luto, pisando pé dos outros e com os braços em tenso, angulando os cotovelos, varou a frente da massa, se encarou com a Sariema e pôs-lhe o dedo no queixo” (ROSA, 1988, p. 8). Note-se sua brutalidade quando no leilão improvisado abre passagem em meio ao povo que se espremia para assistir à venda das mulheres da vida. Como se fosse o dono da situação, e pouco se importando com os calos dos outros, e vestido de luto, a cor da morte, do dionisíaco, se mostra prepotente e arrogante, menosprezando todos os que estavam à sua volta. E, para se exhibir e mostrar seu poderio sobre os outros, ainda fica “de mãos na cintura, sem dar rosto ao povo, mas pousando para os aplausos” (ROSA, 1988, p. 8).

2.1.1 O sagrado e o profano coadunados no contexto da primeira aparição de Matraga

Já nessa primeira cena, se pode perceber o embate dos elementos apolíneo e dionisíaco presentes no local descrito: no momento em que há a missa, a reza, a contemplação e a devoção ao Deus cristão, para, em seguida haver a violência, a bebedeira, o comércio, os gritos e os desmandos de “uma multidão encachaçada de fim de festa” (ROSA, 1988, p. 7). Os que rezam e pedem a Deus pela sua salvação, evidenciam o elemento apolíneo em suas vidas, pois vivem na ilusão da redenção de suas existências através da religião; os que se entregam à bebedeira e se agrupam à multidão excitada com a carnavalização representada através da venda das mulheres (carne exposta para ser vendida) demonstram a presença marcante do elemento dionisíaco, pois se entregam todos os presentes conjuntamente naquela cena voluptuosa e cruel.

Dessa forma, no contexto da pequena cidadezinha mineira, os dois elementos estão em confronto naquela cena plácida religiosa, e na grotesca profana: há o embate evidente entre ambos. Ou seja, a religiosidade sempre está em rivalidade com o mundano, há sempre o confronto de forças. Todavia, note-se que o conflito também suscita uma coadunação entre o religioso e o profano, pois o comércio é vinculado à igreja, na medida em que o leiloeiro afirma, “respeito, gente, que o leilão é de santo!” (ROSA, 1988, p. 8). Bem como, entre os que presenciavam o comércio de mulheres, havia um “sacristão, no quadrante noroeste da massa” (ROSA, 1988, p. 10). De fato, há o conflito, mas também a mistura entre as forças metafísicas, proporcionando, já desde o início do conto, não a criação de um mundo dicotômico entre o bem e o mal, mas a desintegração de valores antagônicos — e isso será um objetivo buscado por Guimarães Rosa durante toda a narração. E, da mesma forma que no ambiente externo, no lugarejo onde se passa tal episódio, há esse embate e harmonia entre o bem e o mal, Matraga também convive com esse confronto dentro de si. Muito embora não

seja tão evidente, nem o conflito nem a coadunação entre eles, nessa sua primeira fase, na qual representa a personificação do Dionísio bárbaro, será evidenciado no decorrer da narração a quebra da dualidade antagônica.

Reforçando sempre o caráter desmesurado e mandão do herói e ressaltando o contexto de confronto e mistura de forças e conflito humano presentes no lugar, o narrador continua descrevendo o leilão improvisado no qual, com um lance monetário que não poderia ser suplantado, Augusto Matraga, fazendo valer a sua vontade de potência, arremata uma das raparigas, a qual como só tinha valor de objeto, sem uma existência plena como ser humano, e por ter o pescoço e as pernas finas, foi logo alcunhada pelo povo como Sariema, e não chamada pelo seu verdadeiro nome. Porém, o que vale para a vontade popular ser concretizada, o comércio das mulheres, os gritos e a apreciação por vezes do produto que estava a venda, com o uso do manuseamento, apertos e beliscões, se ter notícia do valor humano daquelas raparigas? Pela vontade popular estava tudo em perfeita harmonia. Todavia, ao contrário do povo que desfeiteava e tirava sarro delas, e Nhô Augusto que só arrematou a Sariema para se exibir e demonstrar seu poder, havia um capiau que só a chamava pelo seu nome verdadeiro, Tomázia, “porque para ele ela não era a Sariema” (ROSA, 1988, p. 9), pois estavam enamorados e fazia o possível para levá-la consigo no meio do burburinho daquela feira de corpos.

Note-se nessa esfera que mais uma vez o narrador deixa entrever a inversão de valores atribuídos ao modo como se estabelece cada uma das situações ocorridas. Se com a observação da cena grotesca representada pelo álcool em excesso, a violência dos presentes e o comércio de corpos, o leitor a conceba como adversa e desumana, é ali que surgirá um sentimento considerado puro: o amor. Por outro lado, na igreja *pode* estar havendo o comércio da fé, a extorsão sacralizada do dízimo e a ilusão apregoada pela religião em um nada, ou seja, há uma certa impureza contrária ao sentimento nobre do amor em um ambiente cujo sentimento deveria ser louvado. Portanto, se promove com isso uma inversão da representatividade do bem e do mal em cada situação descrita, já que no ambiente religioso da igreja tende-se creditá-lo como vigência do bem, e na cena do leilão o mundo vivencia o próprio mal, quando, na verdade, no contexto do conto, há o oposto desses sentidos. Mais uma vez o narrador quebra as expectativas do leitor quanto às relações dicotômicas entre o bem e o mal, o sagrado e o profano.

Para ressaltar mais ainda a inversão de valores presente no conto, note-se que o nome de uma das raparigas é Angélica, cujo valor significativo se refere à luz, a beleza, a bondade, por remeter ao angelical, à santidade, a sacralidade e a pureza virginal. No entanto, ela era a

prostituta “preta e mais ou menos capenga” (ROSA, 1988, p. 7), a que, quando manuseada pelos espectadores, falava “cacarejante: Virgem Maria Puríssima! Ui pessoal!”, (ROSA, 1988, p. 7) — de sua boca impura, porém, emanava o santíssimo nome da mãe de Jesus. Já a outra que era branca (signo que geralmente é remetido à bondade), é alcunhada como Sariema, por ser magra em demasia, e tinha o nome esquisito de Tomázia, que aparentemente não remete a nada relacionado com bondade. É essa rapariga branca que, mais adiante, mostrará sua “falha moral” — pelo menos para aquele que crer no amor. O leitor impregnado de valores dicotômicos de bem e mal poderia contestar o nome de Angélica dado à preta e o de Tomázia à branca, já que a cor racial está intrinsecamente ligada aos valores preconceituosos morais, porém o narrador, ou melhor, o próprio autor implicado, quer com isto, já desde o início do conto, sempre coadunar os valores para quebrar a dicotomia metafísica que seus leitores, por ventura, possam tecer.

2.1.2 O confronto de forças e a Sariema como objeto da discórdia

Nesse contexto, portanto, há o confronto de forças da vontade de potência do todo popular em conflito com a vontade de potência individual do capiau, as quais estão embasadas em seus valores de bem e mal. Enquanto a multidão queria a farra dos corpos, pouco se importando com a existência das mulheres à venda, mas de acordo com a naturalidade situacional sempre vivenciada por eles, o amor que o rapaz passou a nutrir pela rapariga o fez individualizá-la e querer salvá-la daquela situação porque para ele “aquele povo encapetado não tinha [...] nenhuma razão de existir” (ROSA, 1988, p. 7). Da mesma forma a mulher deve tê-lo individualizado e, assim, não o via como um grupo de leões que queriam dominá-la, mas como um “anjo” que poderia lhe dar uma vida digna, pois o narrador afirma que “as coisas para *elas* pioravam, com o pessoal aos gritos” (ROSA, 1988, p. 7). Se a situação piorava para ambos é porque desejavam fugir juntos daquele contexto conflituoso, ou seja, a mulher correspondia aos chamados do rapaz e o povo ficava mais exaltado com o fato. Portanto, é devido à presença da Sariema como objeto em disputa que ocasionou todo o conflito de forças presentes àquela situação adversa, já que o mero fato de dispensar sua atenção a um, em detrimento de outro, ocasionava a diminuição daquele que fosse relegado pela mulher.

Nessa esfera há um embate de forças, na medida em que o capiau exerce a sua vontade de potência sobre o povo, pois, é a partir do momento em que a rapariga branca retribui aos seus olhares que o resto da massa humana, formada por homens, se sente preterida e inferiorizada, excitando-os a desejar a separação do casal enamorado. E, para dar seqüência

ao cortejo dionisíaco naquele instante em uma noite remota do interior mineiro, a vontade deles integrada em Uma e em consonância com a força motriz, deveria prevalecer, pois era superior a do capiau na medida em que representavam o desejo do todo. É dessa comunhão da vontade que há uma integração dos presentes com a totalidade, a qual é a força motora que leva ao destino trágico. Portanto, a vontade individual não pode suplantar uma mais poderosa que a preceda. O capiau deveria ter levado isso em consideração e não ter tentado desafiar a força da vontade do todo. Todavia, pondo sua sorte em jogo, tenta levar consigo a mulher da vida. Por outro lado, Augusto Matraga, o qual, naquele instante no contexto do enredo acima descrito, harmonizava sua vontade de potência com a vontade popular, visto que o povo queria que ele arrematasse a Sariema, ao tomar conhecimento da tentativa de ser passado para trás por um mero capiau e percebendo que a rapariga retribuía ao chamado daquele ser inferior em poder, com uma escolta bem armada “separou-os com uma pranchada de mão” (ROSA, 1988, p. 9) encerrando “três pescoções” (ROSA, 1988, p. 9) no acuado capiau.

Neste cenário tem-se o macho dominante (Nhô Augusto) sendo preterido por um mais baixo em hierarquia (o capiau), e os outros machos observando a luta dos pretendentes (o povo) pela fêmea que é o objeto da discórdia (a Sariema). Em uma sociedade machista do interior mineiro o desmerecimento da envergadura senhoril devido à preterição da fêmea por outro homem é motivo de vergonha e desonra pelo fato de se ter o poder diminuído com a situação adversa proporcionando uma razão para se conjecturar uma vingança contra os causadores de tal estado de prejuízo da vontade. É devido a tanto que Nhô Augusto desfere um ataque sobre o seu rival pretensioso, que não respeitou o seu território e sua força, com toda a violência necessária até o momento em que a fêmea fosse tomada como propriedade dele e, assim, a vergonha fosse apagada e sua vontade de potência exercida.

Tomada a Tomázia como sua, mas ainda não satisfeito com a vitória, a surra e a humilhação impingidas ao capiau, Nhô Augusto, “apertava o braço da Sariema, como quem não tivesse tido prazo para utilizar no capiau todos os seus ímpetos” (ROSA, 1988, p. 10), afinal como ela pôde preferir partir com aquele simples capiau, ao invés de querer ficar ao lado dele, o macho dominante? Devido a tal atitude da rapariga, bem como por não ser fisicamente atraente, e ter “perna de manuel-fonseca, uma fina e outra seca! E está que é só o osso, peixe cozido sem tempero” (ROSA, 1988, p. 11) — de acordo com a fala do próprio Augusto Matraga; enxota a Sariema com um empurrão, deixando-a perto de uma casa de prostituição. Claro que não é somente pelo estado físico da rapariga, que talvez nem fosse como ele a descreveu, que ele a trata como um zero à esquerda, mas por ela ter menosprezado um homem de sua posição social em favor do capiau: tudo se trata de raiva e vingança devido

a vaidade de macho ferida e, principalmente, ao poder desafiado. Decerto, o leitor se comove com a cena e se sente inclinado a apoiar o casal de namorados que fora impedido de se unir, porém, a verdadeira intenção da Sariema virá à tona em breve.

É assim que se dá a primeira aparição do protagonista como se fosse uma energia pura e insolente que se precipita em sua vontade de potência auto-afirmativa contra todos os que se interpõem em seu caminho. Sua força reside em sua natureza ontológica guerreira que trata tudo como se fosse um confronto de energia para que se sobressaia a mais potente. Decerto que uma força que se impõe sobre as outras acabará por causar uma reação contrária. Do conflito entre ação e reação se entremeia a vingança que é a bala na agulha, a qual prontifica a ação de execução da vontade de potência dos envolvidos nos conflitos de forças. De uma força que se afirma sobre as outras, mais ainda do que a vontade de vingança, sentimentos retroativos como a culpa e o ressentimento são ativados naqueles mais fracos em potência.

2.1.3 A vontade de potência como fonte da vingança por via de justiça

Em todos os confrontos pessoais descritos há as forças motivadoras presentes em cada ato. Além do embate entre os elementos apolíneo e dionisíaco, tem-se a vontade de potência de cada personagem e os conflitos entre as forças da consciência individual e da totalidade universal, ou seja, de tais conflitos, são geradas as vinganças, os duelos ou pacificações, os culpados, ressentidos e inocentes, as vítimas e os criminosos, os orgulhosos e arrependidos, a vontade de se fazer valer uma ânsia por domínio e uma força motriz inexplicável que está no âmago de todos os conflitos¹⁴.

É devido a tanto que agora se evidenciará a presença desse sentimento que ocorre quando um dos envolvidos em uma contenda se acha prejudicado e incita um desejo de revanchismo contra aquele que lhe causou o dano.

Eis aqui um tema que é central em AHVAM, a saber, a vingança inspirada pela vontade de potência. Observa-se que todas as ações dos personagens têm uma ligação com algum tipo de vingança. Pode-se até considerar que há uma espécie de metacomentário sobre o tema presente no conto. Se não, como explicar a voracidade do personagem contra o capiau, bem como tantas outras ações que se desdobram na narrativa? Entretanto, há de se compreender os motivos, finalidades e efeitos da vingança para fazer valer sua abrangência significativa.

¹⁴ Os conceitos sobre as diversas formas de forças e vontades descritas até o momento serão explicadas no decorrer da dissertação.

Relacionado a tal temática, quando se leva em consideração a vontade de potência individual de cada personagem, existe um contexto mais amplo que extrapola o valor significativo de vingança, fazendo com que a compreensão de seu significado seja ampliada e que precisa ser mencionada para se entender melhor o que será exposto. Desse modo, para se penetrar em seu âmbito é necessário que se recorra aos conceitos explorados por Nietzsche em *Genealogia da moral*, no qual o filósofo procura interpretar o que seja “má consciência”, a qual é proveniente do conceito de “ressentimento”, o qual é gerado pela “culpa”, que, por sua vez, está ligado ao conceito muito material de “dívida”. Para se chegar à motivação central da vingança e sua dimensão significativa, tais conceitos devem ser abordados para uma compreensão adequada das diversas formas com as quais determinada vingança é estabelecida no conto.

Feita essa preleção, imagine-se uma relação comercial na qual há um credor que fornece um bem ao devedor e espera desse a restituição do bem fornecido por meio de um contrato que obriga o devedor a pagar o que lhe foi solicitado. No caso de não haver o cumprimento do que reza o contrato, o devedor está fadado a ser castigado, ou nos ditames modernos da lei, sendo julgado e condenado juridicamente, ou, de acordo com os tempos primitivos, através de uma compensação pessoal de qualquer forma, na qual o credor se sinta restituído pelo dano causado pelo devedor. Nesse contexto de relações comerciais, Nietzsche afirma que o homem começa a fazer “aquelas distinções bem mais elementares, como ‘intencional’, ‘negligente’, ‘casual’, ‘responsável’ e seus opostos, e a levá-las em conta na atribuição do castigo” (NIETZSCHE, 1998, p. 52).

Assim, é o infrator do compêndio reconhecido como criminoso, como uma má pessoa, o qual faz brotar em si o ressentimento, o remorso e a má-consciência pela culpa jogada sobre si, cabendo ao mesmo sofrer as conseqüências pelo dano causado, as quais devem ser reparadas com algum castigo, o qual, em tempos idos (ou não), pode ser simplesmente fazê-lo sofrer através da dor física. A partir de uma “satisfação íntima” o credor pode livremente “descarregar seu poder sobre um impotente” (NIETZSCHE, 1998, p. 54). E dependendo da classe social, no caso do credor fazer parte de uma camada social mais baixa do que a do devedor, o gozo pelo castigo imposto pode fazer com que participe de um

direito dos senhores; experimenta em fim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’, [...]. A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade. Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’. (NIETZSCHE, 1998, p. 54).

Dessa forma, concedido o direito de se exercer a crueldade, muito embora, a crueldade em si não precise de convite para sua materialização. De acordo com o filósofo, ela é mais uma das facetas da natureza humana e por muito tempo foi uma atribuição nas medidas de valor, entre as quais o fazer-sofrer era um prazer experimentado por toda a civilização — vide as batalhas organizadas no Coliseu¹⁵, nas quais o povo as assistia com alegria e excitação ao presenciar o jorro de sangue decorrente dos jogos com mortes humanas ou o massacre e tortura de animais. Do júbilo experimentado pelo prazer da crueldade com a vontade do fazer-sofrer, o prejudicado, em determinada transação, obtém uma compensação pelo prejuízo causado pelo devedor convertendo o “desprazer pelo dano, por um extraordinário *contraprazer*: *causar o sofrimento*” (NIETZSCHE, 1998, p. 55). E o prazer é mais satisfatório se for aplicado por alguém de uma camada inferior sobre outro mais abastado, pois aquele participará de um “direito dos senhores”.

Todavia, um senhor ser rebaixado por alguém proveniente de uma camada social inferior, é uma vergonha maior ainda do que o contrário. Eis porque Augusto Matraga se sente tão menosprezado em sua força, em sua vontade de potência, por ter sido preterido pelo capiau e por perceber que a sua mercadoria (a Sariema), a qual tinha sido devidamente arrematada no leilão, estava sendo-lhe tirada das mãos por alguém cuja potência inferior não fazia parelha à sua força de macho dominante.

Até aqui foi descrita a vontade de potência como causa motivadora das transações em que alguém empenha uma propriedade para ser restituída mais adiante, ou seja, o credor experimenta um certo poder sobre o devedor. No caso de prejuízo, o credor se sente diminuído em sua vontade de qualquer que seja a sua natureza, monetária, física, amorosa, psicológica, etc; cabendo-lhe, portanto, procurar um meio de se vingar do devedor da forma que lhe aprouver, da maneira que possa ser saciada a sua sensação de prejuízo, ocasionando com isso um convite à vingança e à crueldade para exercer uma espécie de justiça pessoal. É por isso que Matraga recorre à violência para não lhe ser arrancado o direito de posse sobre o objeto adquirido, bem como devido à sua potência diminuída — sua vingança não trata de ressentimento, mas de restituição pelo dano que lhe foi causado.

Todavia, o que o personagem não sabia era que já havia um contrato entre aquele casal de enamorados. O amor já brotava entre eles e uma promessa lavrada com olhares e carícias já tinha empenhado a rapariga ao capiau em sua vontade de potência afetiva, no plano das relações amorosas. Como empecilho havia a propriedade do leiloeiro sobre a pobre Sariema, o

¹⁵ Apesar do Coliseu não se localizar na Grécia, faz parte do contexto cultural greco-romano da época.

povo que queria que ela fosse comprada e, em seguida, seu arremate por Matraga. Porém, por outro lado, não seriam as pessoas livres e donas de suas individualidades? Merecia mesmo a rapariga ser retirada do seu direito de escolha? Quem está certo nessa questão? A quem deve ser jogada a culpa e a má-consciência pela infração da lei? Não é o amor o sentimento que deve prevalecer sobre atividades comerciais tão condenáveis quanto o comércio de corpos?

Não obstante, quem é dono da situação é o senhor Augusto Matraga, aquele que tudo pode e que não tem piedade para com os fracos. Ele está ali para fazer exercer a sua vontade de potência acima de qualquer barreira que a ele se sobrepusesse. E além de tudo havia a vontade popular que queria ver o circo pegando fogo. Assim, estava armado o palco para a apresentação da força bruta do bárbaro Matraga sobre a situação ocorrida. Diversão perfeita para uma multidão afoita, ansiosa pela crueldade, e que desejava assistir de camarote qualquer desentendimento que acontecesse. É por isso que quando se dá a vingança do poderoso Augusto contra o pobre capiau, um desassossego toma conta da multidão em busca de um ângulo que desse melhor visão para o confronto: “a agitação partiu povos, porque a maioria tinha perdido, apreciando, como estavam, uma falta-de-lugar que se dera entre um velho” (ROSA, 1988, p. 9). E se perguntavam o que tinha ocorrido naquele ínterim, ao que o narrador responde da seguinte forma, “foi o capiauzinho apanhando estapeado pelos quatro cacundeiros de Nhô Augusto, e empurrado para o denso do povo, que também queria estapear” (ROSA, 1988, p. 10). — Note-se a aproximação do desejo do povo em presenciar e querer participar da crueldade com o contexto grego-romano da época das batalhas realizadas no Coliseu.

Note-se ainda, que por ter desafiado a vontade do todo, da multidão, a qual, naquele momento, ainda tinha a seu favor a vontade de potência de Matraga, o capiau fora surrado tanto pelo povo quanto por Matraga e seus capangas, sendo este o seu castigo pelo ato desafiador. Contudo, quem é o culpado naquele confronto? Quem merecia o sofrimento? Seria o povo que queria ver o circo pegando fogo, o capiau que cometeu o crime de se apaixonar, ou Matraga que não foi capaz de perdoá-lo pelo intento? Ou será que havia realmente um culpado?

No exato momento do confronto, para o povo presente, a crueldade a que ansiavam está em perfeita harmonia com o que Nietzsche afirma, citando Baruch Spinoza (1632-1677), sobre a *sympatia malevolens* (simpatia malévola), a qual era um “atributo *normal* do homem” (NIETZSCHE, 1998, p. 55), e, através da qual, não se podia culpar o povo pelo ocorrido, pois

no ato da crueldade festejam ingenuamente sua existência, fazendo valer a sua vontade de potência naquele instante¹⁶.

Com relação ao protagonista, levando-se em consideração que o comércio livre de mulheres é aceitável no contexto do conto e que Matraga pagou o preço justo para ter a sua mercadoria, a justiça parece estar ao seu lado e o capiau parece ser o criminoso que queria lhe causar um dano material sendo, portanto, merecedor do castigo que lhe foi aplicado. Todavia, da perspectiva do infrator, o “amor” que sentia e a vontade de poder vivê-lo em liberdade ao lado da Sariema, inverte sua culpa para Matraga — provavelmente o leitor conclua que o amor deveria prevalecer naquela situação, absolvendo, portanto, o capiau de sua culpa. Nesse entremeio de se saber quem é o culpado, surge a vingança que só é levada a cabo por aquele que se sente prejudicado com a situação. Como foi posta por Augusto Matraga, isso significa que ele se achava no direito de cobrar de quem está lhe causando algum dano — porque tudo indica que a vingança é concretizada por quem se sente no prejuízo. Apesar disso, ao que parece, foi o capiau, em todos os sentidos, o mais danificado com aquele ocorrido, merecendo ele ter conseguido viver ao lado da rapariga. Contudo, apesar de não ter tido sucesso em sua empreitada, ele terá a sua vingança porque também foi prejudicado e, como se diz popularmente, “a vida escreve certo por linhas tortas”.

O que se percebe de tudo que foi dito é que a vingança tende a ser concebida como um meio de se fazer justiça; porém, em si, ela só leva em consideração o ponto de vista daquele que se sente imediatamente prejudicado, tornando-se, assim, uma justiça pessoal e parcial, a qual não estabelece as nuances do que concerne à razão do vitimado. Por isso, faz-se questão de enfatizar que há vontades em jogo que querem se assenhorear de determinada situação, pretendendo criar um contexto favorável para si, de acordo com a motivação central de seu exercício. É dessa forma que são criados os confrontos a partir do surgimento dos credores e devedores e as vinganças impetradas pelos prejudicados em tais relações. Entretanto, há a força natural de potência universal que confabula para a superação de si mesma através desses mesmos pequenos confrontos diversos. Ao que parece, quando a vontade de potência individual é carente de atributos que possam contribuir com as forças motoras da vontade universal do todo, essa trata de estabelecer meios de arranjar a força individual discordante em consonância com a vontade de vida plena que almeja ou então a elimina. No caso do capiau sua vontade não comungava com a força do todo por representar uma barreira à

¹⁶ Vele salientar que mesmo hoje se percebe essa *sympatia malevolens* na medida em que corpos são despedaçados em meio às ferragens automotivas e estrebucham no asfalto das cidades, proporcionando catarse a céu aberto, aperitivo essencial à sede de crueldade e a empatia com a dor alheia que sente o povo.

efetivação do cortejo dionisíaco, daí ela ser impedida de ser exercida naquele momento e ser remanejada para que lhe seja permitido uma compensação em um futuro breve, quando a exercerá contra o seu algoz, porque mesmo sua força sendo discordante, é necessária à sistematização do desfecho trágico.

Analisando o conto e a vitória do protagonista sobre o capiau, pode parecer que as forças do todo apóiem a atitude do vencedor, sendo ele, portanto, o prejudicado e o capiau o causador do dano, ou seja, o culpado, porém a Vida, expressa através da trama do conto, mostrará por caminhos diversos que aquela situação é apenas uma entre as séries de acontecimentos que desaguarão na resposta para as atitudes desafortadas do protagonista: as forças motoras da totalidade não o pouparão do castigo que lhe aguarda. Na verdade, as forças de potência motriz natural e universal, só ambicionam a vida em plenitude, por isso mesmo não são favoráveis a alguém em especial — elas estão além do bem e do mal (fato este que desvaloriza a justiça como meio imparcial de avaliação de conflitos de forças). Não obstante, as relações das forças promovem o devido acerto de contas quando necessário, dependendo de sua própria vontade de potência estar em consonância com a vontade do todo. Ou seja, não é cabível julgar alguém e impor uma culpabilidade a quem quer que seja, se não se levar em conta a vontade de potência, porque é sob sua perspectiva que se pode exercer a “justiça poética” em todas as situações analisadas.

2.1.4 O amor e a culpa sob a perspectiva da vontade de potência

Há também, com essa discussão, uma pequena crítica ao amor como um sentimento desinteressado, nessa mesma situação de vingança, culpa, ressentimento e vontades diversas. Sabe-se que a Sariema foi o objeto de toda a discórdia entre o capiau e Augusto Matraga, pois há um conflito de posse sobre ela devido ao amor que o capiau por ela nutria e o direito sobre seu corpo impetrado pelo poder monetário e físico de Matraga. Estando o pobre rapaz apaixonado por ela, a qual correspondia aos olhares dele, chegando a por três dedos no seu braço para fugir com ele e chorando angustiada com toda a situação, dava a entender que o rapaz era correspondido em seu afeto, encorajando-o em seu ato desafiador. Mas, logo que a Sariema assiste àquela briga pela sua posse, se sente superior, pois se era uma desprezada da vida, uma “mulher-atôa”, agora via dois homens, sendo um deles muito rico, se confrontando para ter o direito sobre os seus atributos femininos, esquece de imediato o pobre capiau quando presencia o poder de Matraga sobre o outro, parando de lacrimejar rapidamente para

se apessoar ao lado do vencedor. Isto ocorrido, faz-lhe uma pergunta Matraga, o qual é prontamente assim respondido:

“— E é hein?... a senhora dona queria ficar com aquele hein?!
— Foi, mas agora eu gosto é de você... O outro eu mal-e-mal conheci...” (ROSA, 1988, p. 10).

Veja-se com a resposta da rapariga que o sentimento que nutria pelo rapaz não passava de um flerte com a motivação de sua vontade de potência em ser a mais desejada e, por ventura, retirada daquele comércio de corpos. Naquele momento o capiau parecia ser alguém que poderia lhe dar uma outra vida, diferente da que vivia no momento. Todavia, quando surge Augusto Matraga e sua imponência sobre a massa, não regateia em deixar de lado o pobre rapaz, o qual é surrado por sua causa, para tentar uma vida distinta ao lado do vencedor mais abastado. Nessa esfera, tem-se uma mulher que usa de artifícios para seduzir e se sentir superior quando consegue ter alguém enfeitiçado pelos seus encantos e a necessidade de buscar uma vida mais digna ao lado de quem possa lhe sustentar melhor financeiramente. Ou seja, na verdade o aparente amor que retribuía ao capiau não passou de puro interesse pessoal de ser superior e, mesmo naquela condição deprimente, poder exercer a sua vontade de potência e sobrevivência.

Decerto que, apesar dela ser movida por uma vontade de sobrevivência, o que fez não parece ser considerado correto, já que desmereceu o “amor” de alguém que mostrava interesse em desobjetificá-la¹⁷, muito embora não pareça ter pensado nisto no momento do ato. Devido a tanto, quando é largada pelo vencedor, surgem o seu ressentimento e a sua má-consciência que se culpa a si mesma pelo ato incorreto cometido. Não há como negar que ela tinha as suas razões para agir como tal, afinal sua vida lastimável justifica o seu ato, mas já incumbida pela moral dos bons princípios que afirma ser o interesse sórdido monetário sobre um superior em dignidade (o amor) motivo de egoísmo, deslealdade e maldade, sente-se culpada pela situação, e, como conseqüência, terá o castigo, o qual creditará a si mesma como merecido pelo modo errado como agiu, ou pelo menos pensa ter agido.

Há um tipo de castigo que se abate sobre aquele que se ressent com determinado ato. É uma espécie de “gaia vingança” que vem da terra, das forças naturais em consonância com a vontade do todo, as quais podem ser expressas através de um castigo com finalidades compensatórias das mais diversas formas contra o culpado. Não cabe agora um maior aprofundamento no assunto, pois, no decorrer da dissertação, mais inferências ao castigo

¹⁷ Termo sugerido pela Prof^a Dr^a Sandra Erickson.

como compensação pelo prejuízo de algo serão analisadas. Conclui-se, então, que o ressentimento leva à má-consciência, a qual leva a falência do Ser, o qual pode recuperar sua sobriedade exatamente com o castigo impingido pelas forças naturais e recriar uma nova dimensão existencial, se integrar à má-venturança, ou, o que Nietzsche considera como pior, se tornar um ressentido que ruma a sua desventura, se envenenando e definhando aos poucos, fortalecendo a negatividade da má-consciência.

E a Sariema tem o seu castigo. Quando ela, ao lado do vencedor do combate, chega ao Beco do Sem-Ceroula, é enxotada e humilhada por Augusto Matraga, que diz “vá-se embora, frango-d’água! Some daqui!” (ROSA, 1988, p. 11). Deixada numa casa de prostituição, ela logo percebe o seu destino, o qual se antes parecia ter invertido a linha do infortúnio em boa-venturança (no momento em que estava em companhia de um homem poderoso) é confirmada agora a sua desventura existencial por ser novamente uma mulher da vida, desprezada e jogada, abrindo “o choro mais sentido da sua vida” (ROSA, 1988, p. 11). É o mais sentido porque o ressentimento e remorso ativam a má-consciência retroativa que a culpa por ter perdido a chance ao lado do capiau (além de tê-lo feito sofrer) e por não ter sido capaz de conquistar o poderoso Matraga — se não houvesse ressentimento, haveria má-consciência, e, conseqüentemente a culpa, a qual origina a dor e o sofrimento? Ela se sente uma derrotada, ressentida, culpada e incapaz de lutar pela vida. Essa foi a vingança da terra, a qual age de acordo com a vontade da totalidade, contra a prostituta interesseira, não contra a mulher verdadeira, a qual poderá se perder totalmente nessa desventura, ou um dia poderá surgir em plenitude existencial devido ao castigo.

2.1.5 A diversidade vingativa impulsionada pela vaidade ferida

Para se ter notícia da relevância da diversidade com que o tema vingança é tratado no decorrer do momento existencial da maioria dos personagens no conto, vejam-se, conforme mostra a tabela abaixo, algumas formas com as quais a vingança é materializada, e a menção freqüente da vaidade ferida como o desatar do nó para o desenlace do ato trágico contido em cada macro ou micro-tramas descritos na narração.

	Tipo de vingança	Personagens envolvidos	Elemento da trama
1	Vingança por questão de vaidade masculina	O povo presente ao leilão contra o capiau	A vaidade masculina ferida da multidão que observava o leilão de corpos; o poder deles enquanto machos é

	ferida e poder desafiado		diminuído devido à predileção da Sariema pelo capiau, bem como a tentativa dele de levá-la consigo são os elementos desencadeadores do desejo deles de que Matraga dominasse a Sariema e espancasse o capiau, o qual seria inferiorizado à multidão naquele contexto: “Nhô Augusto leva a rapariga! — gritava o povo, por ser barato” (ROSA, 1988, p. 9). Sendo ainda capazes de desejarem surrar mais ainda o rapaz enquanto este apanhava dos cacundeiros do protagonista e fora “empurrado para o denso do povo, que também queria estapear” (ROSA, 1988, p. 10).
2	Vingança devido à vontade de potência desafiada; questão de vaidade masculina ferida e desonra	Augusto Matraga contra o capiau	A tentativa do capiau passar a perna em Matraga, o qual tinha arrematado devidamente a rapariga leiloadada, é o motivo pelo qual se vinga do pretensioso rapaz com uma surra que lhe foi bem aplicada.
3	Vingança por questão de vaidade masculina e desonra	Augusto Matraga contra a Sariema	A predileção da rapariga pelo capiau diminui a potência de Matraga enquanto macho dominante e fere sua vaidade e honra porque além de ser socialmente e potencialmente superior ao capiau, ainda está com a razão e o direito na situação conflitante, já que arrematou devidamente a mulher posta à venda. É devido a tanto que a enxota perto de uma casa de prostituição, para lembrá-la de que ela não significava nada para ele, pois era somente um objeto do qual decidiu se apossar para demonstrar seu poder de macho dominante.
4	Vingança por questão de vaidade feminina ferida	Dona Dionóra contra o marido Matraga	As constantes traições do marido “que tinha outros prazeres outras mulheres” (ROSA, 1988, p. 12), ocasionam a fuga de Dona Dionóra com um pretendente que a cortejava e lhe prometia uma vida baseada no amor, já que este “gostava dela, muito... Mais do que ele mesmo dizia, mais do que ele mesmo sabia” (ROSA, 1988, p. 13). As constantes diminuições da potência feminina pelo descaso do desejo de seu marido, precipitam sua vingança através da busca do resgate de sua força enquanto fêmea que enfeitiça os homens, com o intuito de desonrar aquele que a desprezou em seus atributos de mulher.
5	Vingança psicológica por questão de descaso amoroso	Mimita contra o pai Matraga	Na medida em que Matraga fora um pai ausente que nunca demonstrou afeto pela filha, esta interioriza uma vingança contra ele (ela se torna uma mulher à toa): há

			uma vingança psicológica não premeditada, pois provavelmente ela, em seus devaneios de adolescente a descobrir sua individualidade, deve ter pensado que, para o pai, o qual nunca a amou, vê-la como uma mulher perdida seria uma vingança bem concretizada, já que é uma questão de desonra ao nome dele. É devido a tanto, que não fez questão de preservar sua virgindade e “tinha caído na vida, seduzido por um cometa” (ROSA, 1988, p. 26).
6	Vingança por questão de vaidade monetária, inveja e ressentimento	Major Concilva contra o pai de Matraga	O Major, que era inimigo do pai de Matraga, guarda todo o ódio e inveja devido à fartura patrimonial da família do protagonista. Tendo o seu desafeto maior falecido, Matraga passa a ser o objeto da vingança do Major. Assim, resolve tomar os bens do protagonista, começando por tirar-lhe os capangas. Além de confabular contra a vida dele, “estão conversando, o Major mais outros grandes” (ROSA, 1988, p. 16), que pretendem atraiçoa-lo — já dizia um dos empregados de Matraga para que o patrão se resguardasse do inimigo invejoso.
7	Vingança por questão de vaidade divina	A vontade divina contra a vontade de potência de Matraga	O castigo sobre Matraga pode também ser compreendido como a desforra de Deus sobre o filho, a ovelha desgarrada, a qual nunca mediu o poder da espada do Todo Poderoso, agindo sem levar em consideração as “ordens” do Pai. Fato este que é confirmado com as atitudes animais do protagonista e a surra que lhe foi impingida.
8	Vingança social não premeditada	O casal de pretos contra Matraga	Na medida em que os pretos hospedam e acolhem o homem branco, têm a oportunidade de serem superiores, pois o poderoso Matraga, o homem branco e bem apessoado, o qual nunca precisou do favor dos seres que lhe eram inferiores em poder, agora precisava dos cuidados deles para sobreviver: é assim que o pobre se torna superior ao rico.
9	Vingança por questão de honra e vaidade	Quim Recadeiro contra o Major Concilva	A vingança que Quim Recadeiro perpetua contra o Major Concilva em nome do patrão é para honrar o poder de Matraga que fora menosprezado e diminuído pelo Major, bem como perpetra sua vingança por vaidade pessoal, para resgatar a sua própria hombridade que fora contestada no instante em que seu patrão fora derrotado.
10	Vingança metafísica	Matraga contra ele	Todas as tentações a que é submetido, bem como a

		mesmo	batalha contra o demônio podem ser concebidas como uma guerra paliativa do protagonista contra ele mesmo. Já que não havia possibilidade de confrontos de outra natureza, se volta contra as imagens fantasmagóricas criadas pela religião e transvaloradas por ele mesmo. Assim, se vinga do demônio, ou melhor, da besta dionisiaca que habitava em si.
11	Vingança devido à infração ao código jagunço e por questão de honra	Joãozinho Bem-Bem contra o povoado, no qual habitava o assassino do integrante do bando jagunço	Para fazer cumprir a lei jagunça, o líder do bando, Joãozinho Bem-Bem, se sentia obrigado por uma questão de honra a impor um castigo àqueles que não respeitaram a lei, propondo vingança contra todos os que davam suporte ao assassino que atraiçooou o Juruminho pelas costas.
12	Vingança por questão de ressentimento pelo poder do mais forte	O velho rastejante, pai do assassino do Juruminho, contra Joãozinho Bem-Bem	Devido à fraqueza do velho que demonstrava sua submissão ao poder do jagunço, implora para que este tenha piedade de seus familiares. Na medida em que não é atendido em sua vergonhosa submissão, volta-se em todo o seu ódio ressentido contra a força que lhe era superior, rogando um poder maior que impusesse uma vingança, a qual, devido à sua fraqueza, não poderia desferir contra o poder do jagunço.
13	Vingança pacífica e inocente	A vontade de potência de Matraga contra a vontade de potência de Joãozinho Bem-Bem	O confronto final descrito no conto, que em si carrega a materialização de duas vinganças. Há dois personagens, Matraga e Joãozinho Bem-Bem, os quais querem exercer sua vontade de potência através da vingança que planejam, não diretamente um contra o outro, porque, enquanto Matraga queria se vingar da Vida ou de Deus, muito embora essa fosse uma “vingança pacífica”, sem má-consciência e ressentimento, porém que foi alcançada com violência, Joãozinho Bem-Bem só confronta o adversário porque queria fazer cumprir a lei jagunça e vingar a morte de Juruminho: tem-se então uma vingança contra outra em suas motivações coerentes para fazer valer uma vontade de potência “inocente” que parecia ter uma justificativa plausível para sua execução. Por não haver vontades mesquinhas e vingança ressentida, o duelo é de uma beleza magnífica. E mesmo todo o sangue derramado e a violência perpetrada são amenizados pela motivação maior de ambos.

Tabela 1 — As formas de vingança

Dentre tantas as formas com as quais a vingança é materializada no conto, note-se que em todas elas há a presença de um sentimento motor que está direta ou indiretamente agindo como impulsionador do revanchismo que se percebe em cada atitude descrita nas tramas envolvendo os diversos personagens, a saber, a vaidade, o que, de certa forma, confirma a idéia bíblica contida no *Eclesiastes* de que todas as ações humanas têm uma finalidade ligada à vaidade pessoal que perfaz fundamentalmente a natureza ontológica do homem. Fato este que também parece ser confirmado por Nietzsche quando afirma, em *Assim falou Zaratustra*, que a vaidade é a mãe de todas as tragédias. Todavia, tanto para o filósofo quanto para Guimarães Rosa, há algo ainda mais intrínseco à natureza humana que é a fonte de origem da própria vaidade, a qual, quando ferida, desencadeia a vingança, a saber, a vontade de potência.

Ao se considerar a vaidade e os prazeres advindos de sua execução como único proveito que o homem tira “de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol” (BÍBLIA, A.T. *Eclesiastes*, 1:3), não se leva em conta que toda a vaidade que ocasiona sua vontade de querer ser melhor do que o seu semelhante, não ser apenas por uma vaidade vil que pretende superar o outro para lhe impor uma derrota e humilhação através de uma vingança qualquer, mas, também, ser a vontade natural e inocente de querer competir, de querer se alegrar com os confrontos advindos do desafio. A vaidade, assim como a vingança que dela advém, são nuances da vontade de potência que ambiciona dominar através do conflito, o qual precipita o ato trágico. Essa é a força mais inerente ao ser humano. Através dela ele se põe no mundo, o qual, por sua vez, em suas relações naturais, também procede de acordo com a vontade de potência para encontrar o seu caminho para a tragicidade que pode intensificar a Vida.

Assim como o homem, a natureza também age de acordo com a vontade de potência das energias harmoniosas encontradas nas disposições das cadeias ecológicas em sua vontade de intensificação da vida natural. E se for pertinente a comparação da natureza com o homem, acredita-se que, logo na abertura do conto, já está contida uma relação formidável entre o escritor mineiro e o filósofo alemão, na medida em que se tem o provérbio capiauí transcrito da seguinte forma, “sapo não pula por boniteza, mas porém por precisão” (ROSA, 1988, p. 5).

Será que é tão somente a vaidade que projeta o sapo, o elemento da natureza, em sua necessidade de está no mundo a pular? O seu pulo é uma precisão que tem para que aplaque a sua vaidade? Ou seriam os seus pulos uma característica que lhe é fundamental e intrínseca, e que confirma o seu estado de anfíbio? Quando se compara o sapo a Matraga, percebe-se que

todos os seus atos não foram somente devido à sua vaidade, mas sua vontade de pular cada vez mais alto é uma necessidade que tinha para confirmar sua natureza ontológica baseada na afirmação de sua ânsia de domínio através da competição de forças. Assim como o anfibio do provérbio capiauí, não é necessariamente a vaidade que conduz os atos do protagonista, mas trata-se de uma característica que possuía que o individualizava enquanto o ser que é.

Todavia, nessa sua primeira fase, o protagonista parecia pouco preocupado e atento com as relações pessoais estabelecidas com os que o circundavam. Agindo sempre individualmente, mas não individualizado, descarrega sua energia contra todos a sua volta na intenção de expandir cada vez mais sua força para fora de si. É devido a tanto que ele é o objeto maior das vinganças impetradas no conto pelos diversos personagens mencionados. Sua ânsia de domínio não levava em consideração a “vaidade” contida na vontade dos outros com os quais se relacionava, mas se trata apenas de dominar para esbanjar o seu poder, não por vaidade mesquinha, mas por uma necessidade que o fazia se sentir vivo enquanto *hybris* positiva que se eleva confiante em seu próprio poder (isso sempre no sentido nietzscheano).

É por tudo que foi dito até o momento, que se considera preponderante para se entender melhor essa diversidade vingativa, que se saiba quais as suas causas e seus efeitos, os quais estão e serão descritos no decorrer da menção e descrição dos atos do protagonista e de alguns outros personagens do conto, além de que se reconheça que suas finalidades são diversas e estão necessariamente ligadas à vaidade ferida e, mais intrinsecamente, à vontade de potência contestada.

A vontade de potência das variadas formas com que se apresenta, seja através de uma vontade pessoal ou da natureza, emerge como a motivação principal dos conflitos, e como conseqüência do confronto de forças têm-se o prejuízo, o dano, a vingança, o castigo, a culpa, o ressentimento, o remorso e a má-consciência, os quais são assim considerados à medida em que a vaidade é ferida, no momento em que a vontade de potência é exercida ou contestada, podendo vir a intensificar ou retroagir a vida.

2.1.6 A relação de Matraga com sua família

Agora os olhos do leitor devem se voltar para o protagonista e suas ações. Depois de serem descritos tantos momentos de desencontro entre Matraga e seus desafetos, observe-se esse que é o grande incitador de vinganças diversas. Poderia ele continuar exercendo sua vontade de potência contra todos e não haver uma má-consciência de sua parte, não se sentiria culpado devido aos seus desmandos, não merecia ele um castigo concretizado com uma

vingança aterradora? Ao que parece ele não tinha nenhum remorso ou ressentimento em razão de seus atos. Pelo contrário, fazia nascer o ressentimento nos outros devido aos seus desmandos. Ele, por sua vez, sempre buscava confrontos para evidenciar o elemento dionísíaco bárbaro que o dominava. Em um constante estado existencial febril, sua vida consistia na agressividade e desmensura. A princípio não é delineada a presença de uma interiorização do personagem em sua primeira fase. Ele não se volta para si; apenas deixa-se levar pelas forças motoras da vontade natural sem se preocupar com as conseqüências de seus atos.

Assim, vivia nessa existência desmedida, sem se ressentir dos atos cometidos — talvez tenha sido por isso que sempre se saiu bem de suas empreitadas tresloucadas. Entretanto, na sua casa verdadeira, não os cabarés e bares da vida, sua família clamava pela sua presença, porém, há muito ele não dava atenção nem para a sua mulher verdadeira — pelo menos juridicamente — Dona Dionóra, nem para a filha Mimita, a qual costumava perguntar, “por que é que o pai não gosta de nós, mãe?” (ROSA, 1988, p. 13). Quando é encontrado por um de seus capangas, o que mais tinha sua confiança, Quim Recadeiro, com uma mensagem da mulher para que voltasse à casa para os preparativos da viagem que fariam, não deixa nem que este acabe de falar, mandando que imediatamente levasse o recado ao avesso: “eu lá não vou!...” (ROSA, 1988, p. 11), ordenando que seguissem viagem sem ele. Assim que recebeu a resposta do marido trazida pelo Recadeiro, Dona Dionóra “não deu ar dos seus pensamentos ao pobre camarada Quim. Mas muitos que eles eram, a rodar por lados contrários e a atormentar-lhe a cabeça, ela estava cansada, pelo que, dali a pouco, teve vontade de chorar” (ROSA, 1988, p. 11).

Na verdade, o choro não era porque o marido não acompanharia a família, já que não o amava mais devido aos sofrimentos e humilhações que ele a fez passar, a esposa acreditava mesmo que “todo o mundo devia estar falando da desdita sua e do pouco-caso, que não merecia” (ROSA, 1988, 11). Portanto, seu choro era mais pela desonra, pela vaidade feminina ferida, sua vida esfacelada, sem amor e sem sentido. Mas havia uma solução. Um pretendente ao seu amor já fazia tempos a rondava com idéias de vida conjunta e reconhecimento de sua filha como dele. Daí seus pensamentos estarem “a rodar por lados contrários”. Esse outro parecia realmente amá-la, e, como um sonho, afirmava, “Dionóra vem comigo, vem comigo e traz a menina, que ninguém tira vocês de mim!” (ROSA, 1988, p. 13).

Dono de uma lábia sedutora, o seu Ovídio tenta de todas as maneiras levar consigo a mulher de Matraga. Mas quais seriam suas intenções realmente? Disso não se tem notícia, mas que sua vontade de potência reina sobre o seu ato, isso pode ser provado. Afinal, naquele

ambiente repleto de preconceitos machistas, quem não gostaria de ser superior ao protagonista? Ser visto como o homem que tirou a mulher e a filha do território comandado pelo macho dominante? Ter sua força comprovada e realçada com o ato desafiador? Provavelmente há atração entre ambos (a mulher e o seu pretendente), afinal ninguém corre perigo se não pode ter como prêmio algo de seu interesse. Mas, todo o perigo que representa a atitude desafiadora do seu Ovídio ao enfrentar Matraga tirando-lhe a mulher, não poder ser concebido como o de um macho mais novo que desafia o dominante na tentativa de exercer e mostrar a sua potência, conquistando assim o seu espaço dentro do território do inimigo? — Agora, com esse novo homem que se submetia a tudo por ela, como saber o que lhe aguardaria? Não se sabe se ele poderia lhe dar um futuro mais digno do que até agora experimentava — nem sempre o novo é a melhor opção. Mas, o fato do poder sedutor da mulher do protagonista está mais uma vez em ação e ter seu Ovídio sobre o seu domínio, já lhe dava novo ânimo para continuar vivendo sua vaidade feminina e planejar a se aventurar em uma vingança contra Matraga.

Seja como for, Dona Dionóra costumava declinar ao convite de seu pretendente, não por bondade, respeito ou amor, mas sim porque sabia até onde ia a vontade de potência do marido. O que a impedia de se entregar aos seus desejos de vida ao lado de seu amante era o medo que tinha de Matraga, pois ele era, “duro, doido e sem detença, como um bicho grande do mato, [...]. Sempre com os capangas, com mulheres perdidas, com o que houvesse de pior. [...] ele tinha outros prazeres, outras mulheres, o jogo do truque e as caçadas” (ROSA, 1988, p. 12). E depois que o pai morrera, estava mais desmedido, “mais estúrdio, estouvado e sem regra, [...]. Matava, mesmo como dera conta do homem da foice, pago por vingança de algum ofendido” (ROSA, 1988, p. 12). Com esse comportamento brutal e animalesco de Matraga, decorrido do fluxo do pensamento de sua mulher através da fala do narrador, deduz-se que ela sentia medo de fugir com o seu novo pretendente, mas pensava se não seria melhor “se entregar à sina, com a proteção de Deus, se não fosse pecado... Fechar os olhos” (ROSA, 1988, p. 13) — Com essa sua aparente bondade e desinteresse em resgatar a sua potência, ela adormece embebida em sonhos apolíneos.

Depois dessa descrição do protagonista sob a perspectiva de sua esposa, através da qual se caracteriza perfeitamente sua fase dionisíaca bárbara, observa-se a sua mulher ponderando placidamente sobre se não seria melhor a morte do que viver ao lado de alguém como ele. Mais uma vez a má-consciência e o sentido de culpa entram em jogo nesse contexto. Na verdade ela sempre se sentira culpada por viver com Matraga, pois teve que contrariar e desafiar “a família toda, para se casar” (ROSA, 1988, p. 12) com ele. E agora com

os seus desmandos, cresciam-lhe o ressentimento e o remorso por não ter dado outro rumo para sua vida, por não ter agido de outra forma. No caso descrito em que ela pensa em entregar sua vida nas mãos de Deus, já se tem ativa a sua má-consciência. Ou seja, sua sina de mulher traída é apresentada à sua consciência que sempre a culpou pelo que fez, passando a confirmar mais ainda sua culpabilidade, na medida em que não conseguia reaver o domínio amoroso sobre o marido e mudar o rumo de sua desvalorização enquanto poder feminino. E agora só lhe restava Deus para conseguir resgatar sua força. Sua vontade de potência se volta contra ela mesma que passa a se lamentar amargamente de sua situação de desonra, perda e danos morais. Sem afirmar positivamente a sua vontade de potência, ela pensa que se Deus aprovar o seu plano de traição, não será sua culpa o resultado da vingança contra Matraga: ela tira o peso de sua má-consciência, pois seu castigo será a própria morte. Mas porque ela ainda pensa que está fazendo algo errado? Por que ainda cogita o remorso provindo de seu ato? A única explicação é a de que a sua vontade de potência feminina, ao invés de exercida, estava lhe massacrando os instintos, sempre a culpando pela situação em que se encontrava, e mais ainda agora devido à traição que pretende cometer contra o marido. Se agiu contra a família para ficar com Matraga e suportava tudo que este fazia, era tentando exercer sua vontade de potência feminina. Todavia, desde que não conseguiu mais tê-lo sob o seu domínio, não tinha mais prazer algum em permanecer ao seu lado; sua vaidade não lhe permitia suportar a ausência do poder da sedução, da volúpia, do desejo do marido pelos seus encantos de mulher.

O que ocorre é que ela nunca o amou de verdade, pois quem ama é capaz de sacrificar a sua própria honra e vaidade pelo amado. Se houve um momento em que fora totalmente devota a ele, é porque Matraga apenas direcionava o seu desejo para com ela. Porém, na medida em que se voltou para outras mulheres, ela se sentiu rebaixada em sua vaidade feminina, em sua vontade de poder sobre o marido, concatenando uma traição contra ele para que pudesse reaver a sua força, a qual fora desprezada pelo, agora, mulherengo protagonista. Há até de se perguntar por que Matraga se voltou para uma vida desregrada no âmbito sexual, se no começo ele era tão apaixonado pela mulher, tendo enfrentado muitos perigos para tê-la — não seria também para exercer a sua vontade de potência sobre todos os familiares da mulher, e em seguida sobre as mulheres em geral? Não obstante, em que se tornara a sua esposa para que fosse desmerecida em seu sentimento pelo marido?

No momento não há necessidade de um aprofundamento da discussão, mas vale salientar que Nietzsche afirma que “não temer o mais *indigno* também pode ser grandeza de alma” (NIETZSCHE, 2006, p. 96), coisa que a mulher não fora capaz de fazer naquela

situação, pois, preferiu, devido à vaidade, a vergonha e a desonra trair o marido e executar uma vingança contra aquele que dava todo o conforto para ela, muito embora não desse aquilo que as mulheres mais prezam: o amor (ou seria a submissão completa ao seu encanto?).

Observa-se, todavia, que não se está aqui defendendo esse ou aquele modo de comportamento — até mesmo porque se trata de uma análise além do bem e do mal, ou seja, não há um personagem que seja detentor da razão, mas há sim um confronto entre forças. Não se está analisando o caráter dos personagens, mas a origem e os efeitos do desenvolvimento das forças em conflito. O que há é, tão somente, a reafirmação da vontade de potência como origem das ações em curso no conto, as quais são marcadas por vinganças, castigo, ressentimento e má-consciência. Quanto a inclusão da figura divina no que diz respeito ao caráter feminino de Dona Dionóra, por hora basta essa pequena citação nesse contexto vivido por ela. Na próxima fase de Matraga, se abordará o elemento religioso na discussão aqui já iniciada.

Sendo ou não culpado pela traição da mulher, analisando a narração do conto, há muitos que foram desfeiteados por Matraga e que esperam um momento de vingança. Todavia, até então, ele não teve o seu castigo concretizado — talvez por não ter má consciência sobre si mesmo e achar que as suas ações estavam de acordo com a sua ideologia livre enquanto força que se propaga através de sua vontade enquanto *hybris*. Mas, a Vida é como uma série de composições que se entoa para a formação da sinfonia completa regida pelo Ser, a qual se une a uma universal, que, por sua vez, é regida pelas forças motoras da totalidade em consonância com a natureza em si. Dependendo de tais composições a sinfonia pode ser “X”, “Y” ou “Z”. Tudo acontece de acordo com o que se cria para si mesmo e para os ouvintes. As composições são um retrato de uma sinfonia que ainda está inacabada, porém que já ressoa através das execuções do compositor. Se o compositor tem noção da dissonância das notas entoadas, fará algo para retratar a ordem delas, no afã de sintonizar e sincronizar sua sinfonia de acordo com a totalidade.

No caso de um destoamento completo, no qual não há uma percepção auditiva daquele que a executa, cabe às forças naturais da totalidade, a qual requerem o cumprimento da sinfonia sempre em maior grau de satisfação e júbilo universal, demonstrarem de alguma forma a dissonância deste seu membro integrante. Quando o membro não tem consciência de sua desafinação, pode ser mais cruel e mais árdua a lição, podendo haver um grande tempo para a sua restituição. Destarte, o desafinado deverá sofrer as conseqüências, pois terá que se esforçar bastante para recompor sua sinfonia e encaixá-la à melodia universal. Todavia, isto não significa que terá que se ressentir devido ao fato de não haver agradado ao seu público e

por lhe ter sido imposto um exercício de aprimoramento ou por haver a necessidade de ser afinado e sincronizado com o andamento das forças da totalidade sinfônica. Ao invés, poderá, em sua desafinação, se enquadrar perfeitamente à melodia universal, bastando, para tanto, ter consciência da dissonância e buscar se reorganizar de acordo com as suas possibilidades e vontade. Nem tão pouco, significa que deva desistir da lição extra recebida para seu aprimoramento, impostas pelas forças universais, retroagindo sua sinfonia em um adágio interminável. Mas poderá torná-la uma desafinada mistura entre um *allegro* e o adágio em um virtuosismo alegre e cadente que pretende criar uma sinfonia ainda não entoada e em consonância com a totalidade: é isso que pretende a vontade de potência em sua força criativa e em compasso com a vontade universal e as forças motoras diversas.

Feita essa exemplificação da qualidade positiva da perpetração das forças em conflito, isto significa que Augusto Matraga era como um dissonante social, o qual não tinha consciência de sua dissonância, cuja medida métrica era: não ter medida nenhuma; em um descompasso desajeitado, entoava sua composição totalmente fora da sinfonia universal. Mas, como foi observado, as forças motoras da totalidade demoram a fazer a justiça poética. Certas vezes parece que estão auxiliando o desatino do outro, mas, cedo ou tarde, vêm de encontro ao seu membro destoante para lhe ensinar a medida adequada. Augusto Matraga já havia composto várias dissonâncias, de modo que não caberia mais figurar como membro da orquestra universal. E a mais destoante composição de sua autoria foi a executada junto a sua família. Se nem com os integrantes do seio familiar havia uma conjunção musical adequada, como poderia se encaixar à totalidade universal sinfônica? Algo deveria acontecer para que tomasse consciência de sua desafinação e tentasse reorganizar, a princípio, seu próprio ouvido inacabado em sua percepção da sinfonia universal, e, por seguinte, sua orquestra pessoal: sua família. Contudo, essa reorganização não ocorre, pelo contrário, ele não dá a mínima importância para eles. Como resultado de sua má-operança pessoal, a qual se estendia junto aos que mais deveria prezar, os integrantes de sua orquestra familiar, eles começam a abandonar os postos que ocupavam em sua orquestra.

No caso de sua mulher, desde que sua honra foi manchada com os desmandos do marido, agüentou as conseqüências em silêncio, chegando até mesmo a fazer promessa para que ao menos ele melhorasse parcialmente, sempre na esperança de que ele voltasse à casa, voltasse a si, ou se submetesse novamente aos seus encantos. Mas, nada adiantava, porque ele sempre afirmava, “eu lá não vou!...” (ROSA, 1988, p. 11), como se não quisesse um encontro com os familiares, ou consigo mesmo em sua casa, em seu Ser. Ela sabia que não merecia tamanho sofrimento e descaso, pois já tinha feito seus sacrifícios quando quis exercer a sua

vontade de potência, desafiando toda a sua família para ficar com o marido. Quando, enfim, aceita a oferta de seu novo pretendente e foge com ele pelos confins do Sertão, afirmando que permanecerá ao seu lado enquanto Deus os proteger, dá-se, então, o primeiro abandono de integrantes da orquestra regida por Matraga, levando consigo também mais uma integrante, a sua filha. Nesse entremeio, a sorte parecia começar a se converter em azar para o protagonista.

Eis que o Recadeiro que acompanhava a mulher do patrão naquele momento da fuga, vai ao encontro de Matraga para lhe dizer “que a casa estava caindo” (ROSA, 1988, p.14).

2.1.7 O castigo de Matraga

Comparando-se a casa com o Ser do personagem, pode-se afirmar que o que tinha sido até aquele momento em que começara a ser abandonado pelos seus familiares, se convertera em uma espécie de início do arruinamento de sua estrutura sólida. A solidez do Matraga bárbaro será tomada por um terremoto, o qual desestruturará o alicerce aparentemente inabalável de sua casa. Na verdade, seu lar existencial nunca foi muito bem cuidado, afinal com o elemento dionisíaco bárbaro estimulado, o Ser não se resguarda em si para ponderar sobre a situação de vida em que se encontra. Ele está solto no mundo para apenas fazer valer sua vontade de potência de acordo com o que acha ser justo. O personagem, quando em casa, não tem o objetivo de ruminar racionalmente a validade de suas ações e criar um mundo de aparência que o resguarda das mazelas existenciais, mas é só para descansar das batalhas confrontadas, para reanimar a vontade de potência por ventura desafiada por outrem. Eis porque o narrador afirma, sobre o estado de Matraga, pouco antes de receber a notícia da fuga da mulher:

Quando chega o dia da casa cair — que, com ou sem terremotos, é um dia de chegada infalível, — o dono pode estar: de dentro, ou de fora. E é a só coisa que um qualquer-um está no poder fazer. Mesmo estando de dentro, mais vale todo vestido e perto da porta da rua. Mas, Nhô Augusto, não: estava deitado na cama — o pior lugar que há para se receber uma surpresa má. (ROSA, 1988, p. 15).

A casa do Ser do personagem, a qual nunca fora zelado pelo seu proprietário (deixada ao sabor do tempo) se viu numa situação de prejuízo decorrente do abandono e traição de um de seus integrantes: a mulher. Augusto Matraga, nunca percebera que tal situação pudesse ocorrer porque, para ele, sua vontade de potência o tornara infalível, incapaz de ser

prejudicado em sua força destruidora. Sua vontade e coragem desmensurada funcionavam como uma garantia de vida que concedia a si mesmo contra os seus desmandos, fazendo-o crer que tudo estava na mais perfeita ordem. Quando há suspeitas de uma desventura possível de ocorrer, o prejudicado já pode antecipar uma saída para o infortúnio, não sofrendo tanto as conseqüências da má-sorte, mas, no caso do personagem, a sua ingênua certeza da excelente disposição dos fatos, deixa-o em uma posição de total alheamento do devir, sendo surpreendido “deitado na cama”, na pior posição em que se pode estar quando na adversidade.

Em uma situação adversa há de se ponderar sobre os pormenores do contexto contrário para se chegar a uma solução que seja mais cabível com a normalidade vigente de uma sociedade laica. Acontece que, além do Estado não estar presente e interferir para preservar a integridade social naquele lugar remoto do interior mineiro, a lei do Sertão estabelece que o mais forte é quem prevalece, sendo essa a ética do mundo sertanejo. Portanto, Matraga, assim que recebe a notícia através do Quim Recadeiro, manda que este convoque os outros capangas para, juntos, irem de encontro da fugitiva e acertar contas com aquele que a levou consigo, fazendo valer, assim, a sua força, sem necessitar da interferência da justiça dos homens, mas de acordo com a ética sertaneja baseada na vingança como único meio de justiça possível.

Entretanto, mais um revés ocorre na tentativa imperativa do personagem porque os capangas, na fala do Recadeiro, tinham dito que

não queriam ficar mais com Nhô Augusto... O Major Concilva tinha justado, um e mais um, os quatro, para seus capangas, pagando bem. [...]. O mais merecido, o cabeça, até mandara dizer, faltando ao respeito: — Fala com Nhô Augusto que sol de cima é dinheiro!... P’ra ele pagar o que está nos devendo... E é mandar por portador calado, que nós não podemos escutar prosa de outro, que seu Major disse que não quer. (ROSA, 1988, p. 15).

Imagine-se, com essa citação, o estado em que se encontrara o personagem que sempre fora mandão e preponente, de repente ser surpreendido por tais contratemplos, não poder exercer a sua vontade de potência, e ainda, ser chacoteado pelos seus subalternos. Se antes nunca fora um sujeito afeito a ações bem pensadas, agora que estava no prejuízo e fora desafiado por inimigos de envergadura, acreditava, mais do que nunca, ser necessário o uso da força para vencê-los.

O fato de haver ou não uma escolta armada, não é empecilho para o seu desejo de guerra: seguirá os seus instintos de animal desafiado, para desferir o último bote contra os seus algozes e resgatar a sua hombridade. Se não há leis estabelecidas por uma ordem social organizada de acordo com uma justiça concebida por uma comunidade que controle a ética jagunça imperante, a qual é a ética do contexto sertanejo dos personagens e, por se garantir

em suas próprias forças que servem de medida para sua justiça pessoal, o personagem não pensa duas vezes e projeta uma vingança contra aqueles que o deixaram no prejuízo. Note-se aqui que, mais uma vez, o sentimento de dano advém da vontade de potência desafiada para, em seguida, ser convertida na busca de uma vingança contra os que o prejudicaram. Não se trata de ressentimento por parte do protagonista, ou devido a uma vaidade ferida que se amesquinha com o ato desonroso. Não se trata essencialmente dessas razões que o fazem se precipitar em sua ira vingativa, mas sim sua força desafiada.

Diante do ocorrido, depois do perdão pedido pelo que vai falar e presenciando a raiva que tomava conta de Matraga, o Recadeiro, por precaução, adverte-o que afirmam pelos arredores que ele, “nunca respeitou filha dos outros nem mulher casada, e mais que é que nem cobra má, que quem vê tem de matar por obrigação [...]. Carece de achar outros companheiros bons, p’ra o senhor não ir sozinho” (ROSA, 1988, p. 16). Perceba-se que o Recadeiro, além de tentar trazer à tona a consciência do personagem, é o seu elo com a opinião pública, a qual já salienta o infortúnio que se aproxima através da comparação do protagonista com uma cobra que precisa ser morta, as forças motrizes do destino trágico já dão sinal de sua chegada intempestiva — o devedor, o causador do dano, de acordo com a opinião pública, é o protagonista. Porém, Augusto Matraga não costuma ser consciente e pensar muito sobre as fatalidades da vida. Outro, de acordo com o narrador, “naqueles dois contratemplos teria percebido a chegada do azar, da unhaca, e passaria umas rodadas sem jogar, fazendo umas férias da vida [...]. Mas Nhô Augusto era couro ainda por curtir...” (ROSA, 1988, p. 16).

“Couro ainda por curtir”, não seria, depois de tudo dito e essa última oração da citação logo acima, a confirmação da projeção em primazia do elemento dionisíaco bárbaro nessa primeira fase do personagem? Se não, como explicar, com a citação do narrador do conto, a descrição de um personagem com seus desmandos, que costumava agir por instinto, para exercer sua vontade de potência? Observe-se a seqüência de acontecimentos em que perde a mulher e a filha, os capangas e estava endividado. Augusto não pondera sobre uma saída adequada para a recomposição dos fatos desfavoráveis, pelo contrário, decide enfrentar sozinho o major da região que lhe tinha tomado os capangas e vai à luta para fazer exercer sua vontade de potência que fora desafiada por todos eles. Trata-se da pura *hybris* que é superelevada devido a sua abundante ânsia por domínio, que o incita em sua atitude impensada que resultara no ato trágico.

Antes do acerto de contas com a mulher e o homem com quem ela fugiu, Matraga decide enfrentar primeiro o major e os capangas, pois, de outro modo, “se deixasse rasto por acertar, perdia a força” (ROSA, 1988, p. 16). Então, montado em seu cavalo, galopou até a

fazenda do major se mordendo de raiva, “já no meio da sua missa, vermelho e feroz” (ROSA, 1988, p. 16) — sem dúvida o couro dele precisava ser curtido, mesmo porque em nenhum momento parou para pensar no motivo pelo qual aquelas coisas estavam acontecendo consigo, mas somente conseguia enxergar a petulância daquela corja que fora capaz de traí-lo, causando-lhe o prejuízo, a desonra e a força diminuída devido à traição deles: o elemento dionisíaco bárbaro está em puro estado de êxtase, e ele é tomado pela alergia dionisíaca nesse momento.

Assim, ao chegar à chácara do major, foi logo partindo para cima dele sem regatear, fazendo o lajedo tinir fogo com as ferraduras do cavalo. Mas, ao chegar próximo de seu inimigo, foi logo impedido pelos vários cacundeiros e pelos capangas, os quais antes o obedeciam, porém, agora, sob o comando do major que se protegia, afastado do combate, “pulavam de cada beirada, e eram só pernas e braços” (ROSA, 1988, p. 17). Augusto Matraga é então dominado por eles, os quais impigem à sua vítima uma surra monumental, a qual, como conseqüência, fez o todo outrora poderoso protagonista se ajoelhar na terra, se submetendo às forças da natureza que agora o castigavam. Não obstante, ainda querendo lutar para se manter ereto, viu entre os cacundeiros e capangas, “o capiauzinho mongo que amava a mulher-atoa Sariema” (ROSA, 1988, p. 17).

O mesmo capiau que foi desfeitoado por Matraga, estava ali participando do castigo impingido àquele que fora seu algoz em suas pretensões de contato amoroso com a rapariga do leilão. Nesse entremeio, Matraga ficou receoso, porque aquele tipo de capiau “é uma raça de homem capaz de guardar o passado em casa, em lugar fresco perto do pote, e ir buscar da rua outras raivas pequenas, tudo para ajuntar à massa-mãe do ódio grande, até chegar o dia de tirar vingança” (ROSA, 1988, p. 17). Matraga deveria, sem dúvida, ficar receoso, porque a vingança guardada dessa forma descrita sempre tem sabor melhor para quem a desfere contra a sua vítima, sendo seus efeitos muito mais prejudiciais.

Muito embora o leitor, como foi o caso do crítico Paulo César Carneiro Lopes, possa pensar que a vingança do capiau foi fruto do amor que se vinga “metamorfoseado em ódio” (LOPES, 1997, p. 48), foi, na verdade, sua retaliação intensificada sobre o protagonista em decorrência do ressentimento devido a sua vontade desintegrada pela de Matraga, fazendo-o agir tão plenamente em crueldade e alegria, sacralizando a sua vingança aparentemente em nome do amor. Dessa forma, não é à toa que os capangas, os quais também foram menosprezados em sua força, pois não foram pagos pelo patrão, e, principalmente, o capiau, eram os que mostravam maior interesse e prazer em ver o castigo sendo concretizado, pois, outrora, não conseguiram exercer seu poder sobre Matraga, fato que pode ser comprovado na

cena em que acendem uma fogueira para a execução do castigo: “os quatro que tinham sido bate-paus de Nhô Augusto mostravam maior entusiasmo, enquanto o capiauzinho sem testa, diligente e contente, ia ajuntar lenha para fazer fogo” (ROSA, 1988, p. 18). Nessa vingança eles participam do que Nietzsche chama de o “direito dos senhores”, e se sentem elevados em sua potência, porque, naquele instante, estão submetendo alguém mais poderoso e rico à vontade deles, participando, assim, da sensação de ser como o senhor poderoso inferiorizando a sua força às suas próprias, e experimentando o prazer íntimo de serem também senhores por um momento. — Não seria o prazer do capiau em castigar, bem como o prazer na vingança, estimulados pela vontade de potência que agora era exercida? Ou seria devido ao amor que foi anteriormente impedido de ser concretizado? Será que a despeito daquela atitude da Sariema em deixá-lo imediatamente pelo seu algoz — fato este que diminui o capiau com relação a Matraga — ele ainda seria capaz de nutrir algum amor por ela que se metamorfoseasse em ódio, precipitando, assim, uma vingança em nome do amor perdido?

Seja como for, como diz o ditado popular anteriormente citado, “a vida escreve certo por linhas tortas”, ou, com uma ligeira modificação: “a vida é escrita certa por linhas tortas”. Assim, o personagem mandão, se vê agora incapacitado, dominado, cruelmente massacrado por um bando de capangas socialmente inferiores a ele. A raiva de Matraga era tremenda por estar sendo, pela primeira vez, vencido em seu desejo de vitória sobre os seus inimigos, pois “urrava, e berrava, e estrebuchava tanto, que a roupa se estraçalhava, e o corpo queria partir-se em dois” (ROSA, 1988, p. 17), no afã de se desvencilhar de seus algozes, mas era prontamente impedido por porretadas. Foi assim que “puxaram e arrastaram Nhô Augusto, pelo atalho do rancho do Barranco, que ficou sendo um caminho de pragas e judiação” (ROSA, 1988, p. 18). Reduzido a praticamente nada o personagem “já vinha quase que só carregado meio nu, todo picado de faca, quebrado de pancadas e enlameado grosso, poeira com sangue” (ROSA, 1988, 18).

Nessa cena grotesca e violenta, vê-se o calvário do personagem, o qual, naquele momento, sofria as conseqüências do retorno vingativo das forças desafiadas, em junção, contra a sua vontade de potência. A vingança vinha através de todos que foram desfeiteados pelo protagonista, através da vontade do todo, em consonância com a força motriz universal do destino trágico, a qual induz todas as outras vontades menores, no afã de propor uma superação de si mesma. Finalmente era chegada a hora de Augusto Matraga tomar consciência de si, de seus desmandos, e como conseqüência disso, poderia se tornar um ressentido, retroagindo sua existência, negando a vida e se tornando um pessimista ou poderia

propor um aprimoramento de sua “dissonância musical” para executar sua sinfonia em consonância com a melodia universal, intensificando a vida.

Cabia agora ao personagem tomar o rumo que conviesse à sua existência. Porém, o que ele fora até aquele presente momento, parecia estar comprometido. Devido ao castigo recebido, seria pouco provável que continuasse a agir da mesma forma bárbara dessa sua primeira fase de vida, extrapolando o admissível em se tratando de relações inter e intrapessoais. Há uma pergunta no conto, a qual representa bem o fim do primeiro ato da composição sinfônico-ontológica de Matraga, o fim de sua fase dionisiaca bárbara, a qual é feita pelo major aos cacundeiros, qual seja se ainda havia Nhô Augusto Esteves, das Pindaíbas e a qual foi prontamente em coro respondida: “não tem não! Tem mais não” (ROSA, 1988, p. 18).

É assinalado, nesse instante, o fim da primeira fase do protagonista e sua carga eminentemente dionisiaca. O resultado dos acontecimentos está por vir. Mas, antes de se saber o rumo pelo qual Augusto Matraga seguirá sua sina existencial, ainda houve uma última cena de violência contra ele que agora será analisada.

2.1.8 O símbolo da comunhão de forças

Matraga foi arrastado até o rancho do Barranco. Os capangas, juntamente com o capiau, os mais entusiasmados preparavam uma fogueira e tinham em mente abrasar um ferro com a marca do gado do major, para com ela queimar o glúteo do personagem e, assim, deixar inscrito o emblema ignominioso do ato ocorrido naquele momento: o antes poderoso protagonista não passaria de um mero objeto de pertença, submetido ao major. O emblema era tal qual um símbolo de “um triângulo inscrito numa circunferência” (ROSA, 1988, p. 18).

Existem muitas especulações sobre a motivação pela qual o autor escolhe esse símbolo como expressão da vitória da vontade do todo contra a vontade de potência do personagem. A mais aceita é a que o seu significado está ligado à religião, em especial o cristianismo, representando a vitória de Deus sobre o prepotente personagem. Walnice Nogueira Galvão, a qual foi a primeira a se deter mais entusiasticamente em defesa desse caráter interpretativo, a saber, a perspectiva religiosa, argumenta que, “o significada é claramente cristão, pois o triângulo é sinal clássico da Santíssima Trindade” (GALVÃO, 1978, p. 44). E mais adiante, “a imagem típica, [...], coloca Matraga sob o signo da Santíssima Trindade” (GALVÃO, 1978, p. 65). Adepta da crítica pelo viés religioso, pelo menos com relação ao conto em questão, Galvão sustenta que o personagem pode ser comparado a Cristo porque, depois do

martírio sofrido, ferrado com o símbolo da Trindade, “a marca da pertença”, “a marca de Deus”¹⁸, vindo a fazer parte do rebanho cristão para salvar a humanidade através do seu ato de desprendimento da vida em função dos oprimidos, o protagonista se enquadraria perfeitamente à figura do redentor, muito embora não tenha agido sob o manto religioso, mas sim através da violência. Afirmar também a autora que a invocação à Santíssima Trindade, no final do conto, faz de Matraga “um testemunho público de partido tomado e uma imitação de Cristo, em que o mártir se submete ao martírio para chegar ao Pai, tal como Cristo o fizera” (GALVÃO, 1978, p. 65).

Se realmente se aceita que a marca sinaliza a pertença do personagem a Deus, e Ele está impondo a Sua propriedade sobre a sua existência, há de se afirmar o quão dionisíaco e nietzscheano é esse Deus. Ao que parece o Todo Poderoso cristão, permite e justifica a violência, fazendo uso dela com requintes de crueldade, não permitindo nenhuma espécie de prejuízo ao seu reinado sob a Terra. Esse Deus que ferra o glúteo do personagem para sempre lhe lembrar que ele é propriedade Sua faz do ato uma advertência violenta e cruel contra aquele que não aceita o Seu comando. Como se sentisse no personagem um descaso para com a Sua força suprema, como se fosse desafiado em Sua vontade de potência reinante, desfere um golpe fatal naquele que fez questão de seguir a vida acreditando apenas em seu próprio poder e força, desafiando até mesmo o Destino, e o seu Pai de direito.

No conto são evidentes a violência e a crueldade, as quais são justificadas em nome de Deus. O Todo Poderoso é usado para as mais diversas vontades pessoais. No começo do conto há o comércio de mulheres, sob os auspícios religiosos, “o leilão é de santo” (ROSA, 1988, p. 8); muitos jagunços, antes de um ato violento, costumam fazer o sinal da Trindade, mesmo Matraga ao passar em frente de uma igreja costumava fazê-lo, muito embora fosse um hábito adquirido devido à criação da avó; e mesmo no ato desumano cometido contra o personagem, a tortura pela qual fora submetido, é lavrada em nome de Deus, pois assim que Matraga é dado como morto, um dos malfeitores afirma, “arma a cruz aqui mesmo, Orósio, para de noite ele não vir puxar teus pés” (ROSA, 1988, p. 19).

Esta cena é a materialização perfeita da violência justificada em nome de Deus. Na medida em que o ato cruel foi concluído, eles se sentem como instrumentos Dele na imposição do martírio contra o personagem. Por isso fazem questão de armar uma cruz, símbolo divino-cristão, para ratificar a execução do castigo sob o consentimento de Deus. Ora, se acreditam que uma divindade auxiliava tais crueldades, era porque o viam assim como

¹⁸ Termos retirados de *Matraga: a sua marca*, de Walnice Nogueira Galvão.

a eles, suas imagens e semelhanças, um Ser cruel, que fazia justiça através do uso da violência com requintes de maldade. E, veja-se ainda que, quando afirmam que a armação da cruz prevenirá o reaparecimento do morto na figura de um fantasma a tirar-lhes o sono, querem dizer que ao colocarem a cruz, fazendo a vontade de Deus, não há motivo para medo devido ao ato cruel cometido contra a vida humana. Todavia, do que realmente são prevenidos não é da figura do morto em si, como pensam, mas do efeito do ressentimento e remorso, o verdadeiro fantasma metafísico, o qual poderia perturba-lhes o sono devido ao ato desumano, já que se culpariam pelo assassinato e os enfraqueceria enquanto matadores. Ou seja, Deus garante até a consciência limpa, apesar da sujeira banhada a sangue, suor e poeira. Será que esse Deus é cristão ou dionisíaco?

Considerando a ideologia cristã contida no livro sagrado, e a doutrina de não-violência, o Deus inspirador de tais diretrizes, parece não seguir o que Ele mesmo incitou em sua santíssima bondade e misericórdia através de sua palavra sagrada, o que, de fato, pode ser comprovado no conto, não sendo nenhuma injúria contra o Seu nome se fazer a comparação Dele com Dionísio, mas apenas uma constatação. Todavia, a comparação de Cristo ao ser mais violento do conto, perfaz uma blasfêmia contra a figura de Seu filho, o propagador do Evangelho — pelo menos é o que consideraria um cristão fervoroso e o próprio Jesus.

A propósito da comparação de Matraga com Jesus, o qual foi um exemplo de um homem pacifista, tal atitude pode trazer certos problemas conceituais devido à natureza eminentemente brutal do protagonista. Decerto que é salutar a comparação de personagens díspares para reforçar uma leitura que se propõe inovadora devido ao seu caráter imaginativo original. Mas, a imaginação deve estar presente, porém resguardados certos cuidados para que a comparação não degenere em um sonho apolíneo, no qual o sonhador permanece absorto diante aquilo que “quer” enxergar, criando um mundo para justificar a sua própria vontade.

Se com esta dissertação, se deixasse levar pela imaginação desenfreada, poder-se-ia comparar o castigo imposto a Matraga, como a picada da tarântula, da qual se encontra referência no Zaratustra nietzscheano. Afirma o filósofo, através de seu personagem, que revelou o esconderijo e descobriu a essência de uma certa teia de aranha, a qual, por ser muito frágil, tremeu ao seu simples toque. Todavia, aquele que não tem os olhos bem abertos, não consegue tocá-la e destroçá-la, mas se deixa aprisionar pela teia. Eis então que surge a tarântula, a qual no “escuro lombo negreja a característica marca triangular” (NIETZSCHE, 2005, p. 85), em cuja alma *aninha-se a vingança*¹⁹ no intuito de dá o bote na vítima que

¹⁹ O termo em itálico é usado pelo tradutor de Nietzsche, Alex Marins.

ingenuamente é presa pela armadilha. Não obstante, tendo sido revelado o esconderijo da traíçoeira aranha e destrocada a sua teia, a qual é usada para capturar os que estão em fuga da vida, se volta enraivecida aos seus inimigos, que são contra o envenenamento do sangue e a vida reclusa em buracos, e numa atitude sagaz, não usa mais somente a teia, mas uma armadilha diferenciada que pretende, a partir de sua inveja natural de aranha ferida, incitá-los a uma vontade de *igualdade* entre todos. A partir dessa sua vontade mesquinha mascarada e renovada, pretende transformar os seus opositores também em tarântulas, um grande rebanho de aranhas a gritarem juntas, em uníssono, contra os que lhes são superiores em poder e os únicos capazes de eclodir suas pretensões de domínio. Assim, pretendem transformar suas vítimas em seres invejosos sob o pretenso benigno respaldo da criação de um sentimento de “justiça” por estarem promovendo a tal igualdade. “Estas aranhas venenosas falam a favor da vida, apesar de estarem acaçapadas nas suas cavernas e afastadas da vida: porque assim querem prejudicar” (NIETZSCHE, 2005, p. 86).

Ora, de tal trecho que descreve a aranha como um ser que possui um triângulo em seu lombo, e que pretende tornar o homem igual entre iguais, confinado ao “rebanho” das tarântulas, não se pode inferir que Guimarães Rosa, ao usar o mesmo símbolo como marca ignominiosa imposta ao protagonista, está se unindo a Nietzsche e fazendo alusão à religião como ideologia que aprisiona o homem e o enfraquece? Na medida em que o personagem foi “picado” pelo “ferrão” da aranha, a qual lhe deixou a marca triangular inscrita em seu glúteo, não estaria o antes poderoso Matraga sendo arrebanhado pela religião cristã (a armadilha da aranha)? Capturado pela tarântula cristã que invejava o poder abundante do personagem e desejava normatizá-lo à sua aracniedade?

Não obstante, com exceção da relação de Jesus com o personagem, a primeira comparação feita pela autora faz sentido e é provável que tenha havido a motivação que defende, ou seja, que o símbolo foi criado para denominar a Santíssima Trindade e a pertença do personagem a Deus. Porém, Guimarães Rosa em sua sagacidade criativa, deixa entreaberta outra possibilidade de leitura, a qual sinaliza para a essência ontológica do personagem. As interpretações que giram em torno da religião, levam em consideração apenas os aspectos mais superficiais da construção do personagem, não levando em conta que há uma outra leitura que aponta para a sua ideologia inconsciente, através da qual uma nova aparência é revelada. Nesse sentido, acredita-se haver uma interpretação mais apropriada para o símbolo marcado no glúteo de Matraga que seja mais condizente com a realidade violenta representada no conto e que descreve melhor os seus requerimentos metafísicos.

Em concordância com o que se propõe nessa dissertação e o que se observa através da leitura de AHVAM, a saber, que o símbolo ignominioso não é apenas cristão, mas uma espécie de Santíssima Trindade nietzscheana, na medida em que o triângulo (equilátero) tem os lados com a mesma medida, representando uma figura geométrica perfeita (o ser humano em perfeita harmonia entre os elementos apolíneo e dionisíaco), cujos dois extremos representam, respectivamente, um dos deuses gregos em sua vontade de potência: Apolo e Dionísio; e que o terceiro extremo é a junção dos dois em equilíbrio de forças (AD). Já o círculo pode ser compreendido como o universo, ou a eternidade que o circunda, não havendo nem princípio, nem meio, nem fim. É a força motriz (FM) universal do destino trágico que desde sempre envolve o personagem em sua busca da triangulação existencial perfeita, baseada na passagem de cada uma de suas fases, até o momento da união dos Deuses, quando, dado o equilíbrio, o personagem atinge o seu ponto máximo de intensificação da vida. Há uma abundância voluptuosa da alegria de se estar posto no mundo com um ideal a ser cumprido, para, assim, realizar-se uma combinação do triângulo e do círculo em uma comunhão de forças que se compatibilizam e deságuam no destino trágico. Portanto, se sugere que o emblema representa a força motriz que predestina o Ser à procura do equilíbrio, da sua plenitude existencial, para finalmente alcançar o gozo da existência através do destino trágico. Veja-se o diagrama abaixo, o qual ilustra a descrição feita sobre a interpretação nietzscheana do emblema:

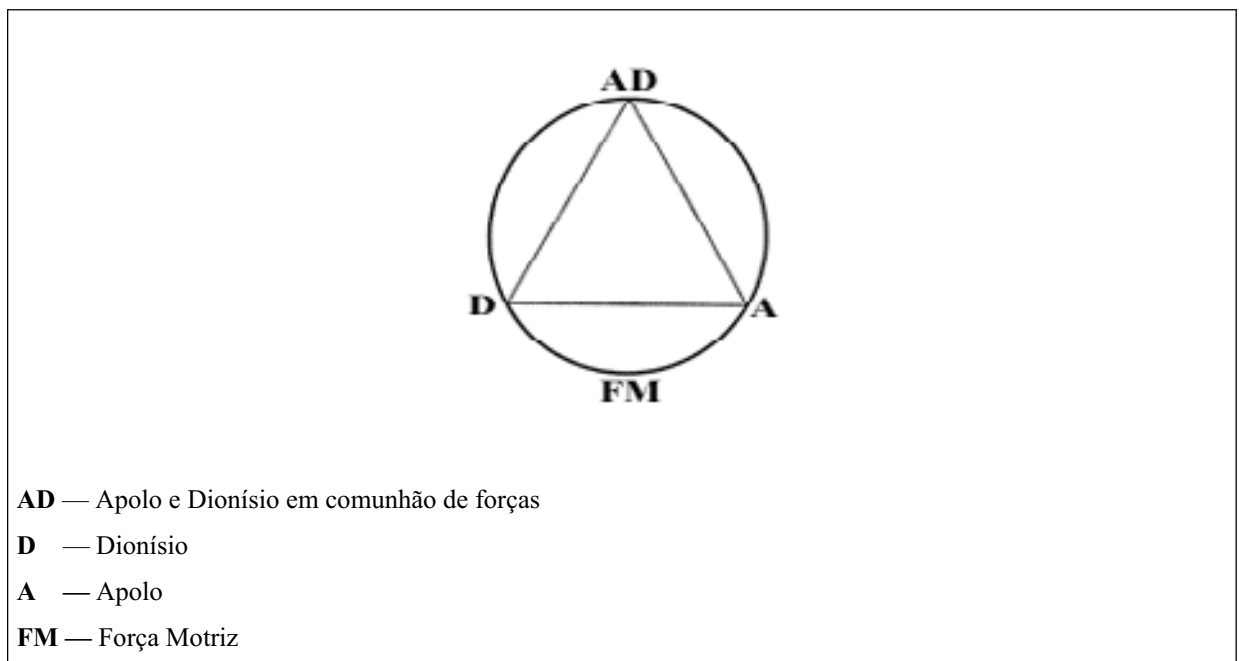


Diagrama 1 — A marca de Matraga

Enfim, apesar de a marca apontar para a necessidade da superação de si, o personagem quando a concebia como ignominiosa — e não podia ser de outra forma — lembrava-se da humilhação sofrida, fazendo-o compreender o símbolo como agente da lembrança de sua derrota, da desonra, da desventura, as quais se abatiam sobre ele, além de representar o enfraquecimento de suas forças. Por enquanto ele não concebia a situação como algo que realmente tivesse merecido devido aos seus atos: se comprou a Sariema como se comprado, agora era ferrado feito gado comprado; se impediu a Sariema de fugir com o capiau, viu sua mulher abandoná-lo com outro homem; se surrou o capiau, foi surrado por esse — se com ferro feriu, com ferro foi ferido. Todavia, concebia sua desdita como sendo uma imposição dos fracos contra a sua vontade de potência. Sua derrota naquelas condições, violentado e humilhado pela cravação da marca de pertença, significava uma desonra inimaginável, a qual não merecia ser-lhe impingida. Morrer daquela forma seria por demais humilhante para alguém de sua envergadura.

É devido a tanto que, resgatando as últimas forças dos seus mais íntimos instintos de animal, “viveu-se, com um berro e um salto, medonhos [...]. Ele alcançara a borda do barranco e pulara no espaço” (ROSA, 1988, p. 19). Pulou no espaço, no nada de onde veio. “O corpo rolou, lá embaixo, nas moitas, se sumindo” (ROSA, 1988, p. 19): o animal bárbaro fora se esconder nas moitas, na selva, que é o seu lar, sumindo em meio às trevas. Todavia, não morre. Escapa da morte que a opinião pública já pronunciava. Sua vontade de potência, mesmo naquela situação precária de submissão aos capangas, o faz se lançar no vazio, buscando continuar vivo para, um dia, recompor seu alforje de guerreiro. Por hora, ele será apresentado como um ser perdido devido às fatalidades da vida, o qual em meio aos acontecimentos se submeterá a uma reorganização ontológica em um *modus vivendis* mais potente ainda, até o momento do destino trágico ser alcançado.

3 O APOLÍNEO CULPABILIZADO: O SEGUNDO MATRAGA

Como já foi frisado, o elemento apolíneo é responsável pelo princípio de individuação, a tomada da consciência de si. Atemorizado com a realidade adversa, o Ser sente a necessidade de se voltar para si e redimensionar a sua instabilidade existencial. Cria, então, uma ilusão baseada na beleza para justificar a sua existência, facilitando a sua estada terrestre, e impedindo que o seu mundo ecloda diante os fatos adversos. Foi assim que os antigos gregos criaram os deuses do Olímpio para divinizar os seus atos e restabelecer uma dignidade à disposição dos fatos recorrentes em sua existência, exaltando o sofrimento como imprescindível para o desenvolvimento humano e o júbilo existencial. Todavia, além de não remeterem tais deuses a um mundo ulterior, com a divinação houve uma atitude ativa diante da vida, uma valorização e intensificação da vida.

A religião cristã também oferece um Deus, o qual é detentor da verdade em-si, e que trás consigo o meio pelo qual o homem pode ser salvo da vida instável em que é lançado. Através da crença somente Nele, a fé inabalável em Sua força e misericórdia, e o arrependimento dos desmandos, bem como um comportamento regrado pela humildade e compaixão pelo próximo, é possível almejar a redenção dos pecados cometidos em vida e ir de encontro a uma outra, não aqui na Terra, mas no além-mundo, o qual oferece a perfeição

existencial, a proteção contra todas as adversidades imagináveis. Nesse caso, o sofrimento não se torna imprescindível ao Ser, mas se converte no seu meio de indisposição existencial do qual tentará fugir a partir do consentimento divino, da intervenção de Deus e não através de sua própria força ativa.

De antemão se sabe que o personagem, Augusto Matraga, através do castigo recebido, virá a aceitar a religião cristã e buscar uma redenção de seus pecados, pretendendo com isso uma vida no além, ao lado de Deus. Assim, o antes poderoso guerreiro Matraga, de ações ativas perante a vida, será convertido em praticamente um santo devido à sua nova maneira de viver, baseada na religião, aparentemente retroagindo a sua existência. Esse fato no conto significa que, na segunda fase de vida de Matraga, o dionisíaco será vencido pelo apolíneo, sugerindo uma visão ascética que faz o personagem se individualizar e procurar substituir o seu caráter cruel por um misericordioso. Deste fato, pode-se inferir que o conto representa com perfeição a filosofia de Nietzsche, quando este pondera sobre a moral escrava (a cristã) se apossando do senhor nobre, a saber, o protagonista, tirando-lhe as armas para que se transforme em um animal domesticado.

Acontece que algo que não era previsto na natureza ocorre com essa vitória do apolíneo. Ao invés de uma intensificação da vida com a consciência de si, a qual é suscitada com a ação apolínea, promovendo um desenvolvimento do Ser, o qual buscará um balanceamento entre os elementos em jogo, para criar algo novo: a visão dionisíaca; o que ocorre é que o elemento apolíneo age contra o Ser, ataca a própria estrutura humana, a sua natureza ontológica, fazendo daqueles que são os poderosos guerreiros bárbaros, inanes animais presos à moral religiosa, a qual os mantém dessa forma por querer a identificação complacente deles, não com a força, a crueldade a abundância de volúpia e alegria, as quais emergiam de seu estado dionisíaco, mas o sofrimento conformista, a humildade, a compaixão e a misericórdia para tudo que seja defeituoso, fraco, pobre sem vida plena. A crueldade que o homem jorrava para fora de si em uma atitude ativa, se volta contra ele mesmo para que seja domado, suas forças são negatizadas, enfraquecendo-o, convertendo a sua vontade positiva em negativa.

Para se entender melhor o que foi dito, para se perceber a filosofia nietzscheana sendo materializada no conto, e, principalmente, para se compreender melhor a natureza estética da construção do personagem, uma breve incursão na *Genealogia da moral* se faz necessária.

3.1 CONCEITOS DO *GENEALOGIA DA MORAL* APLICADOS AO CONTO

Nietzsche investiga esse tema a respeito da forma com que o homem quebra as barreiras da não-existência, para não-ser ou ser algo que existe, da seguinte forma. Questionando-se sobre como se produz um animal capaz de fazer *promessas*, investiga a controvérsia maneira pela qual o próprio homem quis sua *domesticação* para poder viver em comunidade. Escavando as masmorras da origem dessa vontade de domesticação, afirma o filósofo que há certos homens que desenvolvem um sistema *inibidor ativo de ordem psíquica*²⁰, o qual promove sentimentos positivos como a felicidade, a jovialidade e o orgulho, pois é necessário inibir certos estados adversos para poder se manter a força em plenitude e não receosa com os fatos da vida. Tal sistema é o *esquecimento*.

Por outro lado há uma *faculdade oposta*: a *memória*, que, em certos casos, o auxilia em determinadas situações em que não devem ser esquecidas (nos casos em que se promete algo e que se deve manter a palavra). Nietzsche enfatiza, porém, que o que deve ser lembrado, não é advindo de um “*não poder se livrar*” da memória que o perturba, mas um “*não querer se livrar*” dela para se conseguir cumprir o prometido, ou seja, é um ativo não querer. Isto se torna a *memória da vontade*. Quem promete deve responder por si. Daí nasce a noção de *responsabilidade*, a qual pretende torná-lo confiável, capaz de cumprir o prometido. Como consequência dessa responsabilidade, o homem é concebido como igual entre iguais, uniforme, pronto para poder responder pelo que promete. Devido a tal autêntico trabalho do homem sobre si próprio, e o auxílio da *moralidade do costume* e a *camisa de força social*, ele foi tornado confiável por dever ser responsável por suas atitudes.

Todavia, há um certo tipo de homem que não se enquadra bem ao estereótipo uniformizado, o qual a comunidade pretende criar. Trata-se de um indivíduo soberano, *supramoral*, de vontade própria, que, apesar de ser o mais capacitado para cumprir suas promessas, não se integra à equalização social, porque há nele uma verdadeira consciência, de poder e liberdade, um *olhar mais livre*, que o torna senhor do livre-arbítrio, capaz de dominar as circunstâncias e a natureza, bem como todas as criaturas mais pobres de vontade. Decerto, tais conquistas da vida em comunidade são bem vindas, pois ele aceita a responsabilidade e busca a concretização de sua vontade levando em consideração os obstáculos, porém sempre com muito orgulho por ter noção de seu poder, do domínio de si mesmo: esse homem diz *Sim a si mesmo* em uma atitude sempre ativa. Essa responsabilidade, esse poder supremo que experimenta com o advento da normalização da trama existencial em comunidade, “desce

²⁰ Os termos em itálico são de Nietzsche, conforme tradução de Paulo César de Souza, e se encontram em *Genealogia da moral*. Decidiu-se não colocar cada uma das referências por haver várias menções de sua

nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante” (NIETZSCHE, 1998, p. 50), o qual em seguida passará a ser chamado de sua *consciência* — se com essa descrição do ser supramoral, o leitor o compara com o protagonista do conto, não se faz aqui objeções.

Destarte, como produzir a memória neste tipo de indivíduo que desenvolveu a capacidade de esquecer para o bem de sua fortaleza ontológica e que tem tal sentimento de liberdade e poder dentro de si? A resposta é cruel — como se deve esperar da humanidade: causar-lhe a dor: “*causar dor* fica na memória” (NIETZSCHE, 1998, p. 50). A memória é construída através da dor causada pelo castigo. Martírios, sofrimento, torturas, muito sangue teve de ser derramado para impor ao homem as regras do convívio em comunidade, que instituisse seu caráter de uniformidade comportamental. Nesse sentido, a religião também se enquadra na resposta cruel dada pela humanidade, já que, além de apoiar o seu desenvolvimento interacional enquanto vontade comunitária, também faz questão de impor a sua ideologia através de muita crueldade cometida contra os que não aceitavam os seus paradigmas. O modo de vida religioso é uma maneira comportamental que pretende se impor sobre todas as outras, e, para tanto, deveria, da mesma forma em que nas relações sociais instituídas pela comunidade, fazer uso do castigo, para, assim, ser gravada na memória humana, se tornar *inesquecível* — se, com o que foi dito, o leitor materializa o castigo impingido ao protagonista e a sua memória constituída, a responsabilidade sendo chamada a si, bem como a promessa que vem a fazer através do instinto de domínio, e o modo de vida ascético que passa a seguir, não se faz aqui objeções.

Conforme o que foi afirmado sobre as relações sociais sendo impostas para se viver “melhor”, na medida em que o homem foi se organizando enquanto comunidade, experimentando a hierarquização das forças, das vontades diversas, das classes sociais, dos anseios alheios, da ponderação sobre as causas e seus efeitos, a finalidade de algo, foi, então, sendo responsabilizado pelos atos cometidos em razão de sua vontade. No afã de um convívio pacífico, no qual a humanidade como um todo pudesse se desenvolver plena e se alastrar pelos quatro cantos do mundo, era necessário torná-los confiáveis e responsáveis pelas suas atitudes. Esse processo pode ser entendido como um chamado à consciência, lembrando-os de suas responsabilidades enquanto integrantes de uma comunidade que quer fazer valer a vontade de potência do todo. Assim, são criadas as leis, a justiça e a moral, assim são estabelecidos juízos sobre tudo, em busca de uma realidade perfeita baseada na igualdade de

terminologia no texto aqui construído, o que travaria a leitura. Todavia, para as citações que possuem uma linha ou mais estão indicadas detalhadamente as suas referências.

direitos e em uma verdade essencial. Aí o homem se racionaliza, tenta fugir de atividades mais instintivas, as quais nem sempre estão de acordo com a moral e os juízos que criam para si.

Contra as ações que não se enquadram nos estereótipos da moral, na camisa de força social de convívio mútuo harmônico, o castigo é instituído para lembrar-lhe de que deve seguir às normas estabelecidas. Com o castigo a humanidade se tornou reflexiva e passou a ponderar se deveria ou não fazer determinada coisa. A partir disso, seriam necessários alguns “Não” para se poder conviver, ou até viver na comunidade. Desses *não quero* se faz uma promessa, com a finalidade de se viver em harmonia. Das promessas empenhadas, a memória é instituída e finalmente se chega à *razão*. Para impor esse mecanismo de integração social muito sangue teve de ser derramado. Para se chegar no patamar social em que o homem se encontra, muitos, inclusive inocentes, tiveram de ser sacrificados para se instituir uma realidade social que gratificasse a existência humana e lhe propusesse a paz e a harmonia: “quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’” (NIETZSCHE, 1998, p. 52).

Eis então que decorrente desse desenvolvimento do convívio social harmônico, do advento do Estado laico instituído, surgem coisas sombrias como a *vingança*, o *ressentimento*, a *consciência da culpa*, a *má-consciência*. E, como foi dito, tais coisas sombrias surgiram dessa necessidade crescente de um convívio “sadio” entre os homens. Porém, foi de um conceito, aliás, bem materialista, que tudo isso se desenvolveu: o conceito de dívida, e o castigo como pagamento pelo não cumprimento da promessa empenhada. Antes de serem estabelecidas as regras morais de conduta, mesmo antes, quando, na liberdade total do ser humano, o castigo já era aplicado como meio de reparação para danos causados. Foi dessa atitude inerente ao homem que mais tarde foi concebido o “sentimento de justiça, segundo o qual ‘o criminoso merece castigo porque podia ter agido de outro modo’” (NIETZSCHE, 1998, p. 53). Note-se que dessa máxima jurídica, se pressupõe que há um culpado por não se ter agido de uma forma correta, ou melhor, por não se ter obedecido às normas da comunidade, ele passa a ser culpabilizado, reconhecido como criminoso, marginal. Porém, antes do sentimento de justiça valorizar a atitude do marginal, no sentido de querer mudar o modo pelo qual age para integrá-lo à comunidade, o castigo era utilizado de uma forma diferenciada, ou seja, não se pretendia culpabilizar aquele que não cumpriu a promessa, mas fundamentalmente reparar o dano causado. Devido à raiva pelo prejuízo, se castigava quem estava em débito através de qualquer ordem dolosa para que lembrasse que as promessas devem ser cumpridas, assim como os pais fazem com seus filhos, porém, respeitando-se

alguns limites. Era por isso que o castigo, antes, pretendia promover uma compensação pelo dano causado do que ser um meio de tornar o infrator culpado pelo prejuízo causado.

Seja em quaisquer dos casos, o dano poderia ser compensado através da dor. É dessa maneira que Nietzsche faz uma equivalência entre *dano* e *dor*. O dano só é assim considerado e concebido quando há alguém que está na posição de cobrar pelo prejuízo que tenha sido causado por outro. Ou seja, primeiramente, tal equivalência se dava nas relações de comércio de todo o tipo, através das quais se concebiam as avaliações da tramitação mercadológica, instituindo-se vendedores e compradores, credores e devedores no ato da negociação empenhada. Assim, na restituição do dano causado, há o convite à *crueldade* proporcionado com a vingança, a propagação de ações dolosas (o castigo) que seja equivalente a eventualidade do prejuízo causado, que por sua vez deságuam na culpa, no ressentimento, na má-consciência. A lógica dessa mecanização está em substituir o dano por uma vantagem de qualquer tipo, seja uma compensação monetária, mas também física (fazer o outro sofrer), amorosa (trair o companheiro) ou psicológica (lhe impor a culpa, a má consciência) ou ainda metafísica (esperar a compensação pelo castigo de Deus).

Decerto que há muitas outras, muitas das quais estão nos porões da sociedade, escondidas pelo fato de não serem aceitas pela moral vigente. Mas, o que se quer dizer, é que o homem busca uma satisfação pessoal pelo dano que lhe foi causado utilizando a forma que melhor lhe satisfizer — fato que faz parte da natureza humana. E a partir dessas avaliações um tanto quanto, de início, materialistas, um homem se via superior ou inferior ao outro, houve a necessidade do confronto de forças para fazer valer determinada vontade de potência em cada atitude tomada. Há sempre uma vontade implícita em cada ato humano, seja comercial ou não, o que o faz aumentar o seu poder de avaliar, suspeitar e culpabilizar o próximo em cada situação quando a sua própria vontade de potência está em jogo.

Na verdade, a crueldade como característica do homem, desde sempre figurou no imaginário humano. O *fazer-sofrer* sempre fora uma atividade festejada pela humanidade. Uma espécie do que Nietzsche chama de *maldade desinteressada*, sempre fora sinônimo de festejo, de alegria pela celebração do vaticínio da liberdade existencial sobre o sofrimento pessimista. Não obstante, o animal domesticado pode achar que é exatamente essa crueldade que o fazia inferior, ignorante e bruto, sem capacidade cognitiva. Mas o que é ser inferior? Baseado em que e sob que perspectiva se é melhor ou pior? Não vem ao caso se discutir tal assunto. Mas o que Nietzsche deixa claro é que com a moral instituída por uma comunidade, o homem passa a se envergonhar de seus instintos, se recolhendo em uma placidez de fachada, a qual quer resguardar uma beatitude que, em suma, não existe, ou, em outro caso,

vagam nauseabundos asfixiados pelo sofrimento que é a existência vivida sem por em prática o que eles tanto desprezam, porém, que seria a salvação para o seu pessimismo: os seus instintos cruéis.

Todavia, desse maior poder avaliativo e suspeito do bicho homem, se cria um mundo moral, o qual pretende “preservá-lo” de suas vontades implícitas e fazer valer, não somente a paz de espírito, mas o ganho monetário. Outra motivação fundamental é de lhe por um cabresto, domesticá-lo, torná-lo um ser inofensivo, escravo da força imperante que pretende promover a manutenção de seus valores e juízos. Acontece que, como conseqüência, o homem antes ativo e instintivo, aquele que não se culpa pelos seus atos, mas avalia a situação como perda ou ganho de forças, se volta contra si mesmo, vindo a desvalorizar a sua própria vida. Afirma Nietzsche que na época em que o homem não tinha consciência da culpa impetrada sobre sua consciência e a camisa de força social, havia mais contentamento e alegria, e mesmo prazer na crueldade — a qual, por sinal, ainda persiste, só que está escondida nos calabouços do Ser que se culpa e quer a aceitação da comunidade. Diz o filósofo que fazer-sofrer era “um encanto de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida*” (NIETZSCHE, 1998, p. 57) — não foi à toa que o prazer experimentado pelo capiau e os capangas é tão evidente quando posta em prática a crueldade deles. O fazer-sofrer se tornará, mais adiante, um chamariz à vida, o renascer de uma nova realidade tanto para o personagem como para o povoado que por ele é salvo. Se hoje se culpa o sofrimento pela insatisfação existencial, antes ele era concebido como um bálsamo para a vida. O mais revoltante para Nietzsche, não é o *sofrimento em si*, mas a sua *falta de sentido*.

Para justificar o sofrimento, os gregos, por exemplo, criaram os deuses. Com tal invenção, “a vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar o seu ‘mal’” (NIETZSCHE, 1998, p. 58). Sendo tais divindades portadoras de características demasiadamente humanas, acreditava-se que se deixavam levar pelos espetáculos de crueldade ocorridos com os gregos, por não dispensarem a cena de horror com muita dor e sofrimento protagonizado por aquele povo jovial, alegre e cruel: “é justificado todo mal cuja visão distrai um deus” (NIETZSCHE, 1998, p. 58) — se, em tal descrição da deificação grega, o leitor enxerga alguma semelhança entre a realidade deles e a dos jagunços quando nos trâmites do castigo sobre Matraga auspiciados pelo Deus que criam, não se faz aqui nenhuma objeção.

3.1.1 A organização das vontades de potência e da força motriz na vida ativa e retroativa

Eis agora, que já se pode perceber duas espécies de atitude perante a vida: uma *ativa* e outra *reativa*. Na medida em que se discutiu sobre o ser que diz sim a si mesmo; que tem um olho mais livre; que não alimenta culpa e rancores; que costuma esquecer os contratempos para não se corroer e envenenar pelo infortúnio, mas que sabe guardar na memória algo que não deve ser esquecido; que cumpre as promessas empenhadas; que possui o livre-arbítrio para decidir o seu destino; que demonstra força e atua positivamente através de seus instintos de domínio; tem-se, então, o ser que age ativamente sobre a vida. Por outro lado, também se mencionou aquele que inverte a ordem do ser ativo para domesticá-lo e proporcionar-lhe uma vida “sadia” em comunidade. Doravante tal ser atua mais em uma ação retroativa, a qual busca a domesticação dos instintos, que por sua vez se voltam contra si, fazendo com que ele diga não a si mesmo; que se consuma pelo sofrimento causado pelos infortúnios, alimentando o ressentimento, a vontade de vingança, a inveja, o despeito, o egoísmo, enfim, o envenenamento a partir da sua supressão de forças; é também aquele que se culpa, e quer que todos os outros se culpem; é o ressentido, proprietário da má-consciência retroativa; o que almeja o castigo contra os que agem ativamente para converte-lhe ao seu modo retroativo.

Observe-se que há dois modos de vida, dentre os quais, no princípio do percurso existencial humano, a vontade de potência do todo era conduzida pela existência ativa. Porém, o que o sucedeu na escala “evolutiva” humana, o modo retroativo, se sobressaiu como a maneira adequada de forjar a vontade de potência da humanidade. Mas, como essa maneira pôde ser mais bem quista do que uma outra ativa, a qual parece ser muito mais cheia de plenitude e alegria? Além do que foi dito sobre a necessidade da vida em comunidade com o advento do Estado, a retroação, de acordo com Nietzsche, foi um projeto de existência moral criado pelo ressentimento da casta social sacerdotal e a escravocrata que se sentiam menosprezadas, em sua força, pelos senhores nobres, os aristocratas guerreiros. Nessa sua investigação e especulação dos fatos, o filósofo analisou etimologicamente termos como *bom* e *mau*, *bom* e *ruim*, para mostrar que dos mesmos foram alterados os seus sentidos originais para favorecer o projeto de domínio da moral sacerdotal, a qual incitou o modo retroativo.

A religião judaico-cristã é uma interpretação de grau mais inteligível da filosofia grega (em especial a socrática e a platônica), que a torna acessível ao povo, a plebe, a qual consegue entender os seus conceitos complicados a partir da facilitação interpretativa que a religião, através do sacerdote, impõe. Com tal promoção da filosofia grega convertida em ideologia religiosa, renegou-se outra forma de inteligibilidade da verdade, para a afirmação e domínio da religião como detentora da Verdade Suprema baseada em um Deus único, o qual representaria o mundo das idéias em-si. De acordo com Nietzsche, a vulgarização da filosofia

grega foi um golpe contra os nobres empreendido pelos mais fracos, ressentidos pelos anos de supremacia da casta aristocrática.

Foi assim que a antítese “bom x mau”, sendo uma criação judaico-cristã que está em oposição à sua antítese aristocrática originária, “bom x ruim”; sendo essa a expressão dos valores da casta nobre dos guerreiros, subverteu o seu sentido original em prol do projeto dos fracos e ressentidos da casta sacerdotal judaico-cristã, a qual sempre se sentiu diminuída pela força ativa dos senhores nobres.

Criticando aqueles que já ousaram, em suas genealogias da moral, dissecar a origem do termo “bom”, afirma, Nietzsche, que nenhum deles se aprofundou devidamente, pois consideravam que o juízo “bom” advinha daquele que fazia o “bem”. Todavia, “foram os ‘bons’ mesmo, isto é os nobres, [...] que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, [...] em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu” (NIETZSCHE, 1998, p. 18). Daí surgem os juízos “bom”, dado aos aristocratas por eles mesmos e “ruim”, dado a tudo que era de estirpe plebéia.

No sentido aristocrático, e avaliando as diversas características etimológicas das diversas línguas existentes, Nietzsche afirma que “bom”, em todas as línguas, tem um sentido de quem é bem-nascido, que tem nobreza, e está em oposição a tudo que é “baixo”, “comum”, “plebeu”. Assim, os que estão abaixo da casta nobre, transmutam-se em “ruim”. Vale salientar que a alcunha de “ruim”, segundo o filósofo, não tinha um valor depreciativo, no sentido de malignidade, e sim apenas estava em oposição ao que era nobre. Ainda analisando as raízes da palavra “bom” e no sentido nobre-aristocrático, os bons eram superiores, pois tinham poder aquisitivo. Mas, “bom” também tinha algo relacionado ao caráter, na medida em que o bom se considerava como:

alguém que é, que tem realidade, que é real; depois, numa mudança subjetiva, significa o verdadeiro enquanto veraz: nesta fase de transformação conceitual ela se torna lema e distintivo da nobreza, e assume inteiramente o sentido de ‘nobre’, para diferenciação entre o homem *mentiroso*. [...]. Até que finalmente, com o declínio da nobreza, a palavra resta para designar a aristocracia espiritual, tornando-se como doce e madura. (NIETZSCHE, 1998, p. 22).

Já a palavra “mau”, na língua grega, segundo Nietzsche, é tida como “feio” e está em relação com o plebeu, ainda trazendo adjetivações como “tímido” e “covarde”. No latim “mau” estava relacionada com o homem de tez e cabelos negros. Então, há uma oposição entre os de raça branca, os conquistadores e senhores, e os habitantes pré-arianos do território

italiano, os conquistados e escravos²¹. E ainda acredita o filósofo poder interpretar o latim *bonus* como o “guerreiro”. Note-se que não há ligação entre as dicotomias religiosas bem e mal nas diversas oposições de juízos mencionados sob a perspectiva aristocrática, mas uma distinção social ou de potência e feição física feita com tais juízos: e tal noção de valores foi por certo tempo a criadora de uma ética nobre que induzia a vontade do todo para uma vida ativa e positivada. Entretanto, quando a casta superior sacerdotal oferece a sua perspectiva sobre os termos — como se pôde conferir na citação acima — houve uma distinção também no plano espiritual. Aí, então, se inicia a distinção entre puro e impuro advinda da conceituação aristocrática bom e ruim, que fundamentará a antítese sacerdotal de bom e mau.

Foi assim que o que era tido como puro, que, primitivamente tinha o significado ligado àquele que tem cuidado para com sua higiene física, foi alargado para significar o que faz questão da higiene espiritual. Desse desvio interpretativo, pretendiam que houvesse a limpeza também do espírito para que os homens se curassem de suas debilidades espirituais. Tal cura foi ligada ao domínio do corpo, a contenção dos instintos, o que acabou gerando a supressão da força e poder do mesmo. Foi através da instituição da “dieta (abstenção da carne), o jejum, a continência sexual, a fuga ‘para o deserto’” (NIETZSCHE, 1998, p. 24), com os quais pretendiam “curar”, mas que, na verdade, pretendiam enfraquecer fisicamente e domar os instintos humanos do nobre aristocrata, que o homem finalmente se livraria das suas impurezas (o mau) e chegaria à plenitude, muito embora enfraquecido e enfastiado com tanta “pureza” de espírito e, assim, alcançava o *nada*, ou Deus. Com exceção do método tosco pelo qual os sacerdotes impelem o ser ativo à sua cura, Nietzsche afirma que foi com essa necessidade de enfraquecê-lo que “o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou profundidade num sentido superior, e tornou-se *má*” (NIETZSCHE, 1998, p. 25).

O que se percebe nisso, é que os conceitos sacerdotais surgiram da aristocracia nobre guerreira para, em seguida, desenvolver suas próprias significações de acordo com o que queriam. O que ocorre é que a aristocracia sempre fora criadora de valores através dos quais se sentiam superiores pela sua atitude sempre afirmadora de sua força e vontade de potência — como se fosse um mundo sertanejo no qual o que impera é a ética²² do mais forte. Contudo, a moral de uma classe que lhe tinha receio e ressentimento, a aristocracia sacerdotal,

²¹ Tais distinções de Nietzsche podem ser interpretadas como racistas, porém a nobreza para o filósofo não reside na cor da pele, mas na maneira de ser do homem, o qual dependendo dos valores que cria é diminuído ou valorizado enquanto força.

²² As distinções feitas aqui sobre ética e moral foram suscitadas a partir de uma conversa profícua com o Pr. Dr. Arturo Gouveia, da UFPB, que é, como ele mesmo se autodenomina, marxista de carteirinha.

pela sua força criativa e dominadora, cria uma moral para reverter a sua fraqueza ressentida em uma força capaz de dominar a própria aristocracia superior. Enquanto a ética aristocrática guerreira não faz distinção entre bom e mau, mas entre bom e ruim, de acordo com a classe social ou força física, a moral sacerdotal é mais um conjunto de regras comportamentais e metafísicas que deveriam ser seguidas para se propagar o bom sobre o mau. Antagonizando tais termos com a intenção de imprimir valores bons sobre si mesmo e maus sobre os senhores nobres, o sacerdote converteu os paradigmas dos aristocratas de acordo com sua vontade para, enfim, dominar a força dos que lhes eram superiores e propagar a sua ideologia como a verdade a ser seguida, ou o Deus a ser alcançado: foi assim que a vontade do todo foi negatizada e a vida retroativa sacerdotal imposta como modelo.

Conclui-se, portanto, que houve uma profunda transvaloração de valores da casta aristocrática guerreira pela sacerdotal, como uma espécie de um ato da mais *espiritual vingança*, baseada no despeito, inveja e ressentimento. Eis como o filósofo afirma que se deu a inversão da equação de valores aristocráticos: antes *bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses*. Para ser invertido da seguinte forma, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há a bem-aventurança” (NIETZSCHE, 1998, p. 26).

Eis então as duas maneiras existências as quais se fez alusão no início dessa discussão sobre a *Genealogia da moral*: o modo ativo e o reativo; sendo que o primeiro é o que o filósofo acredita ser o estado ideal através do qual a humanidade deveria seguir seu percurso existencial por ser um modo que busca a vida plena, em abundância, aceitando os instintos humanos e esbanjando sua força, intensificando a vida, enquanto a segunda é sinônimo de negatividade proporcionando uma supressão dos instintos e uso da força contra si mesmo, desvalorizando a vida e enfraquecendo o homem.

Entendida essa divisão de modos de existência e vontade de potência agindo ou retroagindo sempre no sentido de se buscar o domínio sobre algo, seja através da transvaloração judaico-cristã, ou pelos valores criados pela casta aristocrática, a força motriz sempre está em andamento para promover a vida em plenitude. Muito embora haja uma mudança de direcionamento da vontade de potência do todo que ambiciona agir ativamente ou retroativamente para se assenhorear da vida, a força motriz está sempre em curso para intensificar ou extinguir tais vontades. Observe-se que, ao que concerne à força motriz, não se considera nenhuma das formas existenciais como boa ou má, nem como a maneira adequada de se seguir navegando pelo oceano da vida, pois, em sua potência independente, deseja

expressar do modo que for a realização da vida em plenitude. Se a humanidade tende a um dos meios de vida, a força motriz o acompanhará para validar a vontade do todo ou eliminá-la.

A moral é uma criação humana com o intuito de valorar ações, objetivando sua própria preservação enquanto comunidade — ou, como afirma Nietzsche, “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos (NIETZSCHE, 1992, p. 73). Se o homem age dessa ou daquela forma é ambicionando se assenhorear do ambiente inóspito, de dominar para sobreviver melhor no meio no qual está inserido. Mas como o homem não tem um predador natural, com exceção de algumas doenças, as quais lhe podem tirar a vida, passa a ser ele mesmo o seu predador. Na verdade, o que há são os confrontos do homem consigo mesmo, ou com os seus semelhantes. Desde que o meio ambiente já está sob o seu domínio, é devido aos conflitos humanos, os quais não são apenas físicos, mas principalmente ideológicos e metafísicos, que ele pretende impor a sua vontade de potência sobre aquele que é oposto à sua vontade. Daí surge os modos de vida humanas que são opostos entre si, e com eles a força motriz continua sempre agindo para intensificar a vida natural através do surgimento de algum ser “antihomobiótico”, cujo efeito mortífero controlará a sua proliferação; ou, do embate constante dos meios existenciais de vida, o homem mesmo possa alcançar o estado de borboleta ou mariposa, o qual harmonizará a sua vontade em consonância com a força motriz; ou até poderá eliminá-lo totalmente, fazendo surgir a vida plena mais uma vez: em todos os casos a força motriz procurará a intensificação da vida em uma harmonia universal, tal qual a perfeita cadeia ecológica natural, a relação da Terra com os outros astros, a disposição dos planetas em órbita, e a expansão constante do Universo através da força motriz que o alimenta.

A partir do que foi dito sobre a vontade de potência da vida ativa e a vontade de potência da vida retroativa, pode-se considerar que há uma força motriz positiva e outra negativa, as quais pretendem a intensificação da vida, muito embora não ajam necessariamente em favor de nenhuma. É da relação entre a força motriz e a vontade de potência de determinado modo existencial humano, que resultará na vontade do todo positivada, ou negativada. Se tal vontade da humanidade, como um todo, é benéfica ou não à vida natural, isso não se pode afirmar, mas a descendência ou ascendência da força motriz dependerá da execução da vontade humana, pois o homem detém domínio sobre o ambiente e pode modificá-lo de acordo com sua vontade expressa através do meio que decide existir, o qual resultará em uma vontade positiva ou negativa.

3.1.2 O princípio de individuação sob a instituição da culpa

Conforme se mencionou anteriormente, o Matraga dionisíaco fora surrado e em um ato instintivo derradeiro, se jogou do barranco, rolando de uma altura imensa, até sumir em meio às moitas, em meio ao nada. Todavia, por perto e apartado do mundo sertanejo antes descrito, morava um casal de pretos em um “casebre [...] que era um cofo de barro seco, sob um tufo de capim podre, mal erguido e mal avistado, no meio das árvores, como um ninho de maranhões” (ROSA, 1988, p. 19), que o acolhe e cuida de seus ferimentos. Eis, então que para o antes poderoso e rico personagem, repleto de potência ativa e violenta, só lhe resta um corpo esfacelado e sem força, recluso em um local de pobreza total. Apesar de ser uma morada pobre, vale salientar que é a natureza em-si que o recebe para resgatar-lhe da derrota, representando o encontro da força motriz com a vida ativa do personagem. A pobreza será convertida em ninho da riqueza, do qual germinará a consciência de si do personagem e das forças que estão à sua volta para intensificar a sua vontade em consonância com a vida natural.

Todavia, para um homem que fora acostumado a exercer sua potência sobre tudo e todos, que sempre obtivera o que desejava, a desgraça que agora se abatia sobre ele o enfraquecia, pois marcado a ferro em brasa e humilhado, a sua dor devia ser muito sofrida. Tanto é que implorava para que o matassem naquele instante, “me matem de uma vez, por caridade, pelas chagas de Nosso Senhor” (ROSA, 1988, p. 19). Muito embora possa parecer que ele já está se arrependendo do que fizera e que clamava o nome de Deus ao final de sua vida por sentir um peso na consciência pelos desmandos exercidos quando em saúde plena, não se trata disso. É, de fato, devido à dor física, mas, principalmente, devido à vergonha e a desonra por estar naquelas condições deploráveis que fazem-no rogar pelo nome do Senhor e pedir para morrer, pois seria a morte mais honrosa do que a sobrevida humilhante em que se encontrava.

Apesar de todo o acontecido, a sua raiva e vontade de potência imensuráveis o faziam ainda cogitar a possibilidade de uma nova batalha na qual pudesse enfrentar todos aqueles que o desfeitearam para, assim, recuperar o seu estado de macho dominante. Por isso, em seus delírios de dor gritava feito um animal acuado, assustando até mesmo a velha preta, a qual era acostumada a lidar com a bruteza da natureza, fazendo-a resmungar o seguinte sobre ele, “mas este homem deve de ser ruim feito cascavel barreada em buraco, porque está variando que faz e acontece, e é só braveza de matar e sangrar” (ROSA, 1988, p. 20).

Contudo, apesar de suas ambições de vingança e sangue, esse momento de sua vida será descrito como o adormecer do personagem — a hibernação do urso, como o instante em

que passara a refletir sobre tudo que fora no passado promíscuo, para recompor sua composição, antes desafinada, de acordo com a sinfonia universal. Por isso, o narrador afirma que, depois de ter sido dado como morto pelos seus algozes, Matraga ficou ali no brejo, esquecido por todos, e, assim, “em sua procura não apareceu ninguém. Podia sarar. Podia pensar” (ROSA, 1988, p. 20).

Como já foi frisado, o *principium individuationes* é responsável pela tomada de consciência de si, de tornar o pensamento reflexivo e restituir a existência com atitudes mais amenizadas e prudentes. Tal princípio só vem à tona quando nas adversidades da vida: a doença existencial. Quando há percalços a serem trespessos e vitórias a se vislumbrar o homem pode se ver incapaz de seguir o seu caminho até a vitória que almeja, muitas vezes não consiga nem ao menos conceber um ideal a ser perseguido. Vive a margem da vida, um zumbi social, por não ter força de vontade para enfrentar as batalhas e a inevitável degenerescência que lhe aguarda. Por outro lado, o Ser, em sua estada febril existencial, pode experimentar uma vida de prazeres facilmente supridos pela sua força e vontade de potência superiores ao dos seus semelhantes: como se diz, “o poder corrompe”. E a potência em abundância pode degenerar em doença existencial, a qual fará da sua vítima um ser incapaz de medir os seus atos, mas somente enxergar mais força a ser buscada, mais vontade a ser aplacada em um consumismo implacável que o condicionará a intensificação da doença, causando uma overdose existencial tamanha que só poderá ser trabalhada e remanejada com uma dose bem aplicada de um castigo tremendo.

Até o momento descrito no conto, Matraga era como aquele que tinha tudo ao seu alcance e vivia nessa febre existencial, sem consciência de seus desmandos. Tomado pelo elemento dionisíaco bárbaro em seu estado bruto, não havendo consciência de si mesmo, sua vida consistia em saciar sua fome de potência. Agora, depois do castigo recebido, será a hora do elemento apolíneo agir para curar o personagem de sua doença existencial, ou lhe destruir totalmente a vida. Sim, porque, na medida em que os elementos metafísicos entram em conflito, pode haver um desnorteamento tal, que o ser se volte contra si, se culpabilize, se feche em sua consciência, ou má-consciência, retroage a sua existência, degenerando-o e enfraquecendo-o, pela overdose antes tomada e as atitudes impostas aos outros decorrentes da dosagem ingerida, fazendo-o se tornar um ressentido pelos atos cometidos quando “doente”.

Mas, como foi frisado, o *sentimento de culpa* que poderá cair sobre o Ser, não é decorrente de sua vontade, mas da comunidade que planeja torná-lo igual entre iguais, capaz de viver “harmoniosamente bem” entre os seus semelhantes. A comunidade cria os valores morais para serem seguidos castigando aqueles que não agirem de acordo com suas normas.

Assim, o castigo passa a ser o instrumento que promove o sentimento de culpa sobre o marginal. Quando se culpa alguém nas condições descritas, esse se fará ressentido e forjará para si a má-consciência. Nesse sentido a religião é o reforço maior que a comunidade tem para manter o homem sobre o cabresto, para domesticá-lo e torná-lo de “coração mansinho”. Afinal, não é através da religião que o homem já nasce sob “a culpa original”? Antes mesmo de qualquer ato cometido, o Ser já é culpabilizado pela infração de Adão e Eva relatado no *Gênesis*. Doravante, Deus — a representação da vontade de potência retroativa; sendo Ele credor da relação religiosa de doação da boa-venturança ao fiel, se sente no direito de cobrar e fazer sofrer todos aqueles que nasceram como fruto do pecado. Cabe ao homem, como devedor, viver em uma aflição constante, sendo obrigado a obedecer e fazer o possível para pagar sua dívida através de ações em concordância com a moral religiosa para, assim, poder pagar o que deve, e ser aceito no Paraíso, já que no âmbito idílico divino, supostamente, não há aflição.

E não é isso que é imposto ao personagem durante a narrativa sobre os seus feitos? Na medida em que não se enquadrou na vida em comunidade, muito embora fosse uma comunidade sertaneja que não possui regras instituídas, afinal o Estado laico ainda não se tinha feito com todos os preceitos morais a serem cumpridas, não estaria ele sendo excluído do convívio social daquele ambiente do qual fazia parte? Aqui, um ponto importante deve ser posto. Note-se que se o leitor pretende culpar o personagem, ou mesmo deseje que este se sinta culpado, o ambiente no qual vivia Matraga ratificava suas ações, já que não havia leis instituídas (a camisa de força da sociedade), mas uma espécie de vida medieval bárbara, na qual ele estava bem inserido. E mesmo a presença do Deus cristão não amenizava a sua situação, afinal se Deus permitia toda aquela violência no Sertão mineiro, é porque Ele devia ser tão violento quanto os Seus filhos: a violência era justificada em nome Dele. Deduz-se que o Deus cristão era visto como uma grande divindade dionisíaca que assiste a todos os espetáculos de dor com maior prazer, sentado em sua sala de estar na maior fazenda sertaneja de todas: o Paraíso. É com essa figura divina que os personagens dão seguimento às suas existências violentas, muito semelhante à realidade descrita por Nietzsche a respeito da civilização grega e seus requisitos metafísicos.

Mas, apesar de o protagonista ser uma entidade atuante e bem reconhecida naquele ambiente, mesmo assim, Augusto Matraga foi excluído do convívio em comunidade — a diminuição de sua força foi a primeira tentativa de enquadrá-lo a um meio social que buscava uma reorganização de suas relações sociais baseadas em questões que valorizavam o ganho monetário em detrimento da *hybris* alcançada com a coragem. Não seria mais o mais corajoso

que seria o bom, mas aquele que agisse de acordo com as regras sociais e suas vicissitudes relacionadas com o capital e o lucro representando o poder. Para sustentar um contexto que propunha desvalorizar o desejo de domínio pela força ativa, uma ideologia que se erigia naquele ambiente medieval, a saber, a moral cristã, a qual se expandia de acordo com um modo de vida que não comungava com a vontade de potência ativa do protagonista, representava o sustentáculo para a instituição de uma nova realidade social baseada na instituição da culpa e do sentimento eterno de débito com uma entidade supra-sensível.

Enfim, o que ocorre é que mesmo estando em uma posição superior naquele contexto, e seguindo bem ou mal a ética do mundo sertanejo, afinal o “Sertão é o Mundo”, como diria Rosa, Matraga teve o seu castigo concretizado por não se enquadrar aos ditames do novo contexto social que rompia com a ética baseada na coragem para o surgimento da moral. E o seu sofrimento decorrente da dor física, da desonra, humilhação, mas, principalmente, da potência diminuída, poderá lhe dar a chance de intensificar a sua própria vida em consonância com a vontade do todo.

Todavia, lembre-se sempre que se está falando de um ser inserido em uma esfera contextual não comum nos dias de hoje. O que requer um olhar livre sobre os seus atos, um olhar além do bem e do mal para entender-lhe as ambições ontológicas e ideológicas. Fala-se de um ser que enfrenta bravamente o sofrimento, a culpa, o remorso, o ressentimento para suplantar a dor causada pelo dano de sua queda de potência. Suas ambições ontológicas e ideológicas são capazes de mudar o destino de acordo com sua vontade de potência. Por isso é preciso muita neutralidade e imparcialidade para analisá-lo.

De qualquer forma, há os momentos de fragilização, aos quais qualquer ser humano é alguma vez na vida submetido. Não é por nada, então, mas pela sua vida totalmente revirada e fragilizada, que, a medida em que sarava das feridas físicas, sempre com os cuidados zelosos²³ do casal de pretos, ainda se sentia muito triste e desolado. E mais ainda quando “se lembrou da mulher e da filha, sem raiva, sem sofrimento, mesmo, só com uma falta de ar enorme, sufocando” (ROSA, 1988, p. 21), até que não agüentou e “chorou muito, um choro solto, sem vergonha nenhuma, de menino ao abandono” (ROSA, 1988, p. 21), a ponto de chamar, aos prantos, pelo nome da mãe.

²³ Se o leitor se sente a favor dos pobres e oprimidos, se solidarizando com o desprendimento do humilde casal de pretos que cuidava com muito carinho e amor da cobra cascavel, saiba que eles podem estar exercendo a vontade de potência sobre o protagonista, pois têm consigo um homem branco que parecia pertencer à casta superior. Na medida em que o branco precisa da ajuda deles, se sentem superiores a ele, experimentam o gosto de ter momentaneamente o poder em suas mãos. Além de haver um interesse financeiro. Sim, afinal se Matraga se apessoava a um mandatário de terras, quem sabe não poderiam ter a sua parte recompensada logo que ele melhorasse dos ferimentos e sentisse em débito com eles?

Note-se que o narrador afirma que Matraga lembra da família sem ressentimento, não há sofrimento pela perda deles. Na verdade, o personagem não estava se martirizando com a situação ocorrida. Ele não se propunha a uma vingança contra os familiares, contra a mulher que o traiu. Seu choro era mais pela vida jogada fora e pela potência que tinha quando senhor do lar, como proprietário rico e detentor de poder. É por isso que tinha saudade do passado e sentia “um dó imenso de si mesmo” (ROSA, 1988, p. 20) — dó de si e não dos outros. Decerto, que o remorso já lhe tinha invadido o peito. Entretanto, há um diferencial entre o remorso do personagem e o ressentimento do fraco, o que o torna alguém com idiossincrasias que o diferenciam do ressentido, bem como de grande parte de uma população que espera pela salvação e não vai a busca dela, que acredita no poder de Deus, quando deveria, antes, confiar no seu próprio.

Seja como for, Augusto Matraga não se sentia ainda culpado pelos acontecimentos. Sendo detentor da consciência livre que ainda não se culpa, não é capaz de se ressentir com as atitudes tomadas. Provavelmente pensava que sua derrota tinha sido obra do imprevisto, como o tropeço de um cavalo e a queda do cavaleiro. Nietzsche afirma o seguinte sobre o modo como o nobre concebe o seu castigo a partir de sua falta. Pensam eles que, “‘algo aqui saiu errado’, e *não*: ‘eu devia ter feito isso’ — eles se submetiam ao castigo como alguém se submete a uma doença, a uma desgraça ou à morte, com aquele impávido fatalismo sem revolta” (NIETZSCHE, 1998, p. 71).

É por isso que o personagem não se ressentia com o estado debilitado em que se encontrava, não acusava ninguém, nem ao menos se culpava pelos fatos. Todavia, sofria sim com a fraqueza física que lhe abatia a vontade de potência. Chorava e se desesperava de dó de si. Eis então que o casal de pretos pedia para que não se desesperasse, afirmando, “reza, que Deus endireita tudo... P’ra tudo Deus dá o jeito” (ROSA, 1988, p. 21); vindo a trazer, em seguida, “uma estampa de Nossa Senhora do Rosário, e o terço” (ROSA, 1988, p. 21).

Falácia a parte sobre o sincretismo religioso brasileiro e o fato de a religião cristã ter catequizado os negros trazidos da África para trabalho escravo no Brasil, percebe-se que o casal, o qual vivia distante da realidade sertaneja da qual o personagem fazia parte, mas que também criam em um mesmo Deus dionísíaco, insere e reativa uma curta memória de rezas que Matraga tinha tido quando sob a criação de sua avó. Numa inversão de catequização, na qual é o casal negro quem catequiza o branco, Matraga é posto em contato com a cerimônia religiosa, a qual, de certa forma, já conhecia. Afeito ao costume do gesto de “em-nome-do-padre”, o personagem já demonstrava respeito à figura divina, muito embora nunca tivesse sido posto em contato mais aprofundado com a religião — pelo menos não há tal informação

contrária no conto; ou praticasse atos religiosos. Esse seu singelo gesto cerimonioso deve ser fruto da noção sobre a severidade da vontade divina, a qual deve ter sido relatada pela sua avó em sua meninice. Considerando que se trata de uma religião de raiz sertaneja, o Deus dionisíaco em que criam (tanto a avó quanto o casal de pretos e Matraga) era capaz de crueldades para fazer valer a crença em Seu nome, e aí de quem não seguisse os Seus desígnios! Todavia, apesar do medo que é imposto àquele que não obedece às regras do Senhor, Matraga, não parecia temê-lo, mas respeitava-o como alguém que assistia ao longe os seus desmandos sempre o apoiando, já que se saía bem de suas empreitadas tresloucadas.

Seja qual for a sua idéia sobre Deus, o personagem ainda não queria rezar, só sentiu “uma vontade virgem, uma precisão de contar a sua desgraça, de repassar as misérias da sua vida. Mas mordeu a fala e não desabafou” (ROSA, 1988, p. 21). Talvez se tivesse a presença de um compadre, tal qual seu Quelemém, amigo de Riobaldo, pudesse conjecturar um outro rumo para a sua vida: entrar no mundo das letras para conseguir sua hora e vez através da pena e da tinta, renegando o porrete. Mas não era o caso. Além daquele “povo prascóvio”²⁴, o casal de pretos que tinha como companhia, o qual não entenderia a razão de sua necessidade por serem mais ignorantes do que ele, devia concluir que pelo fato de não ter trato com as letras, seria muito pouco provável conseguir sua hora e vez daquela maneira.

Ao invés de um compadre Quelemém, quem vem ao encontro do personagem é o Amém. O casal de pretos muito às escondidas para não chamar a atenção dos que, por ventura, ainda procurassem vestígios do protagonista, trouxe um “padre, que o confessou e conversou com ele, muito tempo, dando-lhe conselhos que o faziam chorar” (ROSA, 1988, p. 22). Veja-se agora a materialização da culpa querendo ser suscitada através da conversa com o padre. Não há relato mais aprofundado da conversa, mas, provavelmente, muitas exemplificações do poder de Deus — de sua crueldade mesmo, devem ter sido postos, além de sua misericórdia para com os arrependidos, ou submetidos a Sua vontade. Assim, Matraga, receoso, pois estava agora em débito com o Credor, se sentia culpado por não ter levado em consideração a força divina quando em seus desmandos pelo Sertão. Não obstante, o modo como concebe sua própria culpa deve ser entendido como uma dívida que deveria ser paga, bem como não se tratava de amesquinamento devido à fraqueza de sua potência com a sensação de perda, de derrota, pois não alimentava sentimentos venenosos e hostis à vida, porém, doravante, um certo negativismo invade-lhe a consciência, outrora, livre, e a má-consciência já lhe está querendo tomar corpo.

²⁴ Expressão encontrada em *Grande sertão: veredas*.

Destarte, se viu a perguntar se poderia ser aceito por Deus, mesmo com tanta “ruindade²⁵” que fizera, e “tendo nas costas tanto pecado mortal” (ROSA, 1988, p. 22). As suas dúvidas são respondidas positivamente pelo padre, contanto que seguisse a Lei de Deus. A dívida seria paga com a supressão da força de Matraga em nome do Senhor, que exigia que deixasse tudo nas mãos Dele e não tivesse mais a vontade de potência de antes. Para tal fim, o padre o aconselha, “peça a Deus assim, com esta jaculatória: ‘Jesus, manso e humilde de coração, faça meu coração semelhante ao vosso’” (ROSA, 1988, 22); no afã de diminuir os ímpetos de Matraga para que seus instintos de dominador fossem revertidos para a sua própria dominação. Doravante se os tivesse sob controle poderia ser aceito entre os escolhidos do Senhor, ou melhor, enquadrado pela moral religiosa como membro da elite da fazenda divina.

Com isto, se vê o personagem experimentando a culpa pelos “pecados”, muito embora sua culpa não seja vista a partir de uma análise de seus erros, os quais o responsabilizasse pelas suas atitudes morais. Na medida em que se sente em débito e avalia o prejuízo causado, um grande pesar começa a lhe tomar o pensamento. Além da dívida com o Credor divino imaginava todos aqueles que por ele foram desfeiteados e que talvez não merecessem os seus arroubos truculentos. Mas o que lhe mordida mais a consciência era o seu estado humilhante devido a derrota para os inimigos, e saber que não poderia usar sua força, já que estava fisicamente impossibilitado, para resgatar sua honra. Como poderia viver daquela forma desonrosa? Como fazer de sua força uma fraqueza? Como entregar a sua vontade nas mãos de outro, mesmo esse outro sendo Deus? A resposta que o padre lhe oferece é que trabalhe por três; ajude aos outros; modere o gênio; só assim poderia ter ainda “muito pedaço de alegria” (ROSA, 1988, p. 22), a sua hora e a sua vez.

Foi assim se passando o tempo, e o personagem a espera de ao menos melhorar o seu estado físico e reanimar a consciência outrora livre. Porém, desde que aceitou a culpa, desejava sentir um pouco da alegria que o padre mencionara, mas a qual, de acordo com o entendimento de Matraga, só poderia acontecer através do resgate da sua potência que esbanjava para fora de si, e não através da fraqueza e da identificação com os miseráveis. Todavia, devido às condições especificadas pelo padre, ou seja, a necessidade da vida enfraquecida para a graça divina ser alcançada, Matraga parecia desacreditar em uma vida plena sem haver a possibilidade de sua vontade ser mais uma vez exercida, e é devido a tanto

²⁵ Note-se que no conto Guimarães Rosa, através do personagem, usa o substantivo “ruindade” e não “maldade” para descrever as ações pecaminosas de Matraga: “mas será que Deus vai ter pena de mim, com tanta ruindade que fiz [...]” (ROSA, 1988, p. 22). Lembrando que “ruindade” está mais ligado à antítese aristocrática, “bom x ruim”, descrita por Nietzsche, do que a sacerdotal, “bom x mau”.

que pensava que “a vida já se acabara, e só esperava era a salvação da sua alma e a misericórdia de Deus Nosso Salvador” (ROSA, 1988, p. 23).

Por tudo o que foi dito, o que pode se perceber de tal situação? Não seria tal cena a representação do que Nietzsche fala sobre o domínio da religião judaico-cristã, criada pelos ressentidos, a classe sacerdotal e a escrava, devido aos anos de supremacia da casta nobre, os poderosos guerreiros aristocratas? Considerando o casal de pretos como a classe escravocrata ou plebéia, e o padre como representante da sacerdotal, não seria o projeto deles moralizar o personagem a partir das diretrizes cristãs? Não estaria o poderoso Matraga sendo domesticado pela ladainha religiosa? Não estaria ele sendo incitado a negar sua vida terrena, antes ativa e afirmadora da força, por uma melhor em um mundo do além?

“Sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu — ou ‘os escravos’, ou ‘a plebe’, ou ‘o rebanho’, como quiser chamá-lo [...]. ‘Os senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu” (NIETZSCHE, 1998, p.28). Na medida em que o personagem passa a perseguir esse ideal de salvação, a moral sacerdotal está se impondo sobre o nobre guerreiro, destituindo sua natureza dionisíaca por acreditar na pretensa verdade expressa com a moral cristã. E ainda sabendo que o elemento apolíneo é responsável pela individuação, e também por ser apaziguador e moralizante, além de requerer do indivíduo o autocontrole e conhecimento de si mesmo, bem como a boa-medida em todos os atos executados, não está, nesse contexto descrito até o momento, materializada a filosofia nietzscheana e a evidência do elemento apolíneo nessa segunda fase do personagem?

Destarte, com o sentimento de culpa impetrado ao personagem, a responsabilidade e a obrigação moral, fizeram com que se aprofundasse em sua consciência e de certa forma a condicionasse a certos requerimentos pessoais, ou seja, passou a dizer não a vida, a se recolher em sua fraqueza física e a se envergonhar de seus atos e a suprimir sua força instintiva. Veja-se, como exemplo, a quantidade de “não” expressos pelo narrador quando mencionando a nova maneira de vida do personagem, “não fumava mais, não bebia, não olhava para bom-parecer das mulheres, não falava junto em discussão” (ROSA, 1988, p. 25).

A medida em que a desconfiança crescia com as instabilidades e fatalidades da vida, se via obrigado a avaliar, a medir, a tomar decisões de acordo com uma moral com a qual nunca comungou negando seus instintos em razão da culpa que o afligia. Sua ética fora convertida em uma moral que lhe enfraquecia. Mas como querer que uma força descomunal antes sempre exercida seja agora expressa como uma fraqueza? Nietzsche responde que “exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um

querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (NIETZSCHE, 1998, p. 36).

Muito embora possa parecer que o personagem se culpava pelos seus desmandos, deslocando o agente de sua desdita para si mesmo, não se trata exatamente disso. Na verdade, para ele a factualidade situacional era a culpada pelas adversidades enfrentadas. E isto não está relacionado necessariamente ao entendimento da factualidade como agente que propaga o infortúnio, mas é a própria vontade de potência que o levou até ao ponto em que se encontrava, e é a ausência dela, naquele instante factual, que lhe causava tanto desânimo, pois a ação é essencial para Matraga. Eis porque para o personagem sua vida não tinha mais sentido. Não era somente devido à culpa sobre si e a vida perdida que lhe faziam desanimado, mas a incapacidade de poder exercer a força que lhe fazia humano, que lhe movimentava os ânimos de sobrevivência, pois para ele a força era a fonte de sua jovialidade e robustez. Porém, desde que o padre remete a força à fraqueza, não lhe restava mais nada para ser vivido, sua chama parecia que tinha sido apagada em uma existência pia e sem sentido. Só lhe restava, então, como existência, uma vida ascética, e uma consciência aprisionada, bem como esperar em Deus, na esperança de que pudesse pagar a dívida que tinha com Ele de alguma forma: “a vida já se acabara, e só esperava era a salvação de sua alma e a misericórdia de Deus. Nunca mais seria gente” (ROSA, 1988, p. 23).

3.1.3 Um pacto lavrado com a promessa de Matraga

Poder fazer promessas é um traço fundamental do ser humano. Empenhar sua palavra como força propulsora de uma realização futura em favor de algo, alguém ou de si mesmo, faz do homem um ser que se propõe a enfrentar as adversidades as quais possam surgir devido ao empenho em favor de um comprometimento com determinada coisa e com a finalidade contida na razão de sua promessa. Todavia, ter a capacidade de manter uma promessa, ou mesmo cumpri-la, não é tarefa para qualquer um. E mesmo as diversas formas de promessas, pressupõem certos fundamentos que as revestem de características mais nobres que outras, tornando-se, ou mais fáceis, ou mais complicadas se atingir o seu objetivo. Decerto que se pode prometer o que quiser e para quem quer que seja, porém a promessa de algo a si mesmo parece ser a mais árdua, destarte a mais nobre de se cumprir por sugerir daquele que se empenha a tanto, ser ele mesmo aquele de quem será cobrado o preço pelo fracasso do ato prometido. Culpar alguém pela falha em se manter a palavra dada como promessa é fácil, porém quando o culpado pelo próprio ato de não se conseguir mantê-la é aquele que se

comprometeu consigo mesmo, se tem a materialização do fracasso mais difícil de ser absorvido: a fraqueza pessoal para cumprir o que se traçou para si mesmo. Ter a coragem de assumir a vida como propriedade sua, reinar com sua vontade própria e empenhar a palavra para o desenlace ou resgate de sua própria vida pode se tornar uma tarefa muito difícil de ser cumprida pelo homem.

Eis aqui uma peculiaridade em Augusto Matraga que o faz semelhante ao que foi dito sobre aquele que se compromete consigo mesmo, no afã de exercer sua vontade de potência em qualquer situação adversa. Muito embora o personagem espere em Deus sua vitória, ele não se torna um passivo diante dos fatos existenciais que se sobrepõem como barreiras contra sua força. Pelo contrário, ele cria um ideal para si, fazendo dele uma razão para continuar vivendo e motivando a sua tão esperada hora e vez. Se a vida, ou Deus, lhe tinha reservado aquela existência debilitada, sem confrontos, através dos quais pudesse extravasar seus instintos de domínio lhe resta a batalha metafísica para ser aceito no Paraíso cristão. Enfraquecido que estava, atordoado pelo sentimento de culpa que o afligia, porém sem ressentimentos, afinal não ruma maus pensamentos até envenenar o corpo e degenerar a consciência, isso é coisa para os ressentidos, os seres inferiores, os quais mostram com tal atitude a superioridade do inimigo que o faz se enclausurar acuado em sua fraqueza de potência. Augusto Matraga procurará uma forma de dar sentido a sua vida desarranjada pelas fatalidades. Ao que tudo indica, o cristianismo, nesse sentido, cumpriu o seu papel de resgatar uma alma a qual se sentia prejudicada com a situação adversa em que se encontrava — resta saber se isso terá um efeito saudável para o personagem e para a vida em-si — ao que tudo indica, pelo menos com relação à passividade e ao envenenamento da alma, não foram cumpridas tais conseqüências nefastas ao seu Ser, e isso não foi graças à religião, mas aos mecanismos internos de construção do personagem, o qual carrega consigo valores ontológicos incompatíveis com o cabresto moral religioso.

De qualquer forma, Matraga é incitado a encontrar na moral cristã um meio de regenerar suas angústias e refrear seus instintos tidos como não quistos e contrários à vontade divina. Não obstante, se Deus é o Credor que vem reclamar do devedor obediência ao contrato fechado no dia do seu nascimento ou assim que Matraga se deu conta de sua existência; em outras palavras, se há uma necessidade de seguir certos preceitos em concordância com uma força superior à sua, o personagem fará o possível para se enquadrar à nova perspectiva para pagar o que deve. Portanto, para restituir sua vida com base em um objetivo a ser cumprido,

Matraga faz um pacto²⁶ com Deus de pagar a dívida que lhe estava sendo penosamente cobrada. Muito embora não esteja explícito no conto tal pacto, não há como negar que o personagem se sentia em dívida com o seu Credor e buscará uma maneira de pagar a sua dívida, mesmo que seja sacrificando a sua própria existência em nome Dele. O irônico disso tudo é que Matraga não tinha consciência da dívida metafísica — nem mesmo do “pecado original”; ela só fora despertada com o castigo que recebeu — o qual pode ser reconhecido como uma espécie de queda do Paraíso; e a conseqüente culpabilização do ato cometido contra o Credor. Sua consciência vagava ativamente e livremente sobre o Sertão mineiro, tal qual um alazão solto em pastagem inabitada. Mas agora que tem consigo tal sentimento de culpa, sua consciência recebe uma carga negativa, aprisionando o alazão em um cercado com pastagem rala, somente para sua sobrevivência. E o pior de tudo é ter que se sacrificar por um projeto que não fazia parte de sua ideologia e ontologia originais.

Entretanto, é muito notório que as atitudes do personagem com relação à ideologia cristã são corrompidas devido à sua personalidade e em benefício próprio, do que simplesmente devido a uma ambição de pagamento da dívida e a conseqüente ascensão espiritual. E esse é o ponto em que ele difere de um cristão comum e o motivo principal da polissemia interpretativa sobre o âmbito de sua natureza ontológica.

Como exemplo de uma leitura bifurcada sobre o personagem, tem-se a sua postura diante de seu enfraquecimento físico e a vontade de ser aceito por Deus. No momento em que pergunta a sua mãe preta, “— desonrado, desmerecido, marcado a ferro feito rês, mãe Quitéria, e assim tão mole, tão sem homênciã, será que eu posso mesmo entrar no céu?!” (ROSA, 1988, p. 27), não estaria o personagem imaginado Deus como uma força que poderá subjugar e julgar a sua como inferior? Quando Matraga questiona se a permissão para ser aceito por Deus se deve a hombridade, antes perdida no confronto com o Major Concilva e seus capangas, não é uma característica que o diferencia de um cristão comum?

Sabe-se que o único requerimento para se adentrar ao mundo espiritual é a fé e o arrependimento dos pecados. Portanto, por quê o receio de não ser aceito devido a uma fraqueza física? Ao que parece o personagem tem vergonha de sua condição enfraquecida, sem a vontade de potência afirmadora que antes o comandava, e não acha que seria bem

²⁶ Enquanto Riobaldo fez um pacto com o Demônio (muito embora não soubesse se o tinha feito realmente) considera-o como outorgado quando experimenta uma força intelectual nunca antes sentida, fazendo-o quase aceitar que fosse obra do Demônio. Da mesma forma, Matraga fez um pacto com Deus também não tendo certeza de sua outorgação. Não obstante, a partir do momento em que sua força física é recuperada, acredita que o contrato tinha sido executado. Disso se conclui que ambos os personagens só acreditam no acordo fechado, quando experimentam os efeitos da força agindo em sua mente ou corpo, não importando tanto o agente da ação:

quisto por alguém tão poderoso como o era o Deus ao qual agora se submetia. Matraga parece encarar sua aceitação no Reino Divino como se fosse o processo de uma apreciação por um jagunço chefe (Deus) para averiguar o quão robusto é a força daquele que pretende se integrar ao Seu bando, e se terá capacidade de conviver em um ambiente onde só habitam seres de supremo poder, afeitos às batalhas homéricas nas quais a violência deveria imperar. Ao invés de simplesmente ter fé em sua salvação e seguir com suas reflexões, Matraga age como um ser que não admitia sua condição de fraqueza física quando diante dos poderosos jagunços etéreos religiosos, os quais imaginava que seriam os integrantes do céu. Todavia, sabendo que não poderia demonstrar essa sua natureza, de certa forma, narcisista com relação à sua força, já que o padre tinha lhe dito que a suprimisse, seria necessário viver numa aparência que o fizesse crer que não havia tal interesse de medição de forças entre ele e os anjos do céu, bem como refrear o orgulho demasiado em decorrência da vontade de potência. Nesse novo contexto pactual com Deus, algumas mudanças seriam necessárias em sua vida para poder pagar sua dívida e recuperar seu alforje de guerreiro. E é devido a tais necessidades que acaba modificando algumas concepções com relação aos pré-requisitos para ser tido como um verdadeiro cristão. Ou seja, de acordo com a sua vontade, ele aceita a moral religiosa, porém age de uma forma distinta da de um cristão comum exatamente por não aceitar a fraqueza que o ascetismo impõe.

Distorcendo ou não a religiosidade, percebe-se que o personagem acreditava realmente na salvação de sua alma — ele vive a aparência como se fosse a verdade. E concebe sua vida como um grande jogo de forças, na qual tudo tinha um preço a ser pago e uma dívida a ser coberta. Tendo, ou não, feito parte do comércio religioso de almas: a doação e o dízimo; ele crê que haveria, não o dia do Juízo Final, mas o dia do pagamento final, e aquele que demonstrasse mais força seria “salvo”. Assim, ele estabelece para si uma maneira de pagar pelo que fez. Seu ideal será fechar a dívida com o seu Credor para, em seguida, poder estar de cara limpa quando for encontrá-lo, recuperado plenamente em sua vontade de potência. Por isso é que faz simbolicamente o pacto com Deus, como se fosse uma espécie de remanejamento da dívida original, através do qual Matraga tem um novo prazo e dia de vencimento para o pagamento, acrescida aí juros devidamente cobrados com correção monetária. Estando novamente com crédito na praça e seu nome fora da lista dos maus pagadores do banco das almas, afinal ele já se enquadrara à moral cristã, “espantava as idéias tristes, e, com o passar do tempo, tudo isso lhe foi dando uma espécie nova e mui serena de

o agente (Deus e o Demônio) só existe enquanto força que age sobre a matéria, não sendo preponderante para a crença em sua existência, mas sim o seu efeito.

alegria” (ROSA, 1988, p. 23) — o elemento apolíneo foi agindo mais vigorosamente, os anticorpos já controlavam a alergia febril do personagem.

A medida em que sentia os primeiros efeitos do pacto sendo concretizados, ou seja, “quando ficou bom para andar, escorando-se nas muletas que o preto fabricara” (ROSA, 1988, p. 23), cria mais na possibilidade do acerto de contas com o seu Credor. Assim, para seguir o seu destino, decidira mudar do brejo onde esteve convalescente e ir para longe. Lembrou-se de um sitiozinho perdido que comprara mais nunca estivera lá para apreciar o produto adquirido. Como tinha perdido todos os seus bens materiais, os quais haviam sido hipotecados e em seguida arrematados pelo seu adversário político, o Major Concilva, só lhe restava mesmo esse lugar insólito perdido no “sertão longínquo” (ROSA, 1988, p. 23), do qual ninguém sabia a existência.

Saíram, então, o protagonista e o casal de pretos, à noite para não chamar atenção, pois a mudança seria mais uma fuga do que uma viagem de lazer. Chegando no meio do caminho, — no qual não havia uma pedra, mas algo pior: uma cruz para carregar, “se ajoelhou, no meio da estrada, abriu os braços em cruz, e jurou: — eu vou p’ra o céu, e vou mesmo, por bem ou por mal!... E a minha vez há de chegar... P’ra o céu eu vou, nem que seja a porrete” (ROSA, 1988, p. 23). Feita tal promessa e com o ideal em mente, segue rumo em direção ao que Deus designará para ele — ou o que concebera para si mesmo?

O personagem experimentará daqui por diante um período de recuperação e intensificação da vida resolvida em meio à aparência criada para si. Como foi dito, é devido à cura da doença existencial que o homem pode vislumbrar uma nova vida intensificada com o embate dos elementos dionisíaco e apolíneo: o advento da visão dionisíaca; ou se fechar em um mundo de aparências para seguir navegando calmamente no seu barco existencial, crente que os enigmas estão resolvidos a partir da cura da doença. O elemento apolíneo tanto pode resgatar o Ser febril como pode incitá-lo a uma vida inócua, baseada numa ilusão que cria para si mesmo.

Desde que Matraga fora a duras penas individualizado enquanto ser responsável pelos seus atos, e que deveria obediência a um Deus que lhe é superior, acredita que foi a sua falta para com Ele que resvalou naqueles contratemplos todos. E, em vias de recuperação parcial da surra que tinha levado, sente que Deus está lhe dando uma chance de se redimir, ou seja, é devido aos efeitos da cura da doença que passa a concebê-la como obra da misericórdia divina. Como sempre há um interesse em jogo: só começou a crer no pacto quando percebeu os seus efeitos — o que conta é o efeito e não propriamente o agente da ação que o ocasiona. No caso do personagem, só criou a ilusão apolínea, quando pôde perceber o efeito da cura, a

qual seu corpo experimentava: a ilusão é criada com a ação da cura, que por sua vez é entendida por ele como obra de Deus, materializando para o protagonista um agente exterior para o efeito conseguido em seu corpo. Muito embora possa parecer que ele cria realmente em toda a nova ideologia que lhe foi concedida como meio de salvação, trata-se, na verdade, de uma ilusão que criou para resgatar sua força. Mesmo através do sistema retroativo religioso o personagem buscará, a partir de suas interpretações pessoais, condições que lhe favoreçam o aumento da potência.

Foi assim que pactuou com a vontade divina e passou a acreditar mais incisivamente na salvação, a idealizar uma vida baseada no ascetismo, e prometer para si mesmo que havia de ir para o céu, nem que fosse a porrete. Note-se que em sua promessa não há a expressão “se Deus quiser”, mas sua ida para o Paraíso depende de sua ação, de sua vontade e não da passividade ociosa e estática que aguarda o milagre divino — aqui ele não remete a um agente externo o efeito de sua vontade. Decerto que ele conseguiria o que procurava porque Matraga, devido a sua natureza valente, é um ser que pode manter as promessas, que pode cumprir com o prometido sem ter medo dos contratemplos e de uma possível derrota. Muito embora pareça que ele dependa da misericórdia divina, validando a ação da força de Deus sobre a dele, a sua promessa é pessoal e nobre, pois ela é feita a si mesmo em conseqüência de um ideal a ser alcançado: ele mostra com essa atitude sua vontade de potência sobre Deus, a superação do medo causado pelo castigo, mesmo na fraqueza. Apesar de ser advertido pelo padre sobre a necessidade do coração mansinho, afirma que vai para o céu por bem ou por mal, ou seja, com ou sem violência, com ou sem castigo. Ele já sente uma necessidade do gosto do sangue, mesmo pacificado pela moral e restrito em sua potência física.

Seja como for, sua vida agora se resumiria a um modo de conduta que o mantivesse reto em seu propósito — sob a ilusão em favor do resgate de sua própria força ele agirá de acordo com a religião e o pacto empenhado para conseguir cumprir a sua vontade de potência através de sua promessa. É por isso que durante um certo período, se deixará enganar pela ilusão de uma vida ascética sem a presença dos instintos dominadores, muito embora sua retroação, a qual lhe fora imposta sob o signo do castigo, tenha a intenção de domínio ativo.

3.1.4 A origem da vergonha como conseqüência do castigo

Foi assim que, logo que saiu fugido do casebre no qual se recuperou dos ferimentos, se deu de repente a chegada do casal de pretos e de uma figura emblemática em um lugarejo chamado Tombador, para o qual o forasteiro Matraga era “um homem esquisito, que ninguém

podia entender. [...]. Mas todos gostaram logo dele, porque era meio doido e meio santo” (ROSA, 1988, p. 24).

Com a presença dos elementos dionisíaco e apolíneo ilustrado através da citação acima, as ações do personagem, que doravante serão descritas, revelará a vitória parcial do Deus Apolo e a conseqüente valorização do apolíneo sobre o dionisíaco nessa sua segunda fase de vida. Todavia, como já fora ressaltado, o antígeno bárbaro sempre estará em ação dentro dele. É desse embate que surgirá o terceiro Matraga muito em breve.

Por hora o personagem seguia rigorosamente os conselhos dados pelo padre, fazendo de sua existência uma vida dedicada ao trabalho, a caridade, a humildade, compaixão e piedade. Transformado numa espécie de besta de cargas de seu Credor, Matraga, além dos sete dias da semana, ainda mourejava “dentro da noite de Deus, quando havia luar claro” (ROSA, 1988, p. 25). À tardinha se juntava “com as velhas corocas que rezavam o terço ou os meses dos santos” (ROSA, 1988, p. 25).

Agora imagine-se a situação de alguém que nunca teve necessidade de trabalhar pesado por ser bem-nascido e ter tido todas as regalias de filho único de um grande latifundiário. Acostumado a ter seus desejos facilmente saciados, a criação de um pai meio ausente e também tresloucado, e uma avó que só parcialmente pôde lhe dar um pouco de moral, pois amor de mãe nunca teve, como seria psicologicamente o personagem? Um homem que sempre tivera todas as mulheres que queria, seja tomando-as dos outros pela força física ou pagando o preço mais alto que fosse. Um homem que não tinha medo do castigo de Deus, e desafiava a morte em cada confronto que encontrava pelo caminho, seja quem fosse os seus adversários. Um homem que tem como pressuposto “uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo que envolva uma atividade robusta, livre, contente” (NIETZSCHE, 1998, p. 25). Alguém dessa estirpe, que fazia da sua vida um campo de batalha para por em prática sua força descomunal e fazer com que os outros se submetessem ao seu poder, só poderia estar bastante envergonhado da situação em que se encontrava. Salienta-se, porém, que não havia sofrimento por parte do personagem, pois, apesar de nunca ter trabalhado arduamente, tem força de sobra para fazê-lo. Na verdade, o sofrimento servia de combustível para a sua vontade de potência, a qual é a cada dia fortificada. Nem mesmo buscava fugir de sua penitência, ele sentia a responsabilidade lhe sendo chamada, um certo prazer por estar na lida, pois sua *memória da vontade* alargada o chamava sempre à batalha, mesmo que tal batalha não fosse com os inimigos da ordem ética sertaneja, mas agora contra si mesmo e, de certa forma, contra o seu

Credor: a batalha metafísica. O que não gostava de rememorar era a vergonha por estar diminuído em sua potência.

Estar ali recluso em uma igreja ao lado de velhas corocas que rezavam, e não poder exercer as atividades bélicas, as quais sempre foram sua fonte de jovialidade e robustez, deve fazê-lo sentir-se como um fraco, um infeliz de última categoria, como um escravo, um plebeu, alguém que não tem força de vontade, mas rasteja pelos cantos para mendigar um pedaço da força de Deus, de Sua misericórdia. Pessoas essas que o personagem sempre viu de cima, do alto de sua posição social mais elevada, estavam todas ali juntas, e ele fazia parte daquele amorfo humano que exalava fraqueza e falta de vontade própria. Não se trata de estar enojado com a situação e com os que conviviam consigo, até mesmo porque considerou o casal de pretos como os pais que nunca teve. Nem também uma identificação com os pobres, como acredita Paulo César Carneiro Lopes, “identifica-se com os mais desprezíveis, com os insignificantes, é o servo sofredor, é um deus crucificado” (LOPES, 1997, p. 97). Na verdade Matraga tem vergonha por estar naquela mesma posição deles porque se sentia reduzido e restringido aos mais fracos. Na medida em que convive com os mais infelizes, tal situação o faz lembrar do orgulho ferido, de sua desonra, de sua incapacidade atual de reverter sua desdita. Por isso, sempre reafirma “cada um tem a sua vez, e a minha hora há-de chegar” (ROSA, 1988, p. 27) — sua hora e vez de se livrar daquela situação humilhante e resgatar a sua natureza dionisíaca, fazendo valer novamente a sua vontade de potência. Ou seja, apesar da situação não lhe fazer sofrer, pretendia ser o que sempre fora: uma força e não uma fraqueza. Afinal, como está escrito no Livro Sagrado, “o que está curvado não se pode endireitar” (BÍBLIA, N.T. Eclesiastes, 1:15).

Mas o que leva Augusto Matraga a se submeter a tal vergonha? Seria o sentimento de culpa devido aos pecados cometidos contra Deus; ou seria a vontade de cumprir sua promessa e conseguir a sua vitória? Ele o faz por necessidade espiritual, de salvação da alma, ou porque não havia outra saída para as condições em que se encontrava e aquela era a única maneira de resgatar a sua força e vontade de potência? Ou seria tudo isso ao mesmo tempo?

Sabe-se que a culpa foi parcialmente instituída no personagem desde que foi castigado, vindo a reconhecer os seus desmandos e aceitar mudar a sua personalidade brutal. Isto posto, pode-se pensar que na situação descrita, a vergonha que se abate sobre ele é fruto da culpa que experimentou devido aos entes queridos que fez sofrer. De acordo com a religião cristã, é projeto de Deus que o homem esqueça a vergonha trazida por uma possível queda, mas, por outro lado deve lembrar de sua culpa e não querer mais uma vez cometer outra falta. A religião pretende que a culpa seja um fardo imenso que o homem é obrigado a carregar, a sua

coroa de espinhos que lhe esmaga a consciência, sendo-lhe o símbolo de sua derrota, humilhação e vergonha.

Contudo, ao que parece, Matraga não se envergonha porque a culpa se tornou um peso em sua consciência, apesar de não gostar de relembra-la. Muito embora reconheça que foi em decorrência de seus atos “pecaminosos” que teve o seu castigo, não pressupõe que isso seja o motivo da vergonha, mas concebe o castigo como uma fatalidade ocorrida como conseqüência de muita força empenhada na concretização de sua vontade de potência em determinada ocasião de sua existência desregrada: como se alguém tivesse lhe pedido para levantar um objeto do chão a partir de uma alça usada para o sustento, e com o uso excessivo da força física a mesma alça fosse arrancada de sua função, danificando o objeto. Assim, o personagem devia pensar que o castigo que recebeu, teve origem decorrente da força demasiada empregada nas situações em que esteve com os objetos na mão, causando-lhes a quebra de suas funcionalidades — sejam tais objetos que estiveram sob sua posse: as finanças e o estado de falência em que as deixou; a mulher que o abandonara por outro que tinha a mão mais leve; a filha desprezada que se tornara uma mulher perdida; os capangas não pagos que o surraram com entusiasmo; o capiau que fora impedido de estabelecer vínculo amoroso com a Sariema. É devido a tanto, que acredita que Deus o castigou por não ter sido prudente, por não ter prestado atenção no que andava fazendo. Da mesma forma como os pais castigariam o filho se esse não fizesse de uma forma prudente a obrigação que lhe foi solicitada por eles — Deus castigou o personagem por ter danificado as coisas que lhe foram confiadas.

O efeito que o castigo geralmente tem sobre o homem e os animais, “é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo *doma* o homem, mas não o torna ‘melhor’” (NIETZSCHE, 1998, p. 72). Todavia, o *genuíno efeito* do castigo deveria ser outro, antes de tudo refrear o ressentimento e intensificar a prudência, “num alargamento da memória, numa vontade de passar a agir de maneira mais cauta, desconfiada e sigilosa, na percepção de ser demasiado fraco para muitas coisas, numa melhoria da faculdade de julgar a si próprio” (NIETZSCHE, 1998, p. 73).

O efeito do castigo sobre o personagem parece ser mais condizente com a segunda citação acima, pois o medo não parece ser um atributo que lhe tenha sido impresso com o processo de purgação, mas se tornou responsável, alargou a memória, e passou a agir de forma mais cautelosa, apesar de não o ser quando no último ato por ele protagonizado. Com relação a desconfiança, também lhe foi despertada muito embora não em um grau maior através do qual pudesse se libertar da ilusão que criou para si, ou seja, que o fizesse desconfiar

da apolinização a que estava sendo submetido. Não obstante, passou a ser mais prudente e avaliar melhor as situações a que se submetia.

Disto se pode afirmar que a origem de sua vergonha não foi o sentimento negativo de culpa e o ressentimento causado pelo castigo, mas uma conseqüência da força diminuída, de sua vontade de potência impedida de ser exercida. Com o castigo, o que fora antes foi transformado em um projeto ilusório, no qual se é visto como culpado é porque está em débito com o Credor maior, que detém uma força superior à sua. A culpa do personagem reside no que acredita ser uma falha no andamento da expansão de sua força, a qual foi além do que lhe fora permitido expandir. Por isso ele remaneja “humildemente” os dejetos de seu poder enfraquecido — e isso o envergonha — para resgatar o que fora em seu passado dionisíaco: esse momento de resgate será a sua hora e vez.

Entendido que a vontade de potência enfraquecida, origina a sensação de vergonha de sua existência debilitada, pergunta-se, será que o personagem não se submeteu a todo o processo vergonhoso de purgação para elevar o espírito e conseguir a salvação de sua alma pecaminosa? Estaria o personagem agindo religiosamente, sem interesses materiais em jogo, mas apenas metafísicos, a fim de se superar enquanto cristão temente a Deus e seguidor de Suas diretrizes, tornar-se um mártir, um santo, um novo Jesus Cristo? Ou haveria algum interesse, o qual, do ponto de vista religioso seria sórdido e remeteria à matéria, ao corpo?

Note-se que sua submissão ao trabalho, e a subserviência cristã, o fazia “fugir às léguas de viola ou sanfona, ou de qualquer outra qualidade de música que escuma tristeza no coração” (ROSA, 1988, p. 25). Não tinha tentações, parou de fumar e beber e se absteve da sexualidade, atitudes essas que depõem em favor de uma busca da espiritualidade. Porém, há uma outra motivação que está oculta para quem só vê as centelhas do espírito, “mas não a qualidade de bigorna que é, e nem aonde chega a qualidade do seu martelo” (NIETZSCHE, 2005, p. 89) — prova quem assim o for, passará despercebido por algo que parece ser óbvio, muito embora nem tudo que é evidente seja fácil de ser reconhecido.

Ora, não estaria ele, com esses atos, mostrando a Deus que estava pagando em dia as suas “mensalidades” para, enfim, fechar o débito que tinha? Se trabalhava e não pensava somente no seu lucro, pois “não tinha ganância e nem se importava com acrescentes: o que vivia era querendo ajudar os outros” (ROSA, 1988, p. 24), não é uma evidência de que o acréscimo não precisava vir do povo a quem ajudava, mas do Credor? Não queria Matraga ser visto como bom pagador e esperava com seus atos uma espécie de um alívio da amortização da dívida? Não no sentido de ser-lhe menos dolorosa a pena a ser cumprida, mas que o Credor revisse o prazo e os juros do pagamento para que a quitação ocorresse logo e

pudesse voltar a ser o que sempre fora. Se ajudava os mais pobres e demonstrava caridade, não ambicionava, quem sabe, um perdão das dívidas? Todavia, vale salientar que o ser nobre não pede por facilidades, mas quer seguir o seu destino com todos os percalços que lhe advier. Trata-se apenas de vaidade de guerreiro essas demonstrações de tarefa cumprida no intuito de alcançar mais rapidamente sua potência.

Quanto ao fato de evitar a música e o desejo sexual, tem-se uma explicação para esse fato, que é suscitada a partir da afirmação do personagem sobre o seu estado “desonrado, desmerecido, marcado a ferro feito rês, [...] e assim tão mole, tão sem homênciã” (ROSA, 1988, p. 25). Sem “homênciã”. O que significa exatamente esse termo que Matraga usa para expressar sua fraqueza? Há um estudo sobre o léxico de Guimarães Rosa que indica que pode ser interpretado como, “virilidade, masculinidade, potência de homem” (MARTINS, 2001, p. 265).

Ora, sendo de conhecimento do leitor que o personagem levava uma surra monumental, da qual quase vem a falecer, não se poderia supor que dos ferimentos sofridos ocasionara algum problema fisiológico mais grave, como a perda de sua potência sexual? Note-se que o personagem sempre afirma que sua vida não tinha mais sentido, só esperava a salvação da alma. Para um macho dominante que sempre se impôs junto às mulheres, ter sua virilidade atingida, não poderia ser entendido como um motivo de vergonha muito forte, o qual acarretaria em um afastamento daquilo que lhe trazia o efeito dela sobre si, ou seja, um distanciamento das mulheres por serem agentes que lhe faziam lembrar a impotência sexual? Dentre os agentes propagadores da vergonha, têm-se a música, a qual o fazia relembrar as bebedeiras e as noitadas, as bacanais, as orgias com as mulheres dos prostíbulos — época em que tinha sua potência masculina afirmada; bem como a própria figura feminina, a qual não mais despertava sua virilidade, mas sim a auto-afirmação de sua impotência sexual. Portanto, não estaria, dessa forma, fugindo o personagem dos agentes que o faziam lembrar da impotência e da vergonha, ao invés de fazê-lo com o intuito de seguir as normas cristãs? Decerto que a medida em que evitava os desejos mundanos, sua dívida para com o Credor diminuía, pois estaria cumprindo a Sua vontade. Considerando tal possibilidade, pode-se afirmar que ele estava a matar “dois coelhos com uma *porretada* só”. Mas, e se não tivesse perdido sua homênciã? Será que agiria da mesma forma?

O que se percebe é que o personagem agia com um interesse evidente com relação às suas ambições de pagamento da dívida com Deus, para, só assim, poder conjecturar em ser homem novamente, em poder reaver, além de sua força de vontade, a potência sexual perdida. Não é à toa que ao imaginar o Paraíso cristão, ele afirmava que “todo anjo do céu devia de ser

mulher” (ROSA, 1988, p. 40). Será que ele imaginava que Deus era um macho dominante com um harém pessoal formado pelos anjos femininos, e que, quando lá adentrasse, poderia ter o prazer recuperado e sua masculinidade exercida com a permissão divina?

Seja como for, se se afastou de tais desejos “impuros” por querer a salvação ou por não ter mais a potência sexual de antes ou os dois, Augusto Matraga não sofria com o distanciamento do mundo, da matéria. O que “não podia era se lembrar da sua vergonha” (ROSA, 1988, p. 25). Disto conclui-se que sua vontade de potência era maior do que o seu desejo por mulheres e orgias, afinal não era a falta dos prazeres que o incomodava, já que não sofria com a ausência dos mesmos, mas a vergonha de sua fraqueza, sendo este fato o que o fez se afastar de anseios mundanos, renegando tudo isso em nome de seu projeto e sua promessa de ir para o céu, primeiramente, em nome de si mesmo enquanto homem em busca de sua potência, e em segundo, como forma de pagamento da dívida para com Deus. E, à medida que o tempo passava, sentia que os efeitos de sua vergonha iam sendo aplacados, crendo, portanto, que o caminho das rezas era o correto a ser seguido.

Todavia, já estabelecido no povoado do Tombador e decorridos cerca de “seis ou seis anos e meio, direitinho deste jeito, sem tirar nem pôr, sem mentira nenhuma, porque esta aqui é uma estória inventada, e não é um caso acontecido, não senhor” (ROSA, 1988, p. 25), por obra do acaso²⁷, Tião da Thereza, conhecido do protagonista, o encontra e se surpreende com o fato de Augusto Matraga ainda estar vivo, “ficou bobo de ver Nhô Augusto” (ROSA, 1988, p. 26).

Sabendo do calvário ao qual o protagonista fora submetido quando surrado pelos capangas do Major Concilva, Tião acreditava que o amigo tinha morrido na desforra. Eis então que, com a visão da vítima ali ainda viva, deve ainda ter ficado mais admirado devido à força do personagem que conseguira se livrar da morte e ainda caminhava robusto entre os vivos. Sabendo também da personalidade potente de Matraga, provavelmente imaginou que ele estava só se recuperando para, em breve retomar seu lugar de macho dominante a partir de uma vingança contra todos os que o desfeitearam. Para, de alguma forma, ter o prazer de ser o primeiro expectador e o desencadeador da guerra que se renunciava com o fato, Tião inicia um relato de como se encontrava o ambiente de guerra deixado para trás por Matraga, querendo, com isso, instigar ainda mais o personagem à sua força, ou mesmo diminuí-lo em

²⁷ O acaso é o ferrão de uma abelha na orelha de um marruaz bravio que desencadeia o estouro da boiada, a qual era conduzida por Tião, levando-o, assim, no afã de recompor o rebanho em debandada, até o encontro de Matraga: o acaso é obra da natureza, é a ação da vontade de potência do personagem agora em consonância com a força motriz.

sua *hybris*, porque quando se acua um animal instintivamente ele age com mais violência ainda.

Foi assim que ele discorreu sobre a esposa do protagonista, a qual vivia bem com o seu Ovídio, pretendendo até se casar. Falou sobre a desdita da filha Mimita, a qual fugira com um “cometa” e se perdera no mundo, tornando-se uma qualquer. Falou sobre o Major que tinha arrematado seus bens. E o pior de tudo, falou sobre o Quim Recadeiro, aquele que tinha fama de covarde, mas que foi morto “com mais de vinte balas no corpo, por causa dele Nhô Augusto: quando soube que seu patrão tinha sido assassinado” (ROSA, 1988, p. 26), mas não antes de chegar até a sala-de-jantar do Major, “e depois de matar dois capangas e ferir mais um” (ROSA, 1988, p. 26).

Para o poderoso Matraga, saber de todos aqueles fatos que o diminuía em sua moral, era motivo de muita vergonha, pois se até o covarde Recadeiro conseguiu matar dois, ele não conseguiu nem a metade, pois foi dominado antes mesmo de invadir a casa do inimigo não matando nenhum dos adversários. O fato de alguém doar a vida por causa dele, também o fazia se sentir humilhado, ultrajado até.

Aqui um parágrafo deve ser acrescentado sobre a atitude do Quim Recadeiro. Se o leitor em algum momento se sentiu comovido com tamanha solidariedade do capanga de Matraga, note que ele está apenas exercendo sua vontade de potência. Ser reconhecido como covarde sempre foi motivo de vergonha e desonra para qualquer capanga ou jagunço, afinal, no contexto violento em que viviam, os mais respeitados eram os que tinham maior força de vontade baseada em seus atos corajosos. A falta de coragem do Recadeiro, entretanto, não foi empecilho para a posição que ocupava, pois sua função era a de levar e trazer recados — como seu próprio epíteto informa, e não de brigar. Foi devido a seu papel de informante que conseguiu a posição privilegiada junto ao grupo de cacundeiros de Matraga, bem como a confiança desse. Não obstante, mesmo sendo de sua alçada apenas o papel de leva e trás, para o Recadeiro e a opinião pública, o fato de ser o braço direito do chefe, o maioral da região, o fazia retirar de seus ombros o peso da covardia, já que era o integrante mais importante do bando do protagonista, passando a ser reconhecido de outra forma, como um dos corajosos. Por isso, sua covardia acabava sendo revertida em bravura, por poder fazer parte de um ambiente no qual os fortes eram reverenciados. Todavia, desde que o patrão, o mais poderoso, aquele pelo qual nutria uma grande admiração, o que em sua abundância de força, deixava cair sua fortaleza sobre a fraqueza do Recadeiro, vê-lo chacoteado, humilhado pelos capangas e pelo Major fazia com que sentisse sua força, enquanto homem de brio, diminuída na mesma medida em que o patrão foi derrotado: a fonte da força do Recadeiro tinha secado no

momento em que Matraga foi vergonhosamente “assassinado”. O que fariam agora do coitado do Recadeiro? Com quem ele poderia se apegar para retomar sua posição de fortaleza? Só lhe restava um último ato redentor que apagasse para sempre a covardia de sua personalidade: enfrentar os inimigos de seu patrão e tentar chegar além do que o patrão conseguiu.

Desse contexto, afirma Nietzsche que “a nossa fé nos outros revela aquilo que desejaríamos crer em nós mesmos” (NIETZSCHE, 2005, p. 26). Portanto, a atitude de “solidariedade” de Quim revela que sua admiração pelo chefe, a qual o estimula em sua vingança solidária, é motivada pela vontade de querer ter para si um pouco da altivez e coragem do patrão, impingindo a desforra por haver a necessidade de agir por conta própria para se livrar do reconhecimento público de sua covardia e reafirmar sua vaidade, sua aparência de capanga matador, já que não podia mais contar com o patrão que tinha sido derrotado: com seu ato de “coragem” ratifica sua vontade de potência sobre Matraga, o qual, por sua vez, se perguntava depois de saber o que tinha acontecido com o Recadeiro, “como é que eu vou me encontrar com o Quim lá com Deus, com que cara?” (ROSA, 1988, p. 28).

Ultrajado, portanto, pela atitude mais potente do covarde Recadeiro, a vergonha de Matraga só aumentava e sua auto-estima era quase reduzida a nada com o relato do Tião, o qual, por sua vez, devia sentir um sabor doce com as palavras lançadas como flechas a furar o ego do protagonista. Acuado e reduzido, Tião só esperava que o animal dentro dele fosse despertado com mais ira e saísse, naquele mesmo instante, a procura de vingança banhada em sangue contra os seus desafetos. Entretanto, Matraga afirma a duras penas:

não quero saber mais de coisa nenhuma! Só te peço é para você fazer de conta que não me viu, e não contar p’ra ninguém, pelo amor de Deus, por amor de sua mulher, de seus filhos e de tudo o que para você tem valor!... Não é mentira muita, porque é a mesma coisa em como se eu tivesse morrido mesmo... Não tem mais nenhum Nhô Augusto Esteves, das Pindaibas, Tião... (ROSA, 1988, p. 26).

Com esse pedido humilhante, que expressa uma covardia nunca antes vista no personagem, Tião se surpreende novamente e responde “na voz e no meio-aberto da boca, tanto nojo e desprezo que Nhô Augusto abaixou o queixo” (ROSA, 1988, p. 27), que estava vendo que não existia mesmo aquele Matraga de antes. Para a ética sertaneja, traição deve ser paga com a morte e um amigo que se sacrifica por outro deve ter o seu ato retribuído com a mesma intensidade e valor, pois está em débito com ele. Todavia, Matraga agora fugia de seus compromissos. Não queria vingar a traição da mulher, dos capangas e do Major que lhe tirou as posses. Nem mesmo vingar o Recadeiro que tinha morrido por ele para “limpar” o nome do

patrão. Por isso é que não conseguia olhar nos olhos de Tião e se reduzia a uma vergonha tremenda por não ser mais quem era. Decerto que não foi por medo que declinou do chamado para a guerra, mas pelo fato de seu corpo ainda não estar pronto para uma aventura daquele porte — veja-se a prudência que lhe despertou com o castigo. A vergonha o incomodava tanto que sentiu um aperto e “nem adiantou repetir para si mesmo a jaculatória do coração manso e humilde: teve foi de sair, para trás das bananeiras, onde se ajoelhou e rejurou: — P’ra o céu eu vou, nem que seja a porrete!” (ROSA, 1988, p. 27).

Viver sempre naquele estado vergonhoso não era definitivamente o que o personagem almejava. Se a espiritualização fosse alcançada daquela forma ele preferiria morrer mesmo. Chegar a ser reconhecido como “um patrão de borra, que estava p’r’ali no escondido, encostado, que nem como se tivesse virado mulher” (ROSA, 1988, p. 28)... Não seria possível suportar tal humilhação se não ambicionasse algo maior no futuro. Voltar a sua vida pregressa não podia, pois além de não haver mais a disposição dos fatos ao seu favor, ainda não estava com o corpo totalmente sarado para se aventurar em tal empreitada. Porém, o relato de Tião lhe deu “uma vontade doente de fazer coisas mal-feitas, uma vontade sem calor no corpo, só pensada” (ROSA, 1988, p. 27). Não tem o calor no corpo porque ainda não estava recuperado, mas, a partir do que foi citado sobre a sua vontade latente, pensava como antes do castigo: em sua essência continuava o mesmo, sempre foi Augusto Matraga, apesar do manto religioso que encobria sua personalidade.

Muitas vezes imaginava que se voltasse a beber, a fumar e parasse de trabalhar e rezar, o corpo voltaria à potência perdida. Já que o agente Deus ainda não tinha exercido Sua “misericórdia” sobre o personagem, ou seja, proporcionado-lhe o efeito do retorno da potência; ele cogitou se não seria a fé Nele que o estava enfraquecendo. Mais uma vez está evidente que o agente não é preponderante para a fé do personagem, mas os seus efeitos. No momento, a vergonha que sentia, apesar de uma certa alegria que experimentou quando na cura de sua fase mais complicada da convalescença, parecia ser o único efeito causado pelo rescalonamento de sua dívida junto ao Credor. E tal efeito para ele era insuportável, um acréscimo de juros muito alto para o pacto feito através da promessa empenhada a Deus. É por isso que pensa em quebrar tal promessa e confiar somente em sua força para fazer valer sua vontade: um futuro inane, sem volúpia e prazer na destruição não lhe é vislumbrado como algo que realmente desejasse, mas uma imposição dos fatos. Porém, seria o apego espiritual que experimentava, e a fé em Deus que o impediam de recuperar o que fora um dia? Ou o corpo que ainda não estava mostrando sinais de recuperação de seu calor vital, de sua virilidade e potência física? Ou as duas opções? Seja como for, ao divagar sobre as

possibilidades de se conseguir recobrar a força do corpo, ele se lembrava do padre, o qual lhe tinha dito, “Deus mandou estes sofrimentos só para um pecador poder ter a idéia do que o fogo do inferno é!...” (ROSA, 1988, p. 27).

Claramente exposto na fala do padre a tentativa de amedrontá-lo e mantê-lo domesticado, Matraga desiste de seus projetos nefastos contra os seus adversários do passado por intermédio da violência, não por medo, mas porque mais uma vez acreditou na ladainha religiosa do padre, e achava que sua vergonha era uma repreensão do Credor que estava a se vingar do devedor: o efeito da vergonha é tido como obra do agente (Deus). Assim, prefere continuar a “rezar mais, trabalhar mais e escorar firme, para poder alcançar o reino-do-céu” (ROSA, 1988, p. 27) e recuperar a insígnia de guerreiro valente. Com o corpo ainda enfraquecido e devido ao efeito do castigo que o tornou mais prudente e cauteloso, só poderia pensar dessa forma. Contudo, o futuro dirá que para um homem de tal natureza dionisíaca a submissão à uma vida retroativa não seria possível se não houvesse uma motivação maior a que almejava.

3.1.5 A guerra metafísica paliativa

Um dos pontos centrais dessa dissertação é o de que os fenômenos da Vida são concebidos a partir do desencadeamento da vontade de potência, a qual é materializada no conto através do desejo dos personagens de ambicionar sempre mais força e poder, ou seja, um maior domínio da situação em que se inserem em uma esfera além do bem e do mal. Todos os fenômenos descritos no conto carregam consigo a aplicação da vontade de potência na disposição das partes que constituem as forças da ação desenvolvida. Uma das conseqüências dessa visão, é o fato de se estabelecer duas vertentes de vida, a ativa e a retroativa, para se descrever a busca do personagem pelo domínio e imposição de seu poder. A primeira é desenvolvida pelo ser que não criou para si a má-consciência, qual seja aquele que age através dos instintos em liberdade, que cria valores próprios e não se submete à moral. Adepto da violência, destruição, volúpia, da vingança positivada, crueldade, do prazer no sofrimento, dos excessos de toda categoria, o ser dessa espécie, tem uma abundância transbordante de vontade de potência, a qual é exposta para fora de si, com a intenção de dominar o meio em que está inserido, ratificando sua força sobre os outros sem receio de agredir ou ser mal interpretado: tudo para ele é uma questão de enfrentar os adversários, mensurar suas potências e lhes impor uma derrota. Esse “sim” à violência como meio de vida positiva que almeja a superação de si, não lhe causa sentimento de culpa nem ressentimento

por transpor barreiras e desafios incalculáveis aos simples mortais, pois o castigo para ele não é compreendido como um freio, um cabresto sobre sua vontade, mas como um meio de impedir o envenenamento do ser com a culpabilização amesquinhadora, transmutando o sofrimento causado pela dor de ser quem é, em um antídoto para a própria vida.

Por outro lado, há a vida retroativa que é posta em prática pelos ressentidos, pelos fracos, os quais por não terem forças para enfrentar os de vida ativa, transvaloram valores positivos em negativos para justificarem sua falta de força. Sem uma explicação plausível do porquê de sua fraqueza, ruminam amargamente suas constantes derrotas para os de vida ativa. Não mais podendo compreender sua debilidade existencial e o sofrimento que experimentam em decorrência disso, concebem-na como um *mérito* e não como sinônimo de infortúnio, elevando-os, portanto, à categoria de bons e bem-aventurados a partir do mérito impingido à fraqueza, enquanto os fortes passam a ser vistos como maus. É assim que “a impotência que não acerta contas é mudada em ‘bondade’; a baixezinha medrosa, em humildade; a submissão àqueles que se odeia em ‘obediência’” (NIETZSCHE, 1998, p. 38). Afirmam, ainda, que quem impôs tais regras invertidas não foram eles, mas Deus. E mais, que sua sina de miseráveis será recompensada com o Paraíso, para o qual somente eles, os fracos em potência, “os bons”, serão eleitos para coabitarem nesse além-mundo.

Se o ódio que têm da sua condição de fracos os fazem criar tal ideologia, é preciso também apontar culpados para justificar o seu sofrimento. O ressentido para se sentir forte precisa culpar aqueles que são mais potentes, os que mais odeiam, assim os diminuirá em suas vontades porque o sentimento de culpa enfraquece o Ser — e quem mais odeiam se não o próprio homem? Por isso, apostam na idéia de que o homem (no conto representado por Matraga) é culpado pelas condições em que se encontra, porque o sofrimento seria causado devido a uma vida em desacordo com a moral dos bons, ou a misericórdia de Deus, validando assim, com tal idéia, a culpa humana através de sua falha (seu pecado), o condicionando ao sofrimento e a busca de se fugir da insatisfação existencial através da redenção espiritual.

Tendo notícia da força instintiva, até mesmo fisiológica do homem e a volúpia do corpo, os ressentidos remetem os efeitos de tais “impurezas” ao agente inimigo número um de Deus: o Demônio; no afã de manter o controle sobre a natureza humana e a manutenção de sua ideologia que atemoriza o homem através da figura satânica. Doravante, todas as tentações, desejos lascivos, a vontade de poder são tidas como criações das ações diabólicas do Tinhoso, o qual pretende envenenar o homem tirando-o de seu caminho de fé. Ao seguir as regras de um “bom cristão”, derrotando e suprimindo as suas próprias vontades, as quais pensam ser as vontades do Demônio, finalmente o homem se livrará do sofrimento causado

pela culpa instituída, e alcançará o reino dos céus: a força em si é sempre remetida a um agente que dimensiona sua ininteligibilidade de acordo com um projeto “X” de vontade de potência. Assim, o homem se volta contra si mesmo, arranjando explicações para sua falta de compreensão da ação da força em si em um agente criado pela ideologia religiosa que pretende prendê-lo pelo cabresto, remetendo seu desejo de expansão de seu poder a um mundo que não está aqui na terra, fazendo-o adquirir nojo de si mesmo, dizendo “não” à vida, renegando sua fundamentação instintiva por uma ascética, e, como consequência, sendo domesticado e diminuído em sua força.

É devido a tanto que Matraga, depois de incitada sua raiva por causa do relato de Tião, e da vergonha que tinha de seu estado debilitado, entregue às rezas feito uma velha coroca, enxerga sua vontade desenfreada de fazer maldades contra os seus malfeitores como sendo obra da ação do Demônio sobre ele: “é o Diabo mesmo, mão Quitéria... Eu sei... Ou então é castigo, porque eu vou me lembrar dessas coisas logo agora, que meu corpo não está valendo, nem que eu queira, nem p’ra brigar com homem e nem p’ra gostar de mulher” (ROSA, 1988, p. 28). A tentação de honrar o Recadeiro que morreu por causa dele fazia-o instigado em sua vontade de potência, mas lembrava-se do castigo, e tinha “medo” porque já sabia como o fogo do inferno era: o mar de fraqueza e vergonha. Pensou também em ajudar a filha, mas cogita que não era eito seu. Todas as provações pelas quais passava eram reconhecidas ou como castigo ou como tentações do Demônio.

Além da prudência, o alargamento da memória em decorrência do castigo, bem como um certo remorso devido ao estado da filha, podendo ser tais fatos comprovados com a citação da fala do personagem, algo a mais pode ser concebido: que ele ponderara a respeito de possíveis ações a serem postas em prática, muito embora nada fosse mais importante do que o seu projeto inicial de ser salvo. E nesse sentido, ele era bem materialista quando afirmava que já tinha feito penitência durante todos os anos em que estivera em fuga e, se quisesse reverter a situação a seu favor naquele momento, poderia perder o valor pago da amortização. Se fosse em busca da filha ou vingasse o Recadeiro, além de talvez fracassar em sua empreitada, já que ainda não recuperara toda sua força, poderia quebrar a promessa empenhada e, como consequência, o pacto feito com Deus seria desfeito, ou seja, teria um duplo prejuízo. É em decorrência desse fato que afirma o personagem, “já fiz penitência estes anos todos, e não posso ter prejuízo deles! Se eu quisesse desperdiçar essa penitência feita, ficava sem uma coisa e sem outra” (ROSA, 1988, p. 29). Pode-se pensar que se trata de pura fidelidade ao Todo Poderoso, mas, antes, essa cumplicidade diz respeito ao interesse pessoal do personagem em reverter o seu quadro vergonhoso.

Com a idéia de que era o Demônio quem o estava tentando à violência e por não querer perder as vantagens conseguidas do pacto feito com Deus e a confiança que agora Ele depositara no personagem, dando a chance para que pagasse o débito devido, muito embora os juros fossem altos (a vergonha, a humilhação e a inércia de macho viril), tinha consigo que deveria enfrentar o Tinhoso com todas as forças para não sair do trilho de seu projeto em ser aceito no Paraíso, de resgatar sua força, e dominar a situação adversa. Fato este que o fazia pensar assim, “mas o meu dia há-de chegar!” (ROSA, 1988, p. 29). Sobre tal situação, afirma Nietzsche:

para o bárbaro, sofrer, em si, nada tem de digno, muito pelo contrário: necessitava previamente de uma explicação para poder confessar a si próprio o *fato* de sofrer (o seu instinto leva-o a negar o sofrimento e a suportá-lo silenciosamente). Neste caso, a palavra ‘Diabo’ foi uma bênção; enfrentava-se um inimigo todo poderoso e terrível; não havia nada de vergonhoso em sofrer nas mãos de um tal inimigo. (NIETZSCHE, 2003, p. 56).

Com essa atitude descrita sobre o modo de agir do bárbaro ao aceitar a nomeação das forças adversas que experimenta como sendo correlacionadas com o Diabo, ele justifica seu sofrimento, agindo positivamente sobre os seus efeitos e não o negando como origem de insatisfação, além de não se culpar pelo fato de sua falha, vindo a enojar-se de seus atos.

No caso de Matraga, desde que ele concebe os efeitos do sofrimento através da figura do Diabo, tem um inimigo materializado à sua altura para um confronto pelo poder. Assim, o seu sofrimento passa a ser visto como força vital que o impulsiona em direção de seu projeto maior, de sua hora e vez. Já que estava impossibilitado de agir como no passado, de se aventurar em suas empreitadas tresloucadas, tal qual era disposto em sua primeira fase, o confronto metafísico com o Ser das trevas, criado pela ideologia cristã, serve como um paliativo às novas batalhas que provavelmente surgirão em breve. Esse seu estado debilitado, a inércia forçada em que estava, o confronto com um Ser que fora o único capaz de enfrentar Deus (pois, Lúcifer enfrentou o poder divino); para Matraga, seria um desafio e tanto. Tal batalha lhe daria uma grande motivação em seu ideal, já que era um inimigo de grandiosidade que estava enfrentando: “deveis sentir-vos orgulhosos do vosso inimigo; então os triunfos dele serão também triunfos vossos” (NIETZSCHE, 2005, p. 51). Não sentiria o personagem, pois, orgulho de ter um inimigo que fora capaz de enfrentar aquele que lhe tinha concedido uma surra humilhante, lhe tendo até ferrado o traseiro para lembrar-lhe de Sua força? Em vencendo o Diabo, Matraga, de certo modo, se igualaria a Deus.

Na verdade, ele parece sempre encarar os acontecimentos como uma guerra e procura por todos os meios ser o vitorioso para ratificar sua vontade de potência. “Não vos aconselho o trabalho, mas a luta. Não vos aconselho a paz, mas a vitória. Seja o vosso trabalho uma luta! Seja vossa paz uma vitória” (NIETZSCHE, 2005, p. 51). Com essa citação, tem-se o modo pelo qual o personagem parece conceber suas ações enquanto um ser que procura a salvação da alma. Se trabalhou feito um burro de carga, não foi com o intuito de ajudar ao próximo e parecer um bom samaritano aos olhos dos outros, mas aquele seu empenho fazia parte de sua luta constante para a concretização de seu projeto maior: no fundo ele trabalhava apenas para si mesmo. Se esteve em busca da paz, foi porque seu corpo não o ajudava em projetos mais incisivos. Assim, sua paz era momentânea, pois por trás do véu pacífico de sua natureza se escondia uma besta com fome de guerras à procura de sua vitória final, do acerto de contas. Seu maior inimigo, de acordo com a ideologia cristã, nessa sua fase apolínea era o Demônio, ou ele mesmo e suas tentações de todos os tipos, afinal, “em circunstâncias de paz, o homem guerreiro se lança sobre si mesmo” (NIETZSCHE, 1992, p. 69).

Isto tudo dito, acredita-se que não resta dúvidas sobre o processo pelo qual o personagem foi submetido. Depois de açoitado pelos seus inimigos, excluído do seu ambiente de macho dominante para ser resgatado pelos negros e vir a aceitar a moral religiosa, tem-se a materialização da filosofia nietzscheana *in praxis* no conto roseano, na medida em que se compara Matraga ao aristocrata guerreiro nobre que fora moralizado pela comunidade judaico-cristã, detentora da moral “escrava”; bem como o processo de individuação com o acréscimo da culpa, que o responsabiliza pelos seus atos, fazendo-o procurar uma vida condicionada a determinadas medidas morais, propicia a crença na ideologia cristã e em um sonho bonito e ilusório de uma vida potente em um além-mundo, ou seja, o elemento apolíneo culpabilizado se torna mais enfocado nessa sua segunda fase, porém sem ter destituído o seu caráter dionisíaco.

Não obstante, se ainda a natureza de seu caráter não se foi compreendido, veja-se que algo ainda está para acontecer, uma certa renovação ideológica e ontológica até de certo ponto, fisiológica, passa a ser posta em movimentos por entre suas entranhas...

4 O DIONISÍACO APOLINIZADO: O TERCEIRO MATRAGA & SUA ESSÊNCIA TRÁGICA

Foi assim que “pouco a pouco, devagarinho, imperceptível, alguma coisa pegou a querer voltar para ele, a crescer-lhe do fundo para fora, sorrateira como a chegada do tempo das águas, que vinha vindo paralela” (ROSA, 1988, p. 29). Depois de tantos períodos de embate entre os elementos dionisíaco e o apolíneo, e a vitória desse último até o momento, alguma coisa começou a fazer efeito no personagem, algo lhe estava retornando.

A partir do que foi dito até aqui, sabe-se que Matraga, através de seu modo peculiar de ser, subvertia os preceitos religiosos de acordo com seus interesses pessoais. Se foi ensinado a negar seus instintos pecaminosos e as tentações em nome de Deus, assim o fez. Porém, sua natureza ontológica dionisíaca não o permitia transformar seu corpo em uma carroça na qual se põe toda sorte de pesos morais. Por isso, é notória a sua digressão comportamental. O que se percebe é que o personagem se adequou à moral religiosa devido a uma mudança de atitude que concluiu, por prudência e cautela, ter, mas que não destituía completamente sua característica dionisíaca na fraqueza religiosa. Todavia, aceitou os fatos por não haver uma saída melhor para o resgate de sua potência. Sofreu silenciosamente os efeitos do estado lastimável em que se encontrava, mas devido a sua vontade transbordante, criou o seu ideal de salvação para atingir o júbilo existencial, o qual necessariamente haveria de ser conseguido não somente pela meditação ascética, mas pela volúpia dionisíaca: o eterno conflito entre os deuses Apolo e Dionísio mais uma vez é travado, porque o equilíbrio reside no eterno confronto.

4.1 A VISÃO DIONISÍACA DE MUNDO ATRAVÉS DA COMPATIBILIZAÇÃO DAS FORÇAS

Não obstante, o personagem apaziguará o caos que há dentro de si depois de tantos anos de purgação, de vergonha e humilhação sofridas. Se “é preciso ter um caos dentro de si para dar à luz cintilante” (NIETZSCHE, 2005, p. 28), o personagem começara a fazer brotar de dentro da consciência presa uma certa alegria que antes nunca tinha experimentado. Foi assim que “o trabalho lhe entusiasmava e era leve. Não tinha precisão de enxotar as tristezas pois sua nova fase existencial já o redimia dos percalços enfrentados. Não pensava nada...” (ROSA, 1988, p. 29). E a força motriz também agia positivamente sobre ele como se estivesse integrado à totalidade ecológica em suas relações em cadeia para a intensificação da vida. O tempo mudara, e fazia muito calor. Matraga passara a prestar atenção na relação dos animais que viviam a sua volta, cada um com suas vidas em progresso, seguindo seus rumos de acordo com as forças que lhe eram inerentes para assegurar suas existências em harmonia perfeita. A cada dia se deleitava com o espetáculo da vida em curso, contemplando os fenômenos naturais e percebendo que o mundo todo parecia estar mergulhado em um frenesi entusiástico. Assim, assistia às mariposas e os cupins-de-asas que “vinham voar ao redor da lamparina... Círculo rodeando a lua cheia, sem encostar” (ROSA, 1988, p. 29); assistia aos “escorpiões e as minhocas” (ROSA, 1988, p. 29) que “pulavam no terreiro, perseguidos pela correição das

lava-pés, em préstitos atarefados e compridos...” (ROSA, 1988, p. 29). E ao anoitecer, ouvia com atenção a fêmea saracura gritando “três potes, três potes, três potes” (ROSA, 1988, p. 30). Ele já sabia de antemão que, quando isso acontecia, havia de vir chuva no horizonte... Até que choveu forte. Se o leitor observar a forma como o narrador descreve a natureza, verá que há o “círculo em volta da lua”; que os insetos voam em círculos e que a saracura gritou três vezes. Não caberia em tal descrição da natureza, remetê-la ao emblema marcado no corpo do personagem a partir da interpretação feita nessa dissertação (ver diagrama 1, p. 84), a qual afirma que o círculo seria a força motriz que envolvia o personagem em sua trifurcação: Dionísio, Apolo e Dionísio-Apolo, através da qual ele alcançava uma comunhão de forças para o surgimento de ser renovado em sua potência?

Seja como for, depois de tantos questionamento e dúvidas a respeito de sua existência, um tanto quanto pia, o personagem começara a experimentar uma certa mudança com relação ao modo como compreendia sua situação naquele momento: sua estrela cintilante começara a surgir. Depois do encontro com o padre e do pacto com Deus, bem como o cabresto posto sobre o cavalo de raça Matraga, ele se angustiava com a permanência sempre adversa dos fatos, os quais necessariamente enfraqueciam ainda mais sua força. Mas, de repente, se acomodou como se estivesse resolvido os seus questionamentos. Não se lamentava, nem se enfastiava com a vida. Tudo lhe era facilmente possível de conjecturar nessa sua nova existência.

A causa dessa mudança radical de estado do personagem pode ser vista de duas formas. A primeira é espiritual e remete ao estado de espírito elevado em que se encontrava devido ao período de ascese e submissão aos desígnios morais religiosos. A segunda é mais fisiológica, em decorrência de sua potência física que estava sendo recuperada, a qual proporcionava a sua compatibilização de forças para a conclusão de um ideal ontológico que é ratificado com o advento de sua visão dionisíaca do mundo, a qual direcionará todas as suas ações de agora em diante. Mas, obviamente há a possibilidade de ambas explicarem o fato. Como a perspectiva religiosa já foi bem explorada, cabe agora uma explicação mais materialista, a qual remete mais ao corpo e as forças propulsoras da vontade de potência, cujas premissas estão de acordo com o que tem sido proposto aqui.

4.1.1 Das três transformações do espírito ao corpo reafirmado

É notório, e a própria religião admite, que o ascetismo pode ser uma fonte de angústias que envenena aquele que se aventura a beber em seu cálice. Para confirmar tal afirmação,

além da citação do papa que aqui foi posta na “Introdução” desta dissertação, há também a de Lopes, o qual defende a perspectiva religiosa em seu livro sobre Matraga, “a ascese corre o risco de ser valorizada em si mesma, e o que era exercício de autodomínio passa a ser negação do corpo e do prazer” (LOPES, 1997, p. 107). Concorda-se plenamente com o que foi dito pelo escritor. Realmente a ascese pode ser superestimada e degenerar em negação do corpo, incitando o homem a se voltar contra ele mesmo, violentando-se, ao se ressentir com a insatisfação existencial e não mais querer a vida, mas o além, lugar em que acredita encontrar a cura para sua doença. Muito embora queira fugir da cruz que carrega, do peso da má-consciência sobre si, não toma uma atitude, não age para mudar o estado existencial receoso e debilitado de suas forças e libertar os seus instintos os quais se voltam contra ele mesmo, mas remete tudo à misericórdia de Deus, que o resgatará de seu sofrimento. Tal situação pode, decerto, suceder aos ascetas, mas e quanto a Matraga? Será que experimentou tal negação do corpo e esperou passivamente a misericórdia divina para fugir da vida em-si?

Antes que tal questionamento possa ser esclarecido, veja-se, com a interpretação de algumas passagens da filosofia de Nietzsche, o quanto de valor ele impõe ao corpo e ao espírito para, em seguida, se poder fazer uma comparação de seus postulados e a atitude do personagem com relação ao mesmo tema.

Analisando o espírito sólido²⁸ que se questiona sobre uma forma de existência que valorize a vida em-si, de acordo com Nietzsche, o homem se orienta por algumas metáforas questionadoras que lhe são postas no decorrer de sua vivência. Dependendo das respostas dadas pelo homem, elas podem direcioná-lo para determinado caminho o qual pode, assim, ser tomado a partir de cada pergunta feita: 1) deveria o ser humano “escalar altos montes para tentar o que nos tenta?” (NIETZSCHE, 2005, p. 35); 2) “sustentarmo-nos com bolotas e ervas do conhecimento e sofrer fome na alma por causa da verdade?” (NIETZSCHE, 2005, p. 35); 3) ou, ainda, “amar os que nos desprezam e estender a mão ao fantasma quando nos quer assustar?” (NIETZSCHE, 2005, p. 35). Afirma o filósofo, que o homem tem pesadíssimas decisões a serem tomadas, as quais fazem com que em certo período de sua vida, ele se sinta sem rumo, indeciso, e, de certa forma, o faz assemelhar-se ao camelo que carregado vaga pelo deserto, assim como o homem se vê solitário em seu próprio deserto, a suportar a carga de suas dúvidas — sendo esta a primeira transformação experimentada pelo espírito, a qual é descrita pelo filósofo em *Assim falou Zaratustra*.

²⁸ Termo nietzscheano devidamente traduzido por Alex Marins e encontrado em *Assim falou Zaratustra*.

Todavia, é sob esse peso da decisão que o homem se vê inclinado a procurar uma mudança, sendo-lhe suscitada a “segunda transformação: o espírito quer tornar-se leão; quer conquistar a liberdade e ser senhor no seu próprio deserto” (NIETZSCHE, 2005, p. 35). Esse leão se voltará contra aquilo que ainda não é de domínio do Ser, confrontará aquele que lhe impõe regras. Esse senhor das regras, que, por enquanto, tem poderes sobre o Ser, é chamado por Nietzsche de “Dragão”, o qual impõe ao dominado um “tu deves”. Todavia, com a transmutação do camelo em leão, esse afirmará a si mesmo, “eu quero”, muito embora falasse o Dragão, “para o futuro não deve existir o ‘eu quero!’” (NIETZSCHE, 2005, p. 36).

Apesar do desejo de libertação, “criar valores novos é coisa que o leão ainda não pode; mas criar uma liberdade para a nova criação isso é possível ao poder do leão” (NIETZSCHE, 2005, p. 36). Afirmando que há a necessidade de um “santo não” para a obrigação imposta pelo Dragão, o leão abre caminho para a libertação do Ser, a qual é alcançada através da terceira transformação: o espírito altivo do leão deve ser mudado em criança. Mas como uma criança, poderá ser capaz de fazer o que um leão não é? Responde Nietzsche que, “a criança é a inocência, e o esquecimento, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação” (NIETZSCHE, 2005, p. 36).

Em que consiste essa incursão da filosofia nietzscheana e como se dá a sua aplicabilidade ao conto? Ao que tudo indica, o personagem passou pelas mesmas transformações descritas por Nietzsche. Se no princípio de sua convalescença, ele se sentiu perdido em seu deserto de dúvidas sobre o seu futuro e carregava uma carga imensa do peso das decisões que teria que tomar, tem-se a primeira mutação lhe sendo acrescida, o seu espírito é transmutado no camelo descrito — situação essa que pode ser percebida na fase logo em seguida à surra do personagem, a partir do encontro com o padre. Assim, decide seguir a moral religiosa (muito embora fosse com um interesse materialista) e durante um certo período trabalha feito um escravo, sem pensar em lucro, mas somente para obedecer aos desígnios que lhe foram impostos pelo padre: “o tu deves”.

Todavia, a partir do momento em que ele percebe que os efeitos de sua decisão ascética não o faziam recuperar sua potência, mas sim lhe causavam humilhações e vergonha — fato que se remete ao seu encontro com um seu conhecido Tião da Thereza; ele começa a contestar aquele pacto feito por só haver nele desventura existencial, apesar da obediência às normas estabelecidas. Enquanto o Dragão lhe impunha o “tu deves” cristão, para que conseguisse o seu pedacinho de alegria que Deus reservara para ele, o personagem afirma bravamente um “eu quero” pagão para buscar por si mesmo a tal alegria que lhe fora referida pelo padre. Foi assim que ele afirmou veemente que iria para o céu nem que fosse a porrete.

Esse “santo” “não” é sua busca de conciliação entre o dever e a vontade de potência, entre o cabresto divino e seus instintos de animal selvagem que não queria ser domado. É dessa forma que a segunda transformação do espírito em leão abre o caminho para que Matraga subverta a moral cristã de acordo com sua vontade, para reaver a sua liberdade. Todos os seus desvios de conduta são explicáveis através do espírito do leão que questiona e quer se assenhorar de seu Ser, ter o domínio próprio de sua potência.

Entretanto, como afirmou Nietzsche, ainda não é através do leão que o homem consegue se libertar completamente da carga que carrega em suas costas, porém será com a mudança do leão em criança, efetuando-se, assim, a terceira transformação que poderá forjar as suas próprias respostas. Apesar do leão atrever-se a contestar o Dragão, ainda não se tornou um criador de valores, porque não se libertou totalmente do cabresto para seguir livre e senhor de sua vontade. Ele ainda não criou para si uma resposta pessoal para as dúvidas que tinha, mas segue as respostas dadas por outrem. Não obstante, quando tornado criança, “o espírito quer agora a sua vontade, o que perdeu o mundo quer alcançar o seu mundo” (NIETZSCHE, 2005, p. 36): assim falou Zarathustra quando “residia na cidade que se chamava ‘Vaca Malhada’” (NIETZSCHE, 2005, p. 36). Veja-se o peculiar nome da cidade em que morava o personagem nietzscheano²⁹ — não se trata de uma cidade do Sertão mineiro?

O que vale ressaltar de tudo dito é que Matraga conduz em si as três transformações descritas por Nietzsche. E não se trata de uma mudança apenas em plano espiritual, mas corporal. Apesar da crítica especializada se referir ao personagem como um ser que alcançou um desenvolvimento espiritual a partir de sua ascese e crença na misericórdia divina, tendo se tornado um instrumento nas mãos de Deus para efetuar a Sua vontade, tem-se que levar em consideração alguns pormenores que agora serão levantados para contestar, ou melhor, para ampliar e variar tal perspectiva.

De acordo com Nietzsche o corpo pode ser entendido como “uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (NIETZSCHE, 2005, p. 41). Sua noção de corpo já abarca o espírito, isso porque não há uma separação entre ambos. Ele até, de certa forma, submete o espírito ao corpo quando afirma que, “instrumento do teu corpo é também a tua razão pequena, a que chamas espírito: um instrumentozinho e um pequeno brinquedo da tua razão grande” (NIETZSCHE, 2005, p. 41).

²⁹ Por causa dessa aproximação do personagem nietzscheano e Augusto Matraga, a orientadora dessa dissertação cogitou denominar o protagonista aqui analisado como o “Zarathustra jagunço”.

É nesse sentido que todas as ações do personagem estão intrinsecamente ligadas a sua razão maior: o corpo. Toda a motivação dele se origina a partir da vontade de afirmar sua potência do corpo sobre tudo. Se for estabelecido que a razão se origina do pensamento intelectual, através do qual se consegue total controle de si, resultando em uma busca desenfreada pela verdade, se está dando rumo a uma vida baseada no que Nietzsche afirmou sobre o sustentar-se com “bolotas e ervas do conhecimento”, no afã de alimentar uma fome que não pode ser saciada, ocasionando, portanto, uma gastrite cerebral, uma doença que enfraquece por se corroer o corpo com um desejo impossível de ser suprimido.

O pretensão controle de si faz com que o homem afirme “Eu”, mas não faz com que haja como “Eu”, escondendo de si seus instintos e se respaldando em vontades alheias a buscar uma migalha de conhecimento sem um significado que lhe faça ser senhor de si mesmo. Os sentidos através do espírito podem vir a ter noção de uma gama ilimitada de conhecimento, mas aquele que se fecha em sua espiritualidade exacerbada se convence de que o espírito pode ser um fim para todo e qualquer conhecimento. Enquanto que “os sentidos e o espírito são instrumentos e joguetes; por detrás deles se encontra o nosso próprio ser. Ele examina com os olhos dos sentidos e escuta com os olhos do espírito” (NIETZSCHE, 2005, p. 41). Quando se escapa da soberba do espírito que embasa os sentidos, se é inclinado a enxergar com mais eficiência o poder ilimitado que se desvela ao estado essencial do Ser que se torna soberano de si, passando a não fechar os olhos ou tapar os ouvidos para aquilo que lhe era delimitado pelo espírito, abrindo-lhe horizontes, fazendo-o ser o guia de si mesmo: “há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria” (NIETZSCHE, 2005, p. 41).

Definitivamente, não se trata somente da espiritualização que é experimentada pelo personagem, mas, talvez, uma constante afirmação da força do corpo, ou uma corporização da força. Se nessa sua nova fase em que adquiriu a inocência criativa da criança, a visão dionisíaca, começava a sentir um certo entusiasmo por estar no-mundo, era por experimentar melhor as sensações que os sentidos através das transformações do espírito lhe ofereciam. E tudo isso só foi possível porque a sua grande razão por trás do espírito lhe guiara até o momento da libertação, até o instante em que se deu a última transformação do leão em criança. Nesse estado “o próprio ser se ri do teu Eu e dos seus saltos arrogantes” (NIETZSCHE, 2005, p. 41).

É pelo corpo sendo reafirmado que o espírito do personagem se transmuta em criança: “então tudo estava mesmo muito mudado, e Nhô Augusto, de repente, pensou com a idéia muito fácil, e o corpo muito bom. Quis se assustar, mas riu” (ROSA, 1988, p. 30). Se ele sentiu o espírito se elevar com o seu novo estado, era porque o seu corpo estava resgatando a

potência antes perdida. E é devido aos efeitos da renovação de sua força física, que passa a acreditar mais incisivamente na concretização do pacto feito com Deus porque foi depois de experimentada tal renovação corporal que afirmou o seguinte, ao falar com a sua mãe preta, “Deus está tirando o saco das minhas costas, mãe Quitéria! Agora eu sei que ele está se lembrando de mim” (ROSA, 1988, p. 30). Note-se que sua crença em Deus só foi efetivada no momento em que seu corpo estava dando sinais de potência. O camelo não tinha mais o peso em suas costas, e já estava saboreando o transmutar do leão em criança.

De qualquer forma, muito embora possa parecer que ele negou o corpo em determinado momento da sua segunda fase, a apolínea culpabilizada, não foi assim. O que ocorre é que ele foi impossibilitado de exercer sua vontade de potência, sendo obrigado a fazer um pacto com Deus para reaver seu vigor físico. Tudo que fez foi pensando em seu interesse pessoal em reafirmar o corpo como origem de sua força. Tanto é que cogitou em quebrar tal pacto por não sentir nenhum resultado concreto como efeito de sua submissão à religião, mas tão somente foi massacrado pela humilhação e pela vergonha devido ao estado de falta de “homênia”, sendo-lhe imposta uma vida sofrida, na qual não pretendia permanecer por muito tempo. Se fosse para continuar com o corpo naquele estado lastimável, preferiria a morte. Mas, como fez uma promessa, e era o tipo de pessoa que cumpre o prometido, não se desvia de seu ideal, passando a aceitar que seu estado era castigo do Senhor para mostrar o Seu poder sobre os homens. Como não poderia agir de outra forma por estar fisicamente impossibilitado e com a palavra empenhada ao seu Credor, decide permanecer economizando suas forças e fortalecendo sua vontade até o momento em que resgatasse seu valor físico. Portanto, não houve negação do corpo, mas uma hibernação do mesmo para que recobrasse sua potência.

Seja como for, o que importa para o personagem tudo o que fizera se, comparado ao agora, em que está em harmonia, em que sente novamente a vida pulsar em suas veias? O que vale para ele todas as suas dúvidas e incertezas agora que se revelou diante de si um horizonte nunca antes visto? Nada! Ele não precisa mais de nada. Ele se torna um niilista que somente acredita em um Deus porque se convenceu a si próprio que através Dele poderia alcançar mais poder. No fim, o ser divino, para o personagem, é a sua própria vontade de potência. O Deus que cria não existe para a fé cristã, pois está além do bem e do mal, trata-se de um Deus particular de propriedade somente do protagonista.

4.1.2 O niilismo do protagonista³⁰

Ser niilista não é apenas “crer no Nada”, ser ateu, ou se propor a uma descrença do absoluto e se tornar um pessimista, mas também se pode sê-lo através do acreditar em algo, caso contrário o homem retroagiria sua vida com a descrença completa. É por isso que, segundo Roberto Machado, a apologia à aparência “é uma característica básica da filosofia de Nietzsche” (MACHADO, 2002, p. 108), na medida em que se aceita a falta de causalidade dos fatos e se cria uma ilusão para que não seja negada a vida em decorrência de sua carência de sentido. Devido a tanto, que se acredita que o homem precisa de uma aparência para suportar e aceitar a sobrevivência sem sentido em que vive. A partir do momento em que cria uma aparência para si e tem consciência da realidade forjada com a notória idéia de intensificação da vida, tem-se a materialização do niilismo positivo. Não é uma questão de “crer no Nada” e remeter a vida para um além-mundo ou do “em nada mais crer” e se tornar um pessimista incapaz de ter prazer em exercer sua vontade de potência e vir a criar novos valores, se tornando, assim, um eterno insatisfeito existencial. Trata-se, na verdade, de “não crer em nada”, mas com uma aparência como suporte para a afirmação da vida. É dessa forma que se pode considerá-lo como um niilismo afirmador da desordem caótica da vida, positivando a falta da crença através da criação de valores e ativando a força vital humana a sua plenitude. Decerto que a religião oferece uma aparência que pretende salvar a humanidade de um niilismo absoluto, porém, na medida em que interfere na vontade de potência do ser humano, impondo a este que se enfraqueça, que se volte para a alma e maltrate o corpo, fazendo crer que a vida na terra é inferior a um mundo do além superior em dignidade, desvirtua a sua aparência religiosa por reforçar a negação da existência humana em nome de uma vontade do Nada como uma aparência que corrompe a força.

Com relação ao personagem, é no sentido posto concernente ao niilista que “não crer em nada”, que se acredita haver a possibilidade de concebê-lo como um niilista positivo. Desde o momento em que adotou a aparência baseada em uma vida ascética, e norteou sua existência pela busca da superação de si mesmo através de sua vontade de potência em querer sempre mais força e mais domínio, criando uma realidade cristã marginal com a evidente intenção de reaver sua força, de exercer sua vontade e dominar cada vez mais além de seu território particular, é metamorfoseado em um niilista positivado.

³⁰ A explanação a despeito do modo como se compreende o niilismo de Matruga foram concebidas através da leitura de *Nietzsche e a verdade* (1999), no qual Roberto Machado analisa conceitos relativos ao niilismo sob a perspectiva nietzscheana.

Como um ser antimoralista que sempre foi, o personagem não se torna um cristão e passa a acreditar em um Nada como se fosse uma verdade que buscasse para se regenerar dos pecados e esperar a misericórdia do Senhor para poder viver em “paz” com sua consciência, negando sua vida terrestre por uma ulterior, tornando-se um niilista negativo. O que sucede com ele é que abre a guarda, no momento em que foi camelo, para a invasão do Dragão, possibilitando-lhe uma absorção do “tu debes” como uma forma de economizar suas forças para uma guerra muito mais complicada que sabia que enfrentaria em breve. Aceita, então, a fraqueza momentânea de seu período de subserviente do Dragão para conseguir mais adiante reverter a situação em seu benefício. A aparência que lhe foi imposta pelo Dragão poderia ser um atalho para chegar ao seu objetivo maior. Portanto, Matraga tira vantagem, até mesmo de sua fraqueza.

Eis que o leão no personagem se liberta de uma primeira aparência e inicia-se um processo já vaticinado desde o instante em que adere à submissão religiosa. O que acredita no instante em que começa a contestar a vontade do Dragão, passa a ser distinto da aparência original imposta, para, doravante, validar sua maneira pessoal de afirmação de sua vontade. É aberto o caminho para que o leão se torne criança e a aparência não lhe seja mais necessariamente uma saída para o enfraquecimento, pois “não acredita em nada”, mas tão somente na sua vontade de potência e sua capacidade de domínio — isto sim é o meio de sanar a debilidade — nesse entremeio a aparência será reconhecida como uma opção de caminho a ser tomado com o qual se comprometeu para que seja reafirmada a sua vontade de potência. Ele não precisa mais de um “tu debes” e nem um “eu quero”. Agora ele será o próprio “Eu” a agir mediante sua força de vontade. É dessa forma que o personagem se torna um niilista positivado, pois a aparência original é transvalorada por ele, o que significa que o seu ato criador de uma aparência marginal cristã, é apenas um meio para a afirmação completa de seu poder.

Na medida em que se liberta da aparência original como a única possibilidade de recuperação existencial e vem a concebê-la através de outra que cria para si, para um domínio maior, além de buscá-la com maior entusiasmo, é estimulado em sua última transformação do espírito, a qual só foi possível porque o corpo recuperava a vitalidade. É nesse momento que a criança é liberta e sorri dentro dele. Não havia mais preocupações, nem pressa, nem vergonha, nem remorso, nem sentimento de vingança. Só uma vontade grande de se alegrar, “não era pecado... Devia ficar alegre, sempre alegre, e esse era um gosto inocente, que ajudava a gente a se alegrar” (ROSA, 1988, p. 30). Agora podia brincar como uma criança, pois estava liberto no mundo da aparência que lhe foi imposta e criou a sua visão dionisíaca que concebia o que

desejava a sua vontade, em uma inocência que cura as dores, que o faz esquecer dos sofrimentos, tornando-o cada vez mais forte.

O círculo que envolvia a lua, o qual foi descrito no conto, ou a roda que gira sobre a criança, bem como os insetos que circulavam em volta da lamparina acesa, tudo isso pode ser percebido em uma ação semelhante sobre o personagem, pois o mesmo movimento circular harmonioso de uma força natural, circuncidava o seu corpo, o qual carregava consigo a trifurcação de suas forças instintivas próprias, em uma compatibilidade de potência: o equilíbrio entre os deuses Apolo e Dionísio; através de um espírito transmutado em criança, o qual fazia com que Matraga esquecesse seus desafetos, que seus tormentos não mais o perturbassem, criando um Ser que agia com liberdade, sem pressa e sem remorso em abater sua presa porque sabia que quando precisasse, sua força poderia socorrê-lo em seu propósito, já antecipando sua comunhão com a totalidade. Não há nada em que acreditar, com exceção de sua crença em sua vontade lúdica³¹ de domínio. Se ainda perseguia a salvação da alma era pela promessa empenhada e pela noção que tinha de que, quando no Paraíso, poderia lhe ser oferecido um ambiente bélico tal qual nunca experimentou.

Neste ponto, o leitor atento deve estar se perguntando se não há uma contradição em tudo que foi afirmado até o momento, quando se delineou o personagem como um ser niilista positivo porque não nega a vida terrestre, mas vem a intensificá-la à medida que recuperava seu vigor físico e sua vontade de potência, mas, que, por outro lado, quando lhe foi estabelecido que deveria salvar sua alma e domesticar seus instintos dominadores para que conseguisse tal intento, dessa maneira agiu. Bem como, sabendo-se que o personagem fez de tudo para ser aceito em sua empreitada de uma vida digna em um mundo do além, aparentemente desprezando a sua existência. Com isto posto, não se poderia conceber que ele se tornou uma espécie de asceta retroativo que desvaloriza a vida terrena em detrimento de sua intensificação, vindo a ser, não um niilista positivo, mas um negativo que acreditou em uma aparência que afirmava que haveria uma vida melhor no além-mundo?

4.1.3 A transvaloração dos valores cristãos

Antes de tudo vale lembrar que o personagem não tinha a menor idéia do que seria a ascese como meio de domar os instintos e conseguir o domínio de si, nem mesmo sabia o que era a religião, o valor de sua moral, toda a ideologia cristã de inferno e paraíso. Tudo o que

³¹ Afirma-se que sua crença era lúdica porque o personagem se relaciona com a religião sem ressentimento ou sensação de culpa devido, tanto ao seu passado dionisíaco quanto às suas motivações nada cristãs, de uma forma

pensava a respeito de Deus, vinha mais da conversa com o padre, bem como de sua própria capacidade de subverter, em seu benefício, o pouco que ia aprendendo. É devido a tanto que se angustiava com as incertezas que tinha com relação ao seu futuro, pois não entendia sua missão como uma submissão à fraqueza, mas como a execução da força, a qual era contestada pelo meio religioso ao qual se submetera.

Em seus questionamentos de leão em busca da liberdade, não conseguia entrever uma solução para o impasse que enfrentava. Como poderia agir de uma forma que pudesse pagar suas contas com o Credor, conseguindo assim um pouco da alegria (entenda-se força) que lhe foi indicada pelo padre, mas sem permanecer naquele estado vergonhoso em que se encontrava, e mais, como fazer com que Deus antecipasse a quitação da dívida, sem que percebesse suas verdadeiras motivações com relação ao resgate da força e potência, ambições essas que não podiam ser compatíveis com os interesses de um cristão? Note-se que ele não se põe conscientemente tais questionamentos. É algo de caráter instintivo que o move em suas ações. Matraga age sem ponderar logicamente e falsificar uma solução a partir de uma avaliação racional concisa dos fatos. Por isso não se trata exatamente de querer enganar a Deus, mas criar uma situação que lhe propicie o que desejava, sem que seja necessário um confronto com certas novas diretrizes, das quais, antes do castigo, não tinha conhecimento, e que lhes foram postas pelo padre. Na verdade, Matraga tinha necessidade de saber ao certo como seria o lugar para o qual se prontificava a ir, mas pelo fato de não ter a menor idéia de como seria, transvalora os valores cristãos de acordo com sua vontade, o que, como consequência, termina por fazê-lo criar um Paraíso que não é o cristão, mas o seu próprio. Dessa confusão experimentada pelo personagem, o narrador do conto informa que, “o mais terrível era que o desmazelo de alma em que se achava não lhe deixava esperança nenhuma do jeito de que o Céu podia ser” (ROSA, 1988, p. 27).

Nesse desconsolo questionador e a carência de informações com relação ao mundo do além, o personagem foi seguindo o rumo da sua vida sempre afastado de todos. E pelo fato de não ter uma instrução mais eficaz com relação à religião e viver apartado da sociedade por ser um foragido, foi criando suas próprias explicações para as dúvidas que suscitava na medida em que desejava o poder de volta. Essa é uma das razões pela qual não se pode afirmar que Matraga tenha sido um religioso, um santo, muito menos um Cristo — a não ser que o fosse pelo sentido que queria o apóstolo Pedro; pois não tinha conhecimento, nem a motivação que alguém do tipo teria, mas ambicionava algo de certo ponto materialista, qual seja o seu regate

tão inocente que o faz semelhante a uma criança que se alegra em suas diversões zombeteiras — note-se que as brincadeiras infantis costumam vigorar em terreno extramoral.

da potência para exercer sua ânsia de domínio. Tudo em que acreditava era fruto de sua própria vontade e resultado de uma busca desmesurada por mais potência e domínio, e não somente pela salvação da alma.

A tese aceita de que o personagem se torna uma pessoa mansa e humilde que vive abdicando de seus interesses pelos outros, bem como nega o corpo para afirmar sua crença na salvação de sua alma, são refutáveis com o argumento do pouco trato do personagem para com a profundidade conceitual da demanda ideológica a que estava se submetendo. Na verdade ele criou a sua própria religião, ou transvalorou a que recebeu através do padre. Criou os seus valores para resgatar o seu mundo que lhe foi tirado das mãos. Sua escalada em direção ao Céu não pode ser concebida normativamente, porque se trata de um ser adverso à realidade contextual a qual ela está condicionada. Sua busca não era pelo ideal cristão, com relação a uma vida em perfeita harmonia, onde haja apenas bondade, humildade, caridade e compaixão, mas sim um ideal de guerra declarada contra a debilitação de seu corpo para atingir a plenitude de sua potência física. Por isso, apesar dele preferir uma vida no além, não se pode afirmar que negasse a sua própria vida, pois concebia a sua existência ulterior como um prolongamento de sua estada terrestre. Provavelmente até pensasse que viver ao lado de Deus fosse mais perigoso e requeresse mais potência para se permanecer lá, afinal a figura de seu Credor era personificada como uma espécie de Rei dos Guerreiros, em cujo reinado só habitavam os maiores jagunços de elite da terra.

Se for de interesse do leitor descobrir a motivação do personagem para além do bem e do mal, de acordo com os anseios mais condizentes com sua ontologia, se faz necessário compreendê-lo como se fosse um guerreiro da Grécia Antiga, o qual tem para si, como valores, os conceitos aristocráticos de “bom x ruim”, e que segue uma ética tal qual foi descrita, com relação aos seres superiores da casta nobre.

Se o leitor o concebe como alguém que almejava a salvação para viver em paz ao lado do Senhor, não consegue interpretá-lo a partir dos seus requerimentos metafísicos mais essenciais. Afirmações como a que é feita por Lopes, discutindo as três fases do personagem, as quais são assim postas: no “primeiro momento, há uma afirmação do corpo que, no fundo, é sua negação, agora, nesse segundo momento, há a sua negação que, na verdade, traz as sementes da afirmação” (LOPES, 1997, p. 133); devem ser revistas porque não há em nenhum momento a negação do corpo feita pelo personagem. Pelo contrário, tudo o que faz para si e para os outros, tudo a que se submete tem haver com sua vontade de recuperar a potência do corpo, ou seja, de sempre reafirmá-lo, promovendo, com isso, uma transvaloração dos valores moral-religiosos.

Com relação especificamente às transvalorações ocorridas a partir das ações do personagem, muitas delas já foram mencionadas, tais como: a sua *não* espera pela misericórdia de Deus, bem como a *não* aceitação da inércia e fraqueza como requisitos para uma espiritualização; o seu pacto um tanto quanto materialista feito com o seu Credor e a crença da outorgação do mesmo só sendo concretizada quando sente os feitos da recuperação de sua força física, da cura do corpo, mais ainda do que a do espírito; o modo adverso com que a culpa e o castigo recaem sobre ele, não o tornando um ressentido e nem ocasionando o efeito da domesticação, mas proporcionando mais cautela e prudência; a “oração ascética”, a qual costumava sempre repetir dionisiacamente, “p’ra o céu eu vou, nem que seja a porrete”; o afastamento dos prazeres mundanos não somente devido à ascese, mas por estar fisicamente impossibilitado, e, mais ainda, por ser o veículo pelo qual se lembrava de sua falta de potência e virilidade; o modo como entende que será o encontro com Deus através da avaliação da força física; o modo adverso como reconhecia os anjos do céu, como se fossem todos mulheres; a vergonha por ter sido reduzido a uma beata apegada a rezas; as três transformações por que passou e a contestação da obrigação e a criação da liberdade própria; sua visão dionisíaca sempre atuante; o fato de poder ser reconhecido como um niilista positivo; e por último, a vontade de potência como fonte de origem de sua momentânea submissão à religião, bem como a criação da nova aparência a partir de seus desejos de domínio, e não somente devida à busca pela salvação da alma.

Cabe agora se continuar o percurso da narração para que mais transvalorações possam ser descritas e a comparação entre os escritores em questão mais reforçada.

4.1.4 O amor aos inimigos e a vitória sobre o Diabo

Com o apaziguamento da ação adversa do elemento dionisíaco bruto, bem como a superação da fase febril alérgica causada pelo embate entre este e o elemento apolíneo, e em seguida o efeito colateral causado pela ação antibiótica desse último que, numa espécie de câncer asceta, o qual, muito embora possa se efetuar, não chega a se concretizar no personagem, se volta contra o corpo e quer destruí-lo, Matraga inicia uma fase em que procura harmonizar os efeitos de tais forças com o intuito de direcioná-las para um mesmo projeto de superação que restabelecerá sua vontade de potência.

Foi nesse período de harmonização dos confrontos metafísicos existenciais do personagem que certa vez “aconteceu uma coisa até jamais vista, e té hoje mui lembrada pelo povinho do Tombador” (ROSA, 1988, p. 30). “Vindos do norte [...], bem enroupados, bem

apessoados, chegaram uns oito homens, que de longe se via que eram valentões” (ROSA, 1988, p. 30). Esse era o bando de jagunços comandados por um chefe de alcunha estranha, Joãozinho Bem-Bem, o qual, através da descrição do narrador, se apessoava a um deus, tamanha era a sua imponente física: “o mais forte e o mais alto de todos, com um lenço azul enrolado no chapéu de couro, com dentes brancos limados em cume, de olhar dominador e tosse rosnada, mas sorriso bonito e mansinho de moça” (ROSA, 1988, p. 31). E, à medida que desfilavam em formação de guerra pelo meio da cidade, “o povo não se mexia, apavorado, com medo de fechar as portas, com medo de ficar nas ruas” (ROSA, 1988, p. 31). Todavia, o protagonista, que chegava de sua labuta diária, “que vinha de vir do mato” (ROSA, 1988, p. 31) — como um animal que aparece do nada como se fosse para dar o bote; deixa de imediato os seus afazeres e corre ao encontro dos valentões.

Nessa sua empreitada, um dos integrantes do grupo, observando a aproximação de Matraga, questiona ironicamente a figura que avistava, “que vem vindo ali, feito assombração?!” (ROSA, 1988, p. 31). Sendo prontamente respondido pelo poderoso chefe, “não debocha, companheiro, que eu estou gostando do jeito deste homem caminhar!” (ROSA, 1988, p. 31). Joãozinho Bem-Bem que não era de se agradar facilmente com ninguém a primeira vista, demonstrava esse interesse repentino pelo protagonista. Outro fato curioso é a prontidão com que o protagonista se dispôs a receber o bando de jagunços. Uma espécie de atração entre ambos parece ter sido materializada naquele instante.

Considerando que Matraga era um servo de Deus, há de se pensar que não haveria motivo para tanto interesse de sua parte em recebê-los, mas sim considerá-los até como inimigos, já que estavam perturbando a massa populacional do lugarejo com sua presença física de valentões ameaçadores. Todavia, o personagem parecia nutrir uma curiosidade e admiração pelo bando, principalmente o líder, como se fossem parte de um mesmo seio familiar.

Ao que tudo indica, a empatia entre o líder do bando e Matraga foi determinada pela coragem — sinônimo de nobreza para os guerreiros. Se ele foi o único a se dispor a encarar o grupo para lhe recepcionar, Joãozinho Bem-Bem reconheceu no anfitrião um sinal de nobreza, vindo a simpatizar imediatamente com ele: “também os bons tropeçam com algum nobre no caminho, e se lhe chamam bom é tão-somente para o pôr de seu lado” (NIETZSCHE, 2005, p. 48). Se Matraga topara ali com aquele ser que se impunha poderosamente sobre o lugarejo, irá reconhecê-lo como “bom”³² e não como uma pessoa

³² O termo “bom” deve ser entendido, aqui, no sentido proposto por Nietzsche e já discutido em subseções anteriores.

“má”³³ — como talvez tenha pensado o povoado amedrontado; assim como Joãozinho Bem-Bem, da mesma forma, o conceberá, já que “bom” é quem tem nobreza, altivez, coragem e imponência, qualidades essas que ambos possuem. Dessa forma, desejará pô-lo ao seu lado — sendo a recíproca verdadeira por parte do jagunço. Não se trata de estabelecer que eram bondosos, mas que eram superiores. É por isso que, sem demonstrar nenhum medo ou receio, Matraga se aproxima da figura perigosa que se revelava ali na sua frente, oferecendo ao líder e a todo o seu bando, estada em seu sítio pobre.

Nesse contexto bem semelhante ao mundo grego descrito na *Odisséia* de Homero, o qual descrevia de forma exemplar as relações de cordialidade entre os guerreiros, os quais, quando na posição de anfitriões, ofereciam banquetes aos convidados, que se deleitavam com especiarias de todo o tipo, e ainda se arranchavam confortavelmente sob os cuidados do anfitrião. Augusto Matraga, cordialmente, oferecia sua morada como abrigo para todo o bando liderado por aquela figura imponente que tanto lhe chamou à atenção.

Assim, o personagem saiu em busca de ajuda para providenciar um manjar digno dos deuses sertanejos para o regozijo dos seus convidados, os quais “achavam imensa graça naquele homem, que se atarefava em servi-los, cheio de atenções, quase de carinhos, com cujo motivo eles não topavam atinar” (ROSA, 1988, p. 32). Decerto que não podiam ter noção da motivação do personagem, porque desconhecem seu passado, mas o leitor pode ao menos intuir a razão pela qual Matraga se desdobrava em zelo pelos seus convidados. Se pensa que foi devido à prática da caridade e ajuda ao próximo, está parcialmente correto, muito embora fizesse parte do pagamento da dívida com o Credor, mas não chegou mais ao fundo da questão.

Observe-se que além do ato cordial perpetrado por Matraga ser um costume naqueles tempos quase medievais do Sertão mineiro, ele não estava apenas agindo simplesmente pensando no bem estar comum, ou ainda, devotando suas energias para ajudar os outros, mas desejava principalmente servir a si mesmo, em seu próprio benefício. Se fora capaz de trabalhar para os fracos e oprimidos da vida, de rezar ao lado das beatas, de suportar a vergonha que a presença de Tião da Thereza lhe trouxe, qual a dificuldade em oferecer estada para o bando de jagunços? O que se percebe é que Augusto faz de tudo para agradar aos outros pensando mais na dívida que estaria sendo paga com o seu Credor, já que prestar ajuda às pessoas seria uma forma de caridade, e, principalmente, na medida em que a prestação daquele favor aos jagunços, lhe possibilitava conviver com figuras imponentes, tais quais ele

³³ O termo “má” deve ser entendido no contexto judaico-cristã descrito por Nietzsche.

um dia fora. Agora que estava com o corpo sendo curado, o agente (o grupo de jagunços) que lhe trazia as lembranças dos dias de confrontos de todos os tipos lhe causava um efeito prazeroso imenso, e não mais a vergonha de antes. É por isso que ele não mede esforços em acomodar os jagunços de Joãozinho Bem-Bem, suprindo-os do que havia de melhor a ser oferecido, desde a comida, bebida aos cuidados quase maternos. Não se trata de bondade e caridade sendo postas em prática, mas de um interesse pessoal de estar em meio dos bravos, dos corajosos, se libertando um pouco daquela massa de subjugados, com a qual tinha se acostumado a conviver.

E foi assim que ele se integrou de uma forma perfeita aquele grupo de marginais que, da mesma forma, reconhecia nele uma figura com uma certa nobreza que o diferenciava da massa de medrosos daquele local insólito. Eis que o antes introspectivo Joãozinho Bem-Bem, pedia para se aconchegar ao seu lado e em uma empatia mútua, cada um chamando ao outro de “mano velho”, “meu amigo” e “meu parente”, conversavam longamente sobre os feitos bélicos do bando. E Matraga se excitava de tal maneira com a descrição dos fatos concernentes aos despautérios dos jagunços que até se esquecia de sua promessa de ir para o Céu, e pensava que, se ficasse ali, junto com aqueles cabras de ferro, não estaria já imerso no Paraíso que estava procurando.

Nessa integração festiva dos presentes ao banquete, Matraga acompanhou o grupo e se serviu da cachaça, tomando “dois goles, e pediu uma das *papo-amarelo*, para ver” (ROSA, 1988, p. 36); sempre aos olhos vigilantes do líder do grupo. É que ele queria atirar, sentir o gostinho de mirar em determinado objeto e acertá-lo com precisão, além de poder sentir o cheiro da pólvora e o barulho abafado da arma cuspidando fogo. Com a permissão de Juruminho, um dos integrantes do bando, e a sugestão que fizesse mira em um pássaro que estava pousado em uma pitangueira, Matraga nega o alvo e afirma, “deixa a criaçãozinha de Deus. Vou ver só se corto o galho” (ROSA, 1988, p. 36).

É sensibilizante a atitude do personagem. Todavia, vale observar que não é apenas compaixão pela obra divina que está sendo posta em prática aqui. Na verdade, desde que sentiu o peso do castigo em suas costas e tinha se tornado um ser mais prudente, que não pretendia mais causar prejuízos, mas manter a ordem através da sua ideologia religiosa transvalorada, passando a se integrar harmoniosamente com o ambiente, não havia motivo para tirar a vida do pássaro e causar mais prejuízo à natureza. Sua perspectiva de justiça era a partir da intensificação ou debilitação da força. Se o fizesse, ou seja, se matasse o pássaro, estaria prejudicando a progressão da força motriz, conseqüentemente aumentaria sua dívida para com o Credor. Mas se deixasse livre o pássaro, não estaria enfraquecendo a vida, mas

contribuindo para o seu fortalecimento. Portanto, não é compaixão no sentido cristão que está em jogo, mas no sentido de uma perspectiva da vontade de potência.

Foi assim que, com um segundo tiro certo no galho da pitangueira, põe em prática uma atividade guerreira que há algum tempo lhe tinha sido impossibilitada de ser exercida, não exatamente por causa da ascese cristã, mas devido às condições em que ele se encontrava. Observando o anfitrião, Joãozinho Bem-Bem tem a certeza que está diante de um dos seus, um nobre em coragem e competência bélica, o que o faz propor o seguinte para Matraga, “não quero especular coisa de sua vida p’ra trás, nem se está se escondendo de algum crime. Mas, comigo é que o senhor havia de dar sorte! Quer se amadrinhar com meu povo? Quer vir junto?” (ROSA, 1988, p. 37). Todavia, Matraga declina ao pedido, dizendo, “ah, não posso! Não me tenta, que eu não posso, seu Joãozinho Bem-Bem” (ROSA, 1988, p. 37).

Por que não podia ir? Observe que nessa situação, tem-se o deus Bem-Bem abrindo as portas do seu paraíso para Matraga, atitude essa que deveria ser motivo de glória para o convidado. No momento em que expressa o desejo de que seu mano velho faça parte de seu grupo, eleva a força enfraquecida do personagem, o qual já sente um gosto antecipado do sangue jorrando e banhando a sua faca, bem como tem com o convite a oportunidade de se libertar daquela realidade de rezas e ostracismo bélico, o que significa uma tentação e tanto para ele. Porém, Matraga estava totalmente convencido de que o deus a que servia era o seu Credor. Já havia com este firmado um pacto que o faria deliberar sua potência retida. Como homem capaz de manter a promessa, bem como crendo que Deus seria o jagunço mais poderoso da face da terra, ou do além, não poderia aceitar tal convite, mesmo sendo feito por um sujeito de tal envergadura, como o era Joãozinho Bem-Bem³⁴.

Assim, com a recusa do personagem, o bando de jagunços seguiu seu rumo para impor sua vontade de potência pelas veredas do Sertão. Matraga que olhou atentamente o grupo partir, volveu o pensamento dessa forma, “aqueles, sim, que estavam no bom, porque não tinham de pensar em coisa nenhuma de salvação de alma, e podiam andar no mundo, de cabeça em-pé” (ROSA, 1988, p. 38). E mais adiante cogitou a possibilidade de ter aceitado ao convite de se juntar ao bando e partir para o acerto de contas com o Major Concilva, com o Ovídio e a mulher. Mas lembrou-se que o seu atrevimento poderia lhe custar tudo o que tinha conseguido até o momento, além do que, Deus poderia lhe castigar mais severamente.

³⁴ Note-se que o convite do líder do bando a Matraga também é carregado de desejo de se exercer sua vontade de potência e em seu próprio benefício, porque se conseguisse inserir um integrante da qualidade nobre e bélica do seu “mano velho”, estaria impondo sua chefia sobre o protagonista e fortalecendo o seu próprio grupo, bem como ainda teria um servo leal e disposto ao trabalho.

Note-se que em tais pensamentos de Matraga, está expressando uma condição não muito adequada a um cristão legítimo. Primeiro, sua submissão à religião era motivo de vergonha. Segundo, a salvação da alma não era bem-vinda, pois quando se pensa nela, se deixa de estar no “bom”³⁵. Terceiro, a vontade imensa que teve de aceitar o convite denuncia que nunca deixou de ser um guerreiro tal qual aqueles jagunços, mas estava forçadamente agindo de uma forma diferenciada, com a qual não se sentia à vontade. Agora, se não aceitou ao convite, não foi simplesmente com medo do castigo, mas sim porque não queria que os anos de vergonha fossem em vão e jogados fora com a sua decisão de seguir o grupo, afinal o Credor não levaria mais em conta o pacto feito, e não consideraria mais a submissão de Matraga à Sua força se ele tentasse uma vingança. Bem como, se aceitasse a ajuda de Joãozinho Bem-Bem para se vingar dos seus desafetos, não seria uma super-ação redentora de sua desonra, pois a partir do momento em que estivesse no grupo, deveria obediência ao líder e as vitórias conseguidas por todos não recairiam sobre si, mas sobre quem estava na liderança. E será que para alguém com a fome de potência do personagem, a submissão a uma liderança seria bem aceita? — Provavelmente não. Sua ação deveria ser solitária e através de sua própria potência. Se tiver que se submeter a alguém, que fosse o Credor que foi o único capaz de lhe impingir uma derrota e lhe ferrar o corpo com a Sua marca: seria Ele, então, o seu maior amigo — ou inimigo?

De qualquer forma, vale salientar que Matraga não cogitava tais possibilidades mesquinamente, com ressentimento e insatisfação por estar incapacitado de agir. Pelo contrário, se diverte com toda a situação, pois assim que o pensamento se dissipou, ele caiu na gargalhada. Todavia, foi através da tentação há pouco experimentada através do convite feito pelo líder do bando de jagunços, bem como à sua palavra empenhada a Deus, que imaginou consigo o seguinte:

soube de que jeito estava pegado à sua penitência, e entendeu que essa história de se navegar com a religião, e de querer tirar sua alma da boca do demônio, era a mesma coisa que entrar num brejão, que, para a frente, para trás e para os lados, é sempre dificultoso e atola sempre mais. (ROSA, 1988, p. 38).

Com o declínio ao convite representando sua vitória sobre a tentação, concebe que toda aquela situação fora esquematizada pelo Diabo para lhe tirar do caminho da super-ação. No

³⁵ Observe a forma como o narrador afirma, através do personagem, que não estaria mais no “bom”. Parece que está fazendo referência ao “bom” da antítese nobre, e não ao “bom” da antítese sacerdotal. Ou seja, o protagonista teria que substituir o conceito aristocrata dos guerreiros nobres pelo escravocrata da moral religiosa.

momento em que observa o bando desaparecer no horizonte, reconhece que o Tinhoso não poderia mais lhe vencer em seu propósito de “salvação da alma”, pois recusou ao pedido de Joãozinho Bem-Bem e não se arrependia do fato. Todavia, a batalha metafísica com o “senhor das trevas” tinha sido muito custosa e complicada, tanto que ele a compara com um aprisionamento em um brejão que sempre atola mais aquele que dele quer se desvencilhar. Difícil ou não, o personagem começa a perceber que aquele paliativo bélico metafísico (o confronto com o Diabo) já estava sendo vencido por ele. Está tão ciente de seu propósito de domínio, tanto que afirma, “agora que eu principiei e já andei um caminho tão grande, ninguém não me faz virar e nem andar de-fasto!” (ROSA, 1988, p. 38) — a vitória contra o Diabo estava concretizada — quem seria seu novo inimigo?

Devido ao pacto estabelecido com Deus, e a ação desse mesmo pacto em andamento, seja através da vergonha sofrida, a humilhação e o enfraquecimento das próprias tentações a que foi submetido, bem como o corpo que se recuperava e a alegria de viver que experimentava, tudo era compreendido pelo personagem como conseqüências do cumprimento do que rezava o contrato metafísico. Porém, na medida em que se libertava das adversidades, agora representadas como sendo as tentações do Diabo, mais se sentia preparado para exercer com mais eficácia sua vontade de domínio. Era preciso um novo caminho a ser seguido, novas barreiras a serem transpostas, pois as que foram obstáculos até aquele instante, não representavam mais um empecilho maior: sua vontade de potência já havia dominado a situação adversa. Uma nova guerra deveria ser visualizada para que continuasse o seu projeto de super-ação.

4.1.5 O sonho como um chamado à guerra

Foi assim que, excluída a integração ao grupo, pensava em uma maneira de conseguir mais domínio. E à noite, antes de dormir, já revoltado pelos pensamentos, foi adormecendo mergulhado naquela vontade de potência que, a cada dia, lhe dava expectativa de limpar seu nome e impor sua força. Assim, em um sono bom que vem para refestelar o corpo, Matraga submerge em uma ilusão apolínea que o embriaga com sua carga dionísíaca, tal sonho foi assim descrito pelo narrador: “montado num sonho bonito, no qual havia um Deus valentão, o mais solerte de todos os valentões, assim parecido com seu Joãozinho Bem-Bem, e que mandava ir brigar, só para lhe experimentar a força, pois que ficava lá em-cima, sem descuido, garantindo tudo” (ROSA, 1988, p. 38). Agora, pergunta-se, como um Deus cristão pode ser um valentão, tal qual o jagunço que admirava, e incitá-lo a violência?

Para tal questionamento, recorre-se a Sigmund Freud (1856-1939), que trata de forma inovadora, para a sua época, os mecanismos estruturadores dos sonhos. Mas antes do pai da psicanálise delinear o seu pensamento inovador sobre os sonhos, vale lembrar que havia certas maneiras supersticiosas de compreendê-los. Entre tais, acreditava-se que podiam indicar um prenúncio de um porvir, ou seja, associava-se os sonhos a algo que pronunciaria uma hostilidade ou benignidade àquele que sonhava. Mas, depois de Freud, o sonho passou a ser visto realmente como um fato psíquico especial inerente ao homem. Acredita-se que Freud foi o primeiro a dar conta da gama de inacessibilidade e ininteligibilidade que se supunha a respeito dos sonhos. Para que fosse possível tal interpretação, ele encontrou uma brecha que daria oportunidade de se tentar ter acesso ao que pode ser revelado pelo velamento com que se apresenta o sonho.

Como se sabe, na psicanálise, há um sujeito particular incumbido pelo analista a especular sobre o não-presente no Ser do analisado e, assim, auxiliar no estabelecimento de sua própria “verdade”. Neste caso, o objeto interpretado é o próprio Ser que buscará o interpretável em si mesmo. Através da fala do analisado, pode-se dizer que há várias falas que não necessariamente são vinculadas ao significado determinado do falado, ou ainda que algo pode ser dito quando não falado.

Quando se fala em elaboração de sonhos, deve-se ter em mente que, de acordo com Freud, as idéias latentes nos sonhos manifestos, são obscuras porque o sonhador esconde dele mesmo certas idéias que pode considerar indignas de si mesmo. Seus segredos são depositados em algum lugar no inconsciente que está inacessível ao momento de consciência. Para Freud, esse estado em que algo se vela e matem-se aquém da consciência é denominado estado de *repressão*. Logo, os sonhos adquirem um caráter deformado devido à necessidade da psique de que tais idéias indignas se mantenham secretas ao sonhador, muito embora elas queiram ser comunicadas.

Todavia, há também sonhos que apresentam um sentido facilmente identificável. Isso acontece devido à motivação com que o sonhador adentra seu mundo onírico. Os sonhos em geral, de acordo com Freud, são realizações ou inibições de desejos. Dependendo da natureza de tal desejo, sua manifestação no mundo onírico pode ser velada por uma censura que o sonhador, no decorrer de sua existência, e devido a peculiaridades de sua repressão, estabelece para si mesmo ou permite que tal desejo seja concretizado em seus sonhos. Ou seja, há sonhos que são realizações de desejos que são conscientes ao sonhador ou são obscurecidos pela censura que o sonhador inconscientemente reprimido engendra em si mesmo.

Arraigado à estrutura do inconsciente, a linguagem dos sonhos é fragmentária e suscitadora do *non-sense*. O sentido a ser produzido por determinado sonho está submetido às experiências vividas pelo sujeito. No mundo onírico, a realidade do sonhador, quando em consciência, é submetida ao inconsciente de uma forma estrutural autônoma à vontade moral do sujeito. Tal realidade adquire um caráter atemporal e adverso a qualquer linearidade de acontecimentos ou dramaticidade pretendida pelo sujeito. Ao invés disso, as cenas e imagens oníricas falam por si mesmas, ou seja, produzem uma linguagem aparentemente incognoscível de acordo com seu desejo, mas que é a porta de entrada para se chegar à verdade do sujeito.

Isto posto, pergunta-se, será que Augusto Matraga não tinha um desejo secreto, velado pela sua nova vestimenta cristã, de retornar às batalhas sangrentas? Não gostaria de experimentar o que foi no passado, que na verdade nunca deixou de ser, só que com o aval de seu inconsciente ou de Deus? Considerando os tipos de sonhos descritos por Freud, quando há um estado de *repressão*, os sonhos são deformados para não chocarem a vontade reprimida do sonhador. No caso do personagem, ao considerar-se uma pessoa renovada, ideologicamente embasado na ascese cristã, tal sonho deveria lhe causar um certo mal estar por lhe impingir à violência, atitude contrária às normas religiosas. Acontece que a *repressão* só é criada quando se tem má-consciência e ressentimento de algo, sentimento, esse, que não se faz presente no personagem. Não há necessidade de esconder de si o seu desejo de guerra porque a má-consciência ainda não foi nele erigida, mas apenas sua consciência, outrora livre, está aprisionada a certos requerimentos que a fazem ser um protótipo da má-consciência.

O fato de ter sonhado com Joãozinho Bem-Bem representando Deus, significa que ele não tinha uma imagem em mente que pudesse personalizar melhor a figura divina do que a do jagunço que tanto admirava. E se tal Deus o mandou brigar, era porque, na verdade, tal desejo sempre estivera dentro dele. Se não o fizera antes foi porque estava fisicamente impossibilitado e preso ao pacto feito com Deus. Mas a necessidade faz o leão. Depois de vencida a guerra paliativa com o Diabo e de ter o seu condicionamento físico restabelecido, só lhe faltava a permissão divina para que voltasse a por em prática a sua vontade de potência. Decerto que não poderia ser da mesma forma com que exercera sua ânsia de domínio em sua fase dionisíaca, porém, na medida em que se descortinasse uma situação em que houvesse a necessidade do uso da força e que estivesse em conforme com o que rezava o contrato metafísico, não titubearia em despejar sua potência.

Portanto, infere-se que o fato de Deus tê-lo mandado brigar, é a confirmação do seu desejo de violência, o qual nunca foi aplacado, e nem mesmo esteve reprimido após sua submissão à religião. Pode-se concluir que o personagem necessitava apenas de um

consentimento para que voltasse ao seu estado dionisíaco, muito embora esteja agora apolinizado, de uma resposta positiva para a sua ânsia de domínio. Se não tinha como ter a permissão diretamente de Deus, criou a sua própria saída metafísica para tal impasse através do sonho: ele se dá a permissão de guerra.

4.2 UM HERÓI ALÉM DO BEM E DO MAL

Assim, não pensava mais que fosse pecado suas vontades malogradas, as quais lhe foram atrofiadas devido ao estado físico enfraquecido e o pacto feito. Se em sonho o seu Deus já lhe dera o consentimento que esperava, concebia agora todas as provações por que passava como se fossem também da vontade de seu Credor, pois se o seu corpo estava retomando a virilidade de antes, isso significava que Ele permitia que desejasse prazeres para alegrar a sua própria vida. E pelo fato de Matraga ter agido sempre com muita eficiência em suas provações, o prêmio merecido já estava encaminhado através do sonho que teve. Com a permissão dos desejos sob o consentimento divino, imaginado pelo personagem, “agora rezava até melhor, e podia esperar melhor, mais sem pressa, a hora da libertação” (ROSA, 1988, p. 30).

A partir desses fatos também começou a sentir saudades de mulheres. Provavelmente sua virilidade masculina estava retornando, “e a força da vida nele latejava, em ondas largas, numa tensão confortante, que era um regresso e um ressurgimento” (ROSA, 1988, p. 39). Veja-se até um certo tom erótico dado pelo narrador à retomada da homênia do personagem. Toda a alegria experimentada por ele, só tomava uma dimensão de êxtase por ter a vitalidade do corpo recuperada. E não se trata apenas de uma menção à sexualidade recobrada, mas com sua integração ao meio natural, podia experimentar uma eroticidade mais complexa, certos prazeres que nunca foi capaz de sentir. O seu corpo regozija-se com a beleza da natureza em suas características de vida e morte. Todo o fluxo das relações de forças das cadeias ecológicas são sentidas pelo personagem, todos os seus sentidos físicos lhe dão um prazer provavelmente até maior do que apenas o prazer sexual, pois mantém-se em êxtase, atônito às maravilhas da natureza, “pela primeira vez na sua vida, se extasiou com as pinturas do poente, com os três coqueiros subindo da linha da montanha para se recortarem num fundo alaranjado, onde, na descida do sol, muitas nuvens pegam fogo” (ROSA, 1988, p. 42).

Nesse novo estado, se tornara uma criança inocente que aguarda ansiosamente a chegada das férias para por em prática suas atividades em liberdade plena, em perfeita consonância com a natureza, através das quais sua única motivação é a vontade de potência

lúdica³⁶ e a diversão. Era assim que Matraga procurava seu período de liberdade completa das rédeas contratuais contidas no pacto. Numa inocência infantil, não pensava em mais nada, nem em morte

nem em ir para o céu; e mesmo a lembrança de sua desdita e reveses parou de atormentá-lo, como a fome depois de um almoço cheio. Bastava-lhe rezar e agüentar firme, com o diabo ali perto, subjugado e apanhando de rijo, que era um prazer. E somente por hábito, quase, era que ia repetindo: — cada um tem a sua hora, e há-de chegar a minha vez! (ROSA, 1988, p. 39).

Porém, sua motivação não era desinteressada, como, talvez, possa parecer, pois, assim como até no que diz respeito a uma criança há o interesse pela diversão e competitividade, o personagem também era motivado pela sua vontade de competir, de medir forças com algum adversário, mesmo quando em seu período de paz, o que não significa que suas intenções fossem más, devido a sua espera interessada, afinal, uma ação não só é considerada como boa se for desinteressada — se é que pode haver uma ação sem interesse algum. Decerto que seu interesse não seja tão condenável quanto o desejo de um cristão comum que pretende se vingar dos fortes através da vontade divina. Parece haver um certo amesquinamento do cristão que se submete à religiosidade para preservar sua vida vil com uma pretensa máscara de bom-samaritano para ter o aceite divino no reino dos céus e a possibilidade de conseguir sua vitória contra os fortes, os quais são vistos como infiéis. Já para Matraga, sua motivação “inocente” e em concordância com a permissão divina, tem uma finalidade de diversão, de competitividade lúdica. O seu brinquedo e o seu adversário nada mais são do que o calibre de uma winchester, ou um punhal banhado a sangue e um amigo tão nobre em potência como ele é, para poderem medir suas forças. Não há necessidade de continuar em uma “paz espiritual” cristã que almeja a vingança metafísica, afinal seu corpo (Dionísio) e o sonho (Apolo) já lhe deram a resposta que queria com relação ao retorno ao mundo bélico para que se divertisse cada vez mais: “deveis amar a paz como um meio de novas guerras, e mais a curta paz do que a prolongada” (NIETZSCHE, 2005, p. 50).

³⁶ Vale ressaltar que as atividades lúdicas das crianças sempre envolvem algum tipo de competição entre elas, numa espécie de necessidade de fazer valer sua vontade de potência infantil sobre os amiguinhos, mas sem uma motivação mesquinha. Note-se que quando uma criança, por exemplo, pergunta a outra se tem um pai ou mãe e a criança afirma que não, o que perguntou dirá logo em seguida que tem os dois e que são muito ricos, se for o caso. Provavelmente a criança órfã fique triste com o ocorrido, talvez nem seja apenas pelo fato de não ter os pais, mas pelo outro ter algo a mais que ele. Ou seja, devido a ausência de um atributo que o completaria como uma criança “perfeita” lhe ser revelado como fraqueza, ocasionando uma diminuição em sua potência. Todavia, não há necessidade de se ressentir com a atitude do amigo, porque não sente a falta como sua culpa, bem como

4.2.1 A comunhão com a totalidade

Foi assim, nessa aparente “paz espiritual” cristã inocentada, que o personagem acordou uma certa manhã, quando as chuvas já haviam cessado, vindo a desconhecer o mundo, o qual estava “um sol, talqualzinho a bola de enxofre do fundo do pote, marinjava céu acima, num azul de água sem praias, com luz jogada de um para o outro lado, e um desperdício de verdes cá embaixo — a manhã mais bonita que ele já pudera ver” (ROSA, 1988, p. 39).

E, atentamente prestava atenção ao movimento da natureza, a sua dança harmônica de idas e vindas das forças que movimentam o ciclo da vida. Quando, de repente, presenciou um bando de maitacas que passava “grulhantes, gralhantes, incapazes de acertarem as vozes na disciplina de um coro” (ROSA, 1988, p. 40). Nesse trecho, o narrador fornece uma pista para a condição existencial do personagem. Considerando que não é por acaso que o protagonista observa atentamente as “maitacas”, nome parecido com a alcunha que receberá ao final do conto (Matraga), ele também se assemelha aos pássaros, não só devido à homofonia, mas porque é incapaz de se adequar ao coro religioso, sendo o seu canto desarmônico que fará muito barulho e estardalhaço, assim como as maitacas, logo que chegue a sua hora e vez.

Além das maitacas, observava que as maracanãs também levantavam vôo, bem como periquitos e papagaios, todos a procura de algo que Matraga não atentava bem o que seria. Eis que percebe que tinha chegado a sua hora, pois as maitacas gritavam umas para as outras “me espera! ... Me espera!” (ROSA, 1988, p. 40); como se estivessem ansiosas para que todas juntas chegasse a um mesmo destino jubiloso. Assim seguiam muito assanhadas como se houvesse algo muito bom ao fim da jornada, sugerindo ao personagem que essa alegria que buscavam também poderia ser alcançada por ele: era chegada a hora de alçar vôo e seguir as maitacas, seguir o fluxo da vida para alcançar o seu destino trágico.

Toda a natureza comunicava ao personagem que sua hora e vez se aproximava e que ali, junto aos pretos naquele casebre, não encontraria o que procurava. Era necessário seguir o rumo do fluxo da vida, se amalgamar às aves que sobrevoam abismos. A força motriz que o circunda clama para que ele se integre à totalidade em uma comunhão harmoniosa, mesmo que fosse com os seus instintos animais. Sim, porque a natureza não absorve somente o que é bom e puro, pois nela não há tais conceituações e distinções, mas somente uma

não se pode afirmar que houve um interesse de atingir o amiguinho órfão que a criança faz o que faz, mais provavelmente é devido a sua inclinação à competitividade, para exercer sua vontade de potência inocente.

necessidade vital de manter o equilíbrio da progressão de sua potência, e seus objetivos estão muito além do bem e do mal.

Na medida em que o personagem se identifica com a natureza, nada mais é do que a confirmação de sua vaidade de guerreiro sendo espelhada no meio natural, o qual refletia a maneira como concebia a si mesmo, ou seja, uma força natural destruidora, a própria *hybris* que se exorta a si mesma. Se em sua primeira fase era a *hybris* por si só a agir inconseqüentemente, nessa sua terceira fase em que compatibiliza os elementos dionisíaco e apolíneo, sua *hybris* representa sua força pessoal que pretende se integrar com a totalidade através da superação de si mesma enquanto força destruidora que se propõe em uma comunhão com a vontade do todo para intensificar a si mesma e alcançar mais poder porque o que se conserva se enfraquece e o que se destrói prepara o caminho para o novo.

Foi assim que, depois de cantar algumas cantigas até o momento em que as aves desapareciam no horizonte, Matraga retornou da labuta, encostou a enxada e informou ao casal de pretos, “adeus, minha gente, que aqui é que mais não fico, porque a minha vez vai chegar, e eu tenho que estar por ela em outras partes!” (ROSA, 1988, p. 41). Ele quer se jogar no mundo, se integrar à força natural que contemplava.

4.2.2 O Augusto entre os pobres como estrangeiro

A mãe Quitéria pediu que esperasse mais algum tempo, mas ele estava seguindo o que o seu coração mandava e não havia como regatear. Mas, antes de partir afirma, “se não voltar mais, tudo o que era de meu fica sendo para vocês” (ROSA, 1988, p. 41). Apesar de parecer uma atitude dispendiosa, o personagem, com essa doação, estava pagando pelos serviços do casal de pretos que cuidou dele em seu período de quase-morte e convalescença. Não se permitiria ficar em débito com quem quer que fosse. Entretanto, isso não deve ser compreendido como se ele tivesse ódio ou ressentimento por ter recebido ajuda do casal de pretos. Na verdade, ele tinha gratidão e necessitava pagar pelos serviços que lhe foram dedicados, pois havia uma dívida imensa dele com relação ao casal. Além do mais, esse seu ato o deixa em uma posição de saneamento dos prejuízos causados aos menos abastados, pois se entregou os seus bens para os pobres, isto representa sua redenção simbólica das tantas vezes em que nunca os levou em consideração — provavelmente o seu Credor (ou a sua vontade de potência) acatasse com bons olhos sua atitude.

Para a incursão da análise a respeito da existência vivida na pobreza, percebe-se que há uma certa tendência de se acreditar que Matraga tenha se identificado com os pobres e que

seja uma ironia o seu nome “Augusto” (o qual significa senhor; quem é nobre; consagrado; e também religioso; sagrado), já que fora reduzido a um ninguém, um foragido que vive recluso feito um beato e em companhia de um casal de pretos. Todavia, quem assim o concebe, não atenta para o fato de que o nome não está relacionado com a situação vivida, mas às atitudes do personagem. Não é porque ele *está* pobre, que ele *é* pobre. A sua pobreza pode ser um fato concreto, mas há uma riqueza que independe do valor monetário e está ligada a sua natureza nobre, a qual nunca fora destituída, mesmo com a submissão à religião, ou a vida na pobreza.

Da perspectiva da vontade aterradora que o faz transpor todos os obstáculos com sua natureza ontológica intacta e inabalável, o personagem, em qualquer situação vivida, deve ser considerado como Augusto, afinal nunca se assemelhou aos pobres, pois, assim como Zaratustra, permaneceu “entre os povos como estrangeiro” (NIETZSCHE, 2005, p. 84). Se agiu semelhante àqueles com os quais convivia, nunca se diluiu naquele ambiente inóspito à sua natureza incomum. Bem como se perdeu o seu título de nobre quando vem a ser surrado e perde os seus bens materiais, não se envenena com o fato e se fecha para o mundo numa vontade de auto-destruição ou destruição dos outros, se tornando alguém imprestável e intragável, mas, pelo contrário, soube ser bem aceito por onde passou e conquistava a admiração dos que o conheciam, “todos gostaram logo dele, porque era meio doido e meio santo” (ROSA, 1988, p. 24); isto porque tinha muita nobreza dentro de si, era alguém consagrado, dono de um excesso de vontade de super-ação contida em um só Ser: sem dúvida trata-se de um “Augusto”.

Mas, enfim é chegada a hora de se libertar daquela vida pobre³⁷. A própria necessidade do personagem de mais domínio o faz abandonar aquela vida fácil e chata em que vivia. Decerto pôde aprender como viviam os que são fracos, os “ruins”, os infelizes da vida, os quais não tinham capacidade, nem força para viver suas existências como uma guerra por potência, mas viviam pela misericórdia de Deus, esperando dias melhores. Tudo o que passou não foi tão bonito e belo, como se possa pensar. O personagem sempre acreditou que aquilo era o preço que estava pagando por não ter levado em conta a potência do seu Deus e por sempre ter agido imprudentemente, não respeitando Suas vontades. Mas agora que já se submetera ao Seu poder e teve que conviver com os infelizes, os incapacitados da vida, e que já recebera a permissão divina, através do sonho, para voltar a exercer sua vontade, a qual nunca fora destituída, abandonará com muito prazer a vida baseada na impotência física, isso porque ele nunca quis um fim para si entregue as rezas e a contrição existencial.

³⁷ Entenda-se “vida pobre” não no sentido pejorativo, mas como uma existência infeliz, como um infortúnio.

Não se trata de amor aos pobres o que o fez permanecer tanto tempo preso àquela existência pia, mas, foi por causa de sua vontade de mudar sua situação adversa que ele se submeteu a todos os percalços de sua nova existência. Como passatempo para o período de reclusão, os confrontos metafísicos com o Diabo, ou com sua natureza dionisíaca, foram para ele um ótimo paliativo para o futuro retorno às batalhas sangrentas. É por isso que, tendo derrotado o Demo, superado todas as tentações e resgatada sua força física não regateará em obedecer ao chamado da natureza ou sua própria vontade. Alçará vôo assim como as maitacas à procura de seu júbilo existencial: “a minha própria aversão me deu asas e forças que pressentiam os mananciais? Na verdade tive que voar ao mais alto para tornar a encontrar a fonte da alegria” (NIETZSCHE, 1988, p. 84).

Sua aversão pela vida na qual se encontrava o fez abrir asas para fugir daquele estado existencial enfraquecido e se jogar no mundo, se dissipando junto com os outros elementos da natureza, em uma comunhão que almeja o êxtase, a potência. Contudo, mas do que aversão ou ressentimento ao seu estado, foi a sua vontade de mais poder que dimensionou toda a gama de explicações metafísicas que o impulsionou em seu retorno ao mundo que o tinha enxotado. Afinal, poderia ter permanecido junto aos pobres e construído uma nova vida, já que tinha sido tão bem aceito por todos, podendo pagar suas penitências humildemente naquele lugarejo, até o momento em que Deus permitisse. Porém, naquele povoado remoto em que se encontrava, não poderia por em prática sua super-ação, pois se continuasse ali, seria sempre visto como um sujeito “bonzinho” e religioso que ajudava os outros sem nenhum interesse. Não obstante, definitivamente, não queria isso para si, não queria terminar seus dias com a marca da indignidade pregada em seu corpo. Era necessário apagar de sua memória e do imaginário dos que lhe conheciam a desonra de sua derrota. Precisava limpar o seu nome Augusto. Destarte, sua submissão à religião foi apenas um meio de usufruir os poderes retroativos da vida ascética para o resgate de seu poder ativo.

4.2.3 As montarias usadas pelo guerreiro

Assim, longe de ter se identificado com os pobres, muito embora não os tenha odiado, mas por não ser de sua natureza aquela vida, seguiu rumo, mas, antes, teve que aceitar, como meio de transporte para sua jornada, um jumento que lhe foi oferecido pela mãe Quitéria, a qual lembrou ser “um animalzinho assim meio sagrado, muito misturado às passagens da vida de Jesus” (ROSA, 1988, p. 41). Tal montaria não muito adequada a um guerreiro imponente, deveria ser o transporte que o conduzirá até a concretização de sua vontade. Se antes, em sua

primeira fase, tinha um cavalo potente, no qual chegava feito um corisco fazendo tremer o chão em que pisava, agora lhe restava o animal de aparência débil e de natureza extremamente desconfiada e medrosa

como todo jumento, ele era terrível de queixo-duro, e tanto tinha de orelhas quanto de preconceitos. [...]. E bastasse no campo o pio de uma perdiz magoada, ou viesse do mato a lália lamúria dos tucanos, para o jumento mudar de rota, pendendo à esquerda ou se empescoçando para a direita; e, por via de um gavião casaco-de-couro cruzar-lhe à frente, já ele estancava, em concentrado prazo de irresolução (ROSA, 1988, p. 44).

Essa descrição do cavalo e do jumento possibilita tratá-los como representantes simbólicos do meio pelo qual o personagem se punha em suas empreitadas no mundo. Enquanto o cavalo pode ser concebido como a montaria do bárbaro dionisíaco, o jumento pode ser entendido como a do dionisíaco apolinizado. Se o primeiro era imponente e robusto, que corria ligeiro, passando por sobre tudo o que se sobrepunha em sua cavalgada destruidora, em busca da concretização do domínio de Matraga sobre a situação posta, simbolizando, assim, seu estado dionisíaco bárbaro o jumento será seu novo meio para conseguir o mesmo intento, com o diferencial de que não poderá mais fazer tinir o chão em que pisa, mas terá que se adequar às limitações dessa sua nova montaria tão ligada aos requerimentos cristãos, incluído aí a necessidade de lidar com o preconceito, a desconfiança e o medo dessa montaria inferior que agora tinha que conduzir.

Decerto que se pode comparar cada uma das montarias como o meio pelo qual o guerreiro segue seu percurso de busca por mais domínio. O diferencial é que com o jumento simbolizando a religião cristã, não poderá ser e agir semelhante ao mesmo guerreiro que fora antes e por em prática suas atividades bélicas sem ter prazo de validade para sua conclusão, nem medidas para serem obedecidas. Terá que seguir seu rumo levando em consideração os preconceitos daquele animal, bem como o seu medo exacerbado, tal qual um fracote asceta, que o fazia empacar a qualquer movimento estranho durante o percurso.

Com essa comparação dos animais dos quais o personagem fez uso, percebe-se que há uma certa mensagem implícita sobre a natureza ontológica do protagonista, na medida em que a escolha de certos fatos descritos no conto são postos ao leitor. Há muitas pistas que são fornecidas pelo narrador para informar ao leitor que o personagem não é apenas um cordeiro de Deus, um instrumento de Sua misericórdia com o objetivo de estar no mundo para fazer a Sua vontade. Mas trata-se de um lobo que está em via de devorar a primeira presa que

aparecer no caminho, bastando para tanto que haja um aceno positivo de seus instintos de caçador, a sua vontade de potência, ou a permissão divina — como se queira.

Dentre tantas mensagens implícitas, há uma canção que é entoada pelo personagem, que sugere bem qual a vontade mais condizente com o seu estado ontológico de estar solto no mundo, “a roupa lá de casa não se lava com sabão: lava com ponta de sabre bola de canhão” (ROSA, 1988, p. 42). Ora, não se pode remeter essa referência à casa como ao seu Ser, sua morada existencial? Por dentro, suas veredas existências, os corredores labirínticos do salão de seu Ser não são lavados e purificados com sabão, mas estão maculados pelos seus instintos animais que o tornou um campo de batalha permanente, no qual só se houve tiros e pontadas de sabre, como se algo estivesse a crescer em si através dos confrontos, em um berro animal grotesco e impuro. Portanto, não se pode considerá-lo apenas como um santo que perfaz seu caminho com sentimentos dentro de si purificados à base de sabão divino, no intuito de espalhar a “limpeza”, a bondade e a misericórdia cristã por onde passasse. Mais do que isso se trata de um guerreiro que fará de tudo, seja através da violência, da morte ou qualquer outro meio para dominar e se assenhorear da situação adversa, mesmo que transgrida as premissas cristãs.

4.2.4 O encontro de Matraga com o cego profeta e o bode

Uma outra pista sobre o caráter dionisíaco do protagonista e a possibilidade de uma leitura diversa, além da cristã, pode ser encontrada no momento em que Matraga se encontra com um velho cego e meio maluco que era guiado por um bode de duas cores. No instante em que ambos cruzam-se no caminho, há uma mensagem que está implícita nesse contexto do encontro entre Matraga e o cego, que revela a ironia do autor implicado diante das possíveis interpretações cristãs que poderiam ser suscitadas com o conto.

Em se tratando do bode que guia o cego, tem-se uma alusão às tragédias gregas. De acordo com o *Dicionário de termos literários* (1974), na Grécia Antiga, um coro de bodes, no qual homens se trajavam como tal para homenagear a Dionísio, foi a primeira encenação trágica representada. O termo “tragédia” vem do grego, “*tragoidía*, canto do bode” (MOISÉS, 1974, p. 495). Com a inclusão do bode como alusão à tragédia³⁸, a qual, de acordo com

³⁸ Decerto que não se trata de remeter o conto ao conceito de tragédia desenvolvida pelos gregos, o qual é minuciado por Aristóteles na *Poética*, mas se considera o conto trágico com relação ao modo e não à construção. Entende-se aqui e concorda-se com Northrop Frye, em que “o fato particular denominado tragédia não depende da moral do herói, não depende de seu *status* moral” (FRYE, 1957, p. 44), pois há outras relações em jogo que podem conduzir ao elemento trágico independentemente da qualidade elevada da moral do personagem.

Nietzsche, era o meio literário que atingia com mais perfeição o efeito estético representado entre o conflito entre os elementos dionisíaco e apolíneo, Guimarães Rosa remete o conto às tragédias gregas, as quais materializavam o caos humano sem velamentos e já antecipa que possivelmente haverá um acontecimento trágico a ser descrito em breve, pois o bode veio ao encontro do personagem, assim como esse irá ao encontro da tragédia. Portanto, tal menção a uma possível comparação entre o conto e as tragédias, significa que o enredo descrito pode ser entendido como uma sugestão de que o contexto do conto deva ser remetido e interpretado em uma perspectiva trágica além do bem e do mal, e não apenas cristã.

Note-se também que o cego, proprietário do bode, afirma que o animal é “ótimo para guiar” (ROSA, 1988, p. 43). Não seria uma ironia o fato de Matraga está sendo conduzido por um jumento medroso e empacador? O bode amarelo e preto (amarelo = apolíneo e preto = dionisíaco) simbolizando a tragédia seria melhor guia para o personagem do que o jumento que simbolizava a religião, pois além de não ser medroso, o bode até salvou o cego, certa vez quando ele quase foi roubado por um meninote, pois “era companheiro de lei, que nem gente, que nem pessoa de sua família” (ROSA, 1988, p. 43). Seria, então, uma ironia, o aparecimento do bode, e a sua comparação à montaria enfraquecida de Matraga? Parece até que o autor implicado, enquanto profeta, afirma também ao leitor que seria melhor que pusesse confiança na interpretação do enredo do conto como se fosse guiado pela visão trágica e não conduzido pela visão arredia do jumento cristão.

Com relação especificamente ao cego maluco e sua melopéia sugestiva, através da qual aborda acontecimentos impossíveis de serem creditados como verídicos, tem-se a materialização da imagem “arquetípica, o cego poeta, profeta, que sem ver o que todos vêem, vê outras coisas que ninguém vê” (LOPES, 1997, p. 52). Na medida em que encontra Matraga, o cego pára e declama a seguinte melopéia: “eu já vi um gato ler, e um grilo sentar escola, nas asas de uma ema jogar-se o jogo da bola, dar louvores ao macaco. Só me falta ver agora acender vela sem pavio, correr p’ra cima a água do rio, o sol a tremer com frio e a *lúa* tomar tabaco!” (ROSA, 1988, p. 43).

Ora, se há a possibilidade de compará-lo com um profeta que prevê certas coisas que ainda não se viu e outras que ainda podem ser vistas, mas que ainda não foram, não estaria, através desse fato, implícita uma outra ironia do autor-profeta, o próprio Guimarães Rosa, que já previu muitas coisas impossíveis de acontecer, restando-lhe algumas outras mais difíceis de

Portanto, acredita-se que “a tragédia reside na inevitabilidade das conseqüências do ato, não em seu significado moral como ato” (FRYE, 1957, p. 44).

crer, as quais, todavia, ainda são suscetíveis ao aparecimento, muito embora sejam improváveis que os seus ouvintes, ou, leitores, creiam como pertinentes?

E o que causaria mais espanto ao autor-profeta que já viu com sua previsão coisas inomináveis? Talvez a crença de que um lobo pudesse ser considerado como uma ovelha, e mais, que aquele salvasse um rebanho de ovelhinhas indefesas das garras de outros lobos. Ainda faltava tal visão ao profeta, o qual sabia que era possível acontecer, muito embora não acreditasse que, quando relatasse tal fato, alguém desse ouvidos à sua canção. Mas não é que sua desconfiança de que tal fato fosse possível estava correta? Realmente se acreditou piamente que o lobo Matraga não queria devorar as ovelhinhas, mas apenas protegê-las dos outros predadores. O profeta deve ter se deleitado muito com tal fato, mas não era isso mesmo que ele queria com seu vaticínio? É assim que o cego-autor-profeta, em sua ironia suprema, joga a cegueira para os seus leitores, o autor implicado na figura do profeta cego acaba enxergando além e melhor do que todos os que têm os olhos em perfeita condição, pois esses não foram capazes de compreender a verdadeira natureza do lobo, concebendo-o apenas como um cordeiro de Deus.

4.2.5 O círculo é fechado através da vontade de potência

Seja como for, Matraga segue o seu percurso tendo como montaria o jumento, o qual, de tanto empacar por medo dos acontecimentos naturais que ocorriam durante a caminhada, cansou o protagonista, que, por sua vez, deixou que o asno o levasse aonde fosse porque por ele estava tudo resolvido, afinal estava liberto da impotência física e suas humilhações e vergonhas superadas, “estava solto, sem obrigação nenhuma e bem com Deus!” (ROSA, 1988, p.44). De bem com o Credor porque quase todas as parcelas da dívida tinham sido pagas em dia, faltando pouco para a conclusão do débito, o qual seria quitado no momento da chegada de sua hora e vez.

Eis que o jegue que assumiu o comando da viagem, com o consentimento e a vontade do montador, tomou o rumo do sul, “na direção das maitacas voadoras. [...]. E então, de repente, estiveram a muito pouca distância do arraial do Murici” (ROSA, 1988, p. 44). Note-se que a primeira ação descrita no conto ocorre no córrego do Murici, isso significa que o personagem está quase de volta ao lugar em que levou aquela surra humilhante. O filho pródigo a sua terra retorna para o acerto de contas final. Será que não “quererá levar hoje o seu fogo para os vales? Não temerá o castigo que se reserva aos incendiários?” (NIETZSCHE, 2005, p. 24).

Se antes foi o bárbaro dionisíaco, detentor de uma volúpia destruidora e de poder subjugador imensurável, estava agora mudado, não agia mais com a mesma vontade inconseqüente, pois direcionara toda a sua vontade de potência para um ideal, suas forças estavam concentradas em uma super-ação que o faria saltar sobre si mesmo, superar tudo o que tinha sido até aquele momento. Não obstante, parece impossível a concepção de que tenha receio ou medo por querer levar o fogo aos vales, pois sua vontade de potência já lhe tinha permitido a conclusão dos seus desejos mais íntimos.

Realmente, seu nome, Augusto, já antecipa sua natureza consagrada e sua capacidade de superação. Como se fosse um escolhido, um predestinado a ser mais do que o comum, ele também trás consigo a marca que o diferencia. O emblema ignominioso, a santíssima trindade nietzscheana, o qual simboliza a comunhão das forças apolíneas e dionisíacas em consonância com a força motriz, também antecipa a perfeição existencial trágica que o personagem atingirá no momento em que puser em prática a sua super-ação.

Nesse instante quando chega próximo do lugarejo onde foi iniciada a descrição das ações de Matraga, ele já alcançou o equilíbrio entre os elementos metafísicos, os quais caracterizam a triangulação dos elementos, bem como o círculo já está fechado, na medida em que Matraga se integra harmoniosamente com a totalidade. Porém, para ele havia a necessidade de uma super-ação que o fizesse superior às forças que o subjugaram. Ele acredita, instintivamente, que sua vontade de potência deveria ser acoplada à vontade do todo em uma super-ação heróico-trágica que estivesse também em consonância com a vontade do todo e a força motriz, e que, através de tal ato, pudesse impressionar o seu Credor, almejando, assim, alcançar mais poder.

Muito embora possa parecer que tudo que aconteceu com o personagem foi conseqüência de uma assenhoreamento divino da vontade humana, que faz com que o personagem percorra todo o seu destino trágico para a realização de um projeto de autoria do Credor, não se trata disso. Na verdade sua vontade inabalável foi quem o conduziu até o lugar em que se encontra. Desde que Matraga foi submetido à perda momentânea de sua potência, sendo em seguida liberto da ausência do poder físico (homênia), voltando a estar no mundo de cabeça erguida, pronto para exercer novamente sua vontade, muito embora com a noção de sua responsabilidade, criou para si uma medida, um meio aparente metafísico para a obtenção de mais poder em um ambiente em que fluíam forças tão poderosas quanto as suas. Se, quando bárbaro, não tinha consciência dos seus atos, pois era a própria *hybris* que se auto-afirma agindo livremente sobre a terra onde tudo para ele era uma questão de domínio de medição de forças, agora cria uma razão para explicar o seu fracasso enquanto força

caracterizada como o guerreiro dionisíaco auto-suficiente. Tudo advém de sua vontade desmedida contestada e sua ânsia por mais domínio para continuar exercendo sua força.

Como foi dito anteriormente, a força do todo deve ser levada em consideração à medida que as ações do Ser são postas em prática, pois ao navegar contra tal força tem-se que confrontar a própria vontade de potência com a vontade do todo. No conjunto completo da força do todo, há outras vontades que negam o seu domínio ou se prontificam a conservá-lo. Entretanto, o que prevalece é a vontade da maioria. No caso do personagem, o que se quer dele é que reverta a sua vontade positivada com base na vida ativa, à vontade da vida retroativa representada pela moral cristã.

Não é à toa que a população do local em que o personagem tem o seu castigo materializado na surra, informava, através do Quim Recadeiro, qual seria a vontade deles: o protagonista deveria ser morto tal qual cobra peçonhenta. E foi essa vontade do todo que foi capaz de impor ao personagem a sua individuação e a criação de sua responsabilidade enquanto integrante de uma totalidade em um mundo baseado em regras morais de conduta e na religião cristã: ele deveria se enquadrar à realidade, o que significava, reverter sua vontade de potência da vida ativa para a retroativa e, com a relação desse novo direcionamento, contribuir para a negatização da força motriz integrando a vontade de potência positivada dele à vontade de potência do todo negatizada.

Todavia, quando se trata de alguém como Matraga, tem-se materializado uma espécie de domínio sobre o livre-arbítrio e, até mesmo, sobre o destino. Se a vontade do todo traça um destino de morte para o personagem, ele não perecerá pela vontade deles. Se desejarem que se torne um asceta que nega a sua força, ele não o fará da forma que se pensa. Se desejarem que ele negue os seus instintos, não obedecerá. Se quiserem que ele creia em Deus, ele o transvalora de acordo com a sua vontade. Tamanha vontade própria é porque tem noção de seu poder, de sua força, os quais fazem nascer um orgulho tremendo e uma necessidade de superação, de atingir os cumes, lugares nunca dantes navegados. Como alguém daquela envergadura nobre não teria consciência de sua vontade de potência e da sua superioridade sobre os que esperam e não têm coragem de acreditar em si?

Portanto, a força condutora do personagem para a sua hora e vez não pode ser concebida como sendo somente como obra da vontade do todo, de uma vontade divina ou da força motriz. Nos dois primeiros casos já se explicou o motivo pelo qual se considera pouco provável que tais determinantes tenham exercido completo domínio sobre o destino do personagem, muito embora o confronto de tais forças o tenha modificado enquanto ser sem

consciência de si e de sua natureza desmedida. Cabe agora se especular se a força motriz também não está no cerne da questão do desdobramento de seu destino trágico.

Como foi frisado anteriormente, a força motriz não pretende conduzir a humanidade para nenhum caminho específico, mas age de acordo com uma vontade do todo, podendo contribuir para a sua conservação ou eliminação. Muito menos tem ela a intenção de preservar a vida, pelo contrário, pode vir a auxiliar na sua destruição, dependendo da motivação da vontade do todo. Todavia, como força originária de todas as outras, promoverá sempre a intensificação da vida em plenitude, mesmo com o extermínio de determinada vontade dominante — isso não significa que a plenitude tenha algo haver com um melhoramento para as condições de vida do ser humano. Tal força não possui leis, nela impera o caos, o absurdo, o incognoscível. Querer impor-lhe uma significação, submeter-lhe ao conhecimento humano é fornecer-lhe valores demasiadamente humanos, os quais não expressam nada sobre um fato que não tem realidade em si, ou seja, é defactual. Só existe enquanto uma realidade humana que lhe dá um sentido de acordo com as necessidades do todo. Portanto, se há relação da força motriz com a vontade de determinado tipo de vida, é para concretizar a vontade do todo.

É por isso que não se compreende a força motriz como fonte de origem das ações do personagem. O que se propõe é que sua vontade de potência sempre esteve por trás de todos os seus atos, como está por trás de cada ação descrita no conto, ou seja, a vontade de potência é o motor, tanto do enredo do conto, como da própria História da humanidade. E a História só se faz de acordo com a vontade do todo, com a necessidade de esconder fatos e de criar outros para se preservar uma determinada maneira de existência. Assim, se cria um ambiente propício para o domínio da vontade da maioria que está com o poder, muito embora isso não signifique que a vontade vigente seja favorável nem à vida humana nem à natural. Por outro lado, nesse seio de integração de vontades menores no âmbito da vontade do todo, surgem algumas forças individuais que possuem tal poder que podem transgredir a vontade comum para exercer o seu domínio em desacordo com o que é proposto pela maioria.

Nesse contexto, pode ser entendido que o personagem, apesar de parecer agir em concordância com a vontade do todo, ou seja, que tenha se dedicado à piedade, compaixão e humildade, retroagindo sua existência negativamente e renegando a sua própria vida em vantagem dos oprimidos, trata-se, na verdade, de alguém que exercia sua vontade de potência tal, que foi capaz de abrir mão de uma vida plena a qual experimentara no instante do fechamento do círculo em pleno equilíbrio existencial, o qual já envolvia o seu estado em comunhão com a totalidade, para buscar mais poder, mais domínio, através de sua hora e vez, de uma super-ação, de seu ato heróico-trágico, de sua morte para atingir o lugar em que

acreditava que só viviam pessoas como ele, tão potentes quanto ele: o Paraíso cristão comandado pelo Deus Super Jagunço³⁹.

Com essa sua vontade sempre inabalável conduzindo-o ao seu objetivo maior, o personagem segue rumo norteado em direção ao lugar em que, pela primeira vez, foi derrotado e contestado em sua potência; porém, antes de alcançar a localização exata onde se deu o dismantelamento do bárbaro dionisíaco, para que pudesse fechar o círculo de sua existência, ele, montado no jumento, adentra o “arraial do Rala-Coco, onde havia, no momento, uma agitação assustada no povo” (ROSA, 1988, p. 44). Era o bando do seu Joãozinho Bem-Bem que estava indo em direção à Bahia e tinha um acerto de contas junto àquele povoado. Reencontrando o seu “mano velho” e “parente” — em nobreza (provavelmente) — Matraga sente-se gratificado com o fato e até passa a crer que fora graças à guia do jumento que o levou precisamente até aquele fim de mundo, próximo de sua desdita, e não a sua própria vontade. Não obstante, por que o personagem acredita estar em uma posição de vantagem existencial por estar retornando ao antro dos seus algozes, e mais, por que ainda se alegra tanto com o reencontro com os jagunços, se já negou a sua integração ao bando como um de seus membros?

Talvez pelo fato de seus instintos lhe informarem que ali estava para ser materializada a sua libertação completa. Talvez suas antenas dionisíacas de caçador, sob o controle de Apolo já captassem o cheiro do sangue no ar e o deixe antever que havia ali provavelmente uma presa a ser abatida. Se o seu Deus, personificado na figura de seu Joãozinho Bem-Bem, o mandou brigar, nesse instante em que volta a encontrá-lo, percebe que a sua hora e vez está a caminho, pois se sente próximo a Deus por estar em companhia do líder do bando. Lembre-se que Matraga não está somente encontrando um jagunço qualquer, mas um ser que admirava muito, tanto que o comparou ao seu Credor que tudo podia. E dessa admiração, a qual era recíproca, nasceu uma amizade muito forte, a ponto de se considerarem ambos como parentes. Porém, um certo acontecimento mudaria a disposição aparentemente cordial entre ambos.

Antes de se relatar mais demoradamente tal intempérie ocorrida entre os personagens, veja-se que a narração do conto sempre enfatizou o dismantelamento de valores como bem e mal, verdade e mentira, aparência e essência, razão e instinto, pureza e impureza, sempre em contextos em que a vontade de potência era tomada como perspectiva para a recriação e quebra de tais valores. Nesse sentido, mais uma vez há a proposta de uma inversão de valores como o bem e o mal sendo ilustrada com a escolha dos epítetos dos personagens em questão:

³⁹ O modo descrito sobre o Deus em que acreditava o protagonista foi sugestão da Prof^a Dr^a Sandra Erickson.

Augusto Matraga e Joãozinho Bem-Bem. Através de tais epítetos, é possível perceber o quão surreal é a tendência de não se acreditar que há uma ligação intrínseca entre tal antítese, ao invés de um distanciamento de seus conceitos. E mais, com essa mesma averiguação do caráter indistinto dos termos, já se pode antecipar uma discussão maior que será advinda do confronto de potência dos dois personagens: a possibilidade da validade da justiça como um conceito universal. Doravante, se delineará mais uma exemplificação da confusão conceitual dos conceitos presentes na antítese “bem” e “mal”, para em seguida se discutir sobre a justiça e a injustiça.

4.2.6 Epítetos além das dicotomias

Considerando a dicotomia descrita analisando-se etimologicamente o epíteto “Matraga”, pode-se perceber quanto os conceitos normativamente aceitos de “bem” e “mal” se tornam misturados, o que reforça a impossibilidade de considerar o personagem como alguém bom ou mau, na medida em que se queira comparar a natureza de seu epíteto ao seu caráter. Desde que se conceba que a ação de “matar” seja uma atitude má, se afirmaria que o “mal” reside em “Matraga”, pois se pode considerar, de acordo com o Houaiss, que o elemento de composição “mat”, de *Mat*-raga, advém do verbo “matar”, ou seja, tirar a vida de alguém ou de algo. Entretanto, quando se analisa o elemento de composição “matr”, já se percebe que há uma relação entre tal elemento e o vocábulo do latim “mater”, bem como também com o português “mãe”, o que, em ambos os casos, não suscitaria a idéia de “mal”, pois estão indicando um relacionamento de maternidade como cuidado com a vida, manutenção e resguardo da existência. Não obstante, não se trata somente do “bem” sendo suscitado com a sugestão do vocábulo com a qualidade de maternidade, afinal quando se considera o vocábulo “mater” também como criação, no sentido de fazer surgir algo dentro de si, o sentido pode ser remetido ao “bem” ou ao “mal”. Com isso, se pode sugerir que o epíteto “Matraga” comportaria em si o surgimento e a maternidade tanto do “bem” quanto do “mal” dentro dele. Já com relação ao elemento “ag”, há diversos sentidos sugeridos:

antepositivo, do v.lat. *ago, is, égi, actum, agère* 'impelir, fazer andar à sua frente' (p.opos. a *dúco* 'andar à frente de, guiar', ver **-duz-**); 'perseguir, expulsar, fazer ir, agitar; atrair, engodar, convidar; fazer sair, lançar, obrigar a; fazer (de modo contínuo), ocupar-se de, tratar de; revolver na mente, meditar; passar (o tempo), viver; falar, tratar um assunto, advogar, defender em juízo, acusar, perseguir em juízo; proceder bem ou mal para com alguém; dirigir-se, avançar, ir'; der. latinos: *agmen, inis* 'marcha; exército em marcha'; *agilis, e* 'que avança depressa, ágil, rápido', donde *agilitas, átis* 'agilidade, rapidez'; o freqüentativo

agito, as, ávi, átum, áre 'impelir com força ou energia, fazer avançar; agitar, perseguir (sentido físico ou moral), não deixar em repouso, fazer guerra a; excitar, inquietar, atormentar, censurar; pensar, refletir, tratar, falar de, deliberar, preparar', donde *agitátor, óris* 'condutor (de cavalos ou bestas de carga), cocheiro, jóquei, arrieiro', *agitatio, ónis* 'agitação; meditação, prática constante'. (Dicionário Houaiss).

Note-se que, dentre os vários sentidos conforme a citação acima, muitos deságuam na idéia de perseguição de algo com agilidade, a partir de uma força descomunal própria a quem está na perseguição — o que pode ser concluído que se trata de sua vontade de potência que o faz seguir em frente, tragando tudo ao seu redor, impelindo-o para a concretização cada vez mais intensa de sua ânsia de domínio. Desse ato, os conceitos normativos aceitos sobre a antítese aqui analisada, somente se considera uma forma de agir como boa ou má a partir de uma vontade de potência “X”. Ou seja, é a vontade de potência que origina os conceitos de “bem” e “mal”. No que concerne ao personagem, o seu epíteto pode se enquadrar tanto ao “bem” ou ao “mal”, pois há uma quebra dos valores sugeridos pelo autor no próprio epíteto, o que impede o enquadramento do personagem como uma pessoa de natureza boa ou má. Isso se dá devido à perspectiva da vontade de potência como originadora da quebra dos valores sugeridos no conto.

Por último, o elemento de composição “aga”, advém do advérbio grego *ágan*, o qual dá a idéia de “muito, demasiado”. Portanto, depois de todas as possibilidades postas, ao considerar o seu epíteto, não se trata de um personagem que seja bom ou mau, mas que está além do que pode sugerir tais conceitos.

Todavia, Matraga costuma ser visto como mau, mas na medida em que se “converte” à religião, passa a ser concebido como bom. Ou seja, o leitor tende a sempre querer distanciar e antagonizar os conceitos a partir das ações do personagem, agindo da mesma forma com relação aos significados contidos no seu epíteto. Se assim for, tal leitor não poderá compreender mais profundamente a natureza ontológica do protagonista por analisá-lo a partir de uma perspectiva pré-conceitual que pretende julgá-lo como uma boa ou má pessoa, ao invés de se permitir que os conceitos advenham dele mesmo, sob a perspectiva de seu processo de construção.

Já com relação a Joãozinho Bem-Bem, costuma-se compreendê-lo como mau porque será agente de uma vingança desumana impingida contra os oprimidos do pequeno arraial do Rala-Coco. Entretanto, mais uma vez, o autor implicado confundirá os sentidos para instigar a quebra da antítese. Veja-se que no epíteto do jagunço, tem-se o Bem em dobro, a bondade dobrada (Bem-Bem). Assim, poder-se-ia pensar que “Matraga” é quem está mais direcionado ao “mal” e Joãozinho ao “bem”, já que neste está escrita a própria palavra “bem”. Entretanto,

quando se lê o conto, o leitor é levado a crer que Matraga é quem representa o “bem” porque se redimiou dos pecados e “tragou” o mal, oferecendo sua vida em sacrifício pelos oprimidos, enquanto que Bem-Bem representa o “mal” na figura do opressor que queria matar, submetendo pessoas inocentes em nome de uma vingança do grupo o qual chefiava.

Eis que está posto uma ambigüidade com relação aos epítetos descritos. O leitor atento às pistas deixadas no texto, se pergunta qual o propósito desses codinomes dados aos personagens. As ambigüidades são, de fato, recorrentes na obra roseana, e invariavelmente são responsáveis por boa parte das interpretações equivocadas sobre o conto em questão, em especial o personagem Augusto Matraga. Cabe agora, se investigar qual a intenção de Guimarães Rosa com estes constantes embaralhamentos do sentido real da antítese “bem” e “mal”. Para tanto, veja-se primeiramente, como o autor descreve aquele que será considerado como o malfeitor da estória.

4.2.7 Joãozinho Bem-Bem e o meio social jagunço

Apesar da pouca informação que se tem sobre Joãozinho Bem-Bem no conto, é possível perceber que se trata de um personagem íntegro e imponente, pelo menos para os seus pares, para quem fazia valer a moral jagunça em um mundo de tirania, no qual a sobrevivência dependia de uma espécie de código de conduta jagunça, baseado em certos preceitos como: não saquear sem motivo justo, não atraiçoar o amigo e nem mesmo o inimigo pelas costas, e sempre manter a palavra como verdade incontestável. Como líder do grupo, ele zela pela integridade dos seus e é aplaudido pelas suas ações sempre justas e corretas, pelo menos de acordo com o código de conduta deles. Seu nome ressoa por todo o sertão mineiro, suas mortes não são sem porquês e sua fama só aumenta devido a tanto empenho por fazer cumprir o “bem”, de acordo com a moral deles. Dentre os seus admiradores estão os maiores jagunços que viveram depois de seus feitos, dentre eles Madeiro Vaz, um dos personagens mais nobres e admirados em *Grande sertão: veredas*.

Assim, o personagem é descrito, tanto no conto em questão, como no romance roseano. Todavia, quando se fala de um jagunço tão afamado, de imediato se pensa que tal habitante do mundo jagunço, no qual a lei e a justiça formal nunca foram aplicadas, mas tão somente um código moral criado por eles mesmos, seria um ser desprezível e ignorante de última categoria. Sabendo-se que o ambiente embrutece o homem, e que as relações entre todos era cordial na medida em que um gatilho estava empunhado e pronto para ser descarregado, supõe-se que os personagens carregam marcas da brutalidade e descaso social

em que estão inseridos, personificando a violência, a ignorância, a falta de medida, de educação e higiene, bem como se acredita que são apessoados a seres másculos de grande robustez, que não se ocupam em preservar o bem-estar dos outros, mas em impingir sua força subjugadora sobre a camada dos mais fracos, ou seja, representam o Mal no sentido cristão.

Entretanto, Guimarães Rosa é um mestre em quebrar expectativas. Em sua descrição de Joãozinho Bem-Bem se tem o oposto do que se poderia supor a respeito de um líder jagunço tão afamado, já que o escritor assim o descreve, “com um lenço azul enrolado no chapéu de couro, com dentes brancos limados em cume, de olhar dominador e tosse rosnada, mas sorriso bonito e mansinho de moça [...]” (ROSA, 1988, p. 31). De imediato se percebe, com a descrição, que se trata de alguém que zela pela aparência porque teve o cuidado em amarrar um lenço azul no chapéu de couro (como uma flor que nasce no chão árido do sertão), mantém os dentes sempre branquinhos e um sorriso mansinho e de moça. Quanto ao seu sorriso, como um jagunço que deveria inspirar respeito, hombridade e imponência sobre os seus, possui um sorriso mansinho, de moça? Não estaria o autor implicado fazendo questão de quebrar os estereótipos que se constrói sobre os jagunços?

Mais adiante, o narrador do conto apresenta o personagem com milhares de epítetos, para no fim resumi-lo somente em um: “o arranca-toco, o treme-treme, o come-brasa, o pega-à-unha, o fecha-treta, o tira-prosa, o parte-ferro, o rompe-racha, o rompe-e-arrasa: Seu Joãozinho Bem-Bem” (ROSA, 1988, p. 31). Tem-se aqui um estranho paradoxo a ser resolvido. Por que o autor enumera vários dos apelidos para o personagem, muitos deles mais condizentes com a verdadeira robustez e imponência que um líder jagunço mereceria ter, para, no fim, decidir usar Joãozinho Bem-Bem? Note-se que se trata de um primeiro nome diminutivo “Joãozinho”, apesar de derivar de João, que dá a idéia de aumentativo, devido ao sufixo “ão”, ou seja, já se tem uma qualidade de grandiosidade e inferioridade simultânea somente no primeiro nome. Como alguém tão respeitado no meio jagunço, devido a sua força suprema, que trás consigo tantos apelidos animais, tem um nome diminutivo e um epíteto Bem-Bem, e por que não “Mau-Mau”? Qual a finalidade do uso desse epíteto para nomear o jagunço chefe do bando? Não seria reforçar no leitor a desestruturação de seu esquema bipartidário quando no ato de leitura, através do qual costuma antagonizar conceitos, e ainda livrar os próprios personagens dos preconceitos que o leitor possa ter sobre os seres que descreve?

Há mais algumas outras ações em que são narradas certas atitudes do personagem, as quais suscitam seus bons-modos e desprendimento de arrogância, apesar de ser um líder jagunço. Na cena em que se encontra pela primeira vez com Augusto Matraga e reconhece

nele um amigo, é convidado para se arrancar e armar rede debaixo do telhado humilde de Matraga. Sempre agindo com cordialidade e muita educação, aceita ao convite perguntando se não seria abuso da boa-vontade do anfitrião. Assim que entram em um acordo para a acomodação de todo o bando sob os cuidados de Matraga, ocorre que um dos integrantes jagunços, Epifânio, mexia sua winchester em atitude de prontidão para atirar a toa no meio do povoado. Não obstante, é rapidamente censurado por Joãozinho Bem-Bem, que diz “guarda a arma, companheiro, que eu já disse que não quero essa moda de brincar de dar tiro atôa” (ROSA, 1988, p. 32). Destarte, se reforça sua sobriedade na medida em que não faz uso da força sem haver necessidade. Mais adiante, quando já arranchados na morada de Matraga, os jagunços reunidos comentam sobre a reputação do seu líder para Matraga e são repreendidos com o seguinte dito de Bem-Bem, “prosa minha não carece contar, companheiro, porque todo mundo já sabe” (ROSA, 1988, p. 32): o poderoso líder que poderia ser arrogante e exibido, não faz questão de demonstrar o seu poder e querer mostrar superioridade, agindo, portanto, de forma humilde, muito embora seja com pulso firme.

Com tais atitudes de Joãozinho Bem-Bem, seu caráter é reforçado pelas descrições feitas pelo narrador. Com isto, se sustenta que o autor tem um propósito em ter escolhido tal epíteto para o jagunço. O nome e as ações descritas sobre Joãozinho Bem-Bem remetem o leitor à cordialidade, sobriedade, até mesmo à pureza e bondade, pois para um sujeito já de idade, calejado pela vida sertaneja, de batalhas e sangue derramado, possuir ainda tal educação e nobreza de ser, que o faz detentor de princípios humanos, produz um bom julgamento sobre ele pelas pessoas que estão em contato com seus feitos, quebrando, assim, o preconceito sobre a figura do jagunço. E se, de tantos epítetos animais que já foram ditos a seu respeito, restou o diminutivo carinhoso Joãozinho Bem-Bem, é porque, ironicamente, ele sempre deve ter sido alguém que inspirava bondade aos outros. Destarte, desde a primeira apresentação do personagem, o leitor acaba quebrando a expectativa com relação ao modo como estereotipa um jagunço, passando a enxergá-lo como um ser humano, mais uma vez ironicamente, de princípios, podendo até imaginar que o “bem” está com o Bem-Bem.

Entretanto, no fim, não se trata de saber qual epíteto detém o valor de “bem” ou de “mal”, pois ambos estão demasiadamente misturados e dependem da perspectiva de quem os analisa. O autor pretende, portanto, sempre reforçar a idéia de que tais valores são criações humanas, as quais estão sujeitas a avaliações de sua validade enquanto detentoras de uma possível verdade em-si. Não há verdade em si nesses conceitos, mas são frutos de uma vontade de potência que poderá dar-lhes sentido de acordo com o desejado por uma ideologia dominante. E na mesma perspectiva de vontade de potência, é possível quebrar tais valores.

4.2.8 A invalidez do conceito universal de justiça

A justiça é estabelecida para se manter o bem estar comum, a conservação da vontade do todo, e isto independe das razões de uma outra vontade que lhe ofereça contestação à sua força. Quando se inicia o processo de imposição de uma vontade de potência através da validade de uma justiça criada para a sua afirmação, aquele que não se enquadra às normas estabelecidas não será apenas julgado como culpado, mas torturado e humilhado, expulso do convívio em comunidade, para que fique marcado na consciência o quanto vale a vida em conjunto, e a necessidade de se submeter às regras de tal comunidade para a intensificação de seu poder enquanto meio predeterminado pela vontade de potência do todo. É notório, porém, que quando uma comunidade se estabelece em sua potência, não mais precisando subjugar os que estão em desarmonia com suas leis, o infrator não será mais torturado e expulso do convívio social, mas “ele é cuidadosamente defendido e abrigado pelo todo, protegido em especial da cólera dos que prejudicou” (NIETZSCHE, 1998, p. 61).

Pode-se concluir que, na medida em que a vontade do todo domina e determina a realidade existencial humana seu castigo sobre o infrator é abrandado com o objetivo de resgatá-lo de sua marginalidade. Mas como a justiça pode agir de uma forma “X” para em seguida ser posta em prática através de uma forma “Y”? O que ocasiona tal mudança de diretriz do direito não seria a invalidez de seus conceitos enquanto uma verdade universal de justiça? E não seria a motivadora dessa invalidez as características das qualidades da volição como pré-requisito a qualquer forma de avaliação e julgamento? De acordo com Nietzsche, “se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há um enfraquecimento dessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar” (NIETZSCHE, 1998, p. 62). Ora, como a justiça pode ser tão volátil a ponto de mudar sua forma de julgamento de acordo com a sua diminuição ou aumento de força? Não seria devido a seu caráter essencialmente volitivo?

Afirma ainda o filósofo que aqueles que detém o poder costumam abrandar as leis porque sua riqueza lhe oferece o refúgio contra a desordem e a marginalidade alheia, “o ‘credor’ se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza” (NIETZSCHE, 1998, p. 62). É assim que uma comunidade, enquanto agente de sua vontade de potência, acaba se permitindo o luxo de tentar resgatar, ou mesmo deixar impune aqueles que contrariam a sua vontade, afinal, diriam eles, “que me importam meus parasitas? Eles podem viver e prosperar — sou forte o bastante para isso” (NIETZSCHE, 1998, p. 62). É

nesse contexto de supressão do direito através da inviabilidade de um conceito universal de justiça que lhe proporcione uma imutabilidade de sua perspectiva avaliativa, que se considera que não há um julgamento imparcial que não pretenda de alguma forma falsificar um parecer que favoreça a vontade de potência do todo. É por isso que se acredita ser pouco provável delimitar o que seja uma ação justa ou injusta.

No conto em questão, há uma situação criada pelo autor que promove a discussão sobre a validade ou possibilidade de um conceito universal de justiça, na medida em que serão postos conflitos entre diversas vontades de potência, as quais, irrevogavelmente, direcionam a avaliação do leitor em defesa da causa de uma delas, muito embora, para se ter um parecer mais justo sobre a quem de direito merecesse a isenção da culpa fosse necessário remeter a sua perspectiva, enquanto julgador, às características volitivas da justiça, acima de um conceito universal da mesma.

Tal situação é narrada a partir do reencontro entre Augusto Matraga e Joãozinho Bem-Bem, no qual haverá um confronto entre ambos devido ao castigo que o jagunço líder quer impor a um povoado, onde reside o assassino de um dos integrantes de seu bando. Nesse contexto, se o referencial para o julgamento for o bando liderado pelo jagunço e a ética sertaneja, suas ações são boas e justas, dignas de serem elevadas e enaltecidas por todos. Mas se o referencial for o povoado em que habitava um jagunço traiçoeiro que matou Juruminho, um integrante do bando de Joãozinho Bem-Bem, aí já não se pode considerá-lo como tal.

4.2.9 O encontro das forças em conflito fomentando os justos e injustos

Ocorre que Juruminho — o jagunço mais jovem do bando liderado por Bem-Bem, aquele que, quando ao se despedir de Matraga, pediu encarecidamente que este rezasse por uma irmã que tinha, a qual sofria de “doença com muitas dores e vive entrevada, lá no arraial do Urubu” (ROSA, 1988, p. 37) — fora atraído, baleado pelas costas, desaparecendo em seguida o seu assassino. Como o código do bando foi infringido por um estranho, o qual assassinou, aparentemente sem motivo justo, o jagunço pelas costas e como Bem-Bem zelava pela integridade de seu grupo e era o arauto do código ético-moral jagunço, se viu obrigado a fazer a *sua* justiça, a qual seria imprimir aos familiares do assassino toda a ordem de castigo possível. Chegando, enfim, ao povoado onde habitava a família do traiçoeiro matador, ele pretendia impor um caos a todos os que lá moravam, saqueando, matando e estuprando as mulheres.

Nesse decorrer dos acontecimentos, um pobre e indefeso velho, pai do assassino, vem ao encontro de Bem-Bem, se ajoelhando e rastejando pela sala onde se encontrava o algoz de seu povo, pedindo clemência para todos que seriam massacrados, “ai meu senhor que manda em todos... Ai, seu Joãozinho Bem-Bem, tem pena!... Tem pena do meu povinho miúdo... Não corta o coração de um pobre pai...” (ROSA, 1988, p. 47). Contudo, o líder jagunço permanece intransponível em seu propósito, afirmando para o velho, “levanta velho! Quem é que teve piedade do Juruminho, baleado por detrás?” (ROSA, 1988, p. 47). O velho, não desistindo de seu intento, oferece a sua vida como pagamento pela dívida que estava sendo cobrada sobre todo o povoado, devido ao assassinato do jovem jagunço. Mais uma vez Bem-Bem declina ao pedido do velho, informando-lhe que não queria nada com ele, mas as pessoas de sua família deveriam pagar pelo que o filho dele fez ao Juruminho, pois, não somente o jovem jagunço, mas todo o seu bando tinha sido covardemente atraído, atitude essa para que não se conceda o perdão. Além do ato em si ser imperdoável, Bem-Bem se sentia preso ao código de justiça jagunça que ele mesmo presidia, “senão, até quem é mais que havia de querer obedecer a um homem que não vinga gente sua, morta de traição?... É a regra” (ROSA, 1988, p. 48).

Na verdade Bem-Bem não queria executar tal barbaridade sobre todo o povoado, mas não havia alternativa para ele. Um jagunço poderoso não tem piedade para com ninguém, principalmente se esse alguém é infrator de uma norma acolhida como o meio de manutenção da justiça criada por eles: “é a regra!”, mas, mesmo assim, abrandando a irrevogabilidade da regra, demonstrando uma certa concessão ao velho, o jagunço faz a seguinte contraproposta, “um de seus rapazinhos tem que morrer, de tiro ou à faca, e o senhor pode é escolher qual deles é que deve de pagar pelo crime do irmão. E as moças... Para mim não quero nenhuma, que mulher não me enfraquece: as mocinhas são para os meus homens” (ROSA, 1988, p. 48).

De acordo com a sua proposta, isentaria o resto da cidade de sua vingança, restando como pagamento pelo dano sofrido, a morte de um dos irmãos do assassino, havendo a possibilidade de o velho escolher o filho que fosse considerado o pior para ser sacrificado, ou seja, é morte paga com morte, mas com um *ad libitum* da vontade do próprio velho em escolher quem quisesse, e, ainda, o sofrimento imposto aos familiares do assassino, igual ao que todo o bando estava sofrendo com a perda de seu jovem integrante. Note-se que a justiça que impera nessa contraproposta oferecida por Bem-Bem é uma forma de direito pessoal baseado em relações humanas rudimentares de uma espécie de vingança compensatória, cuja perspectiva é de se ter um ressarcimento do prejuízo com a imposição de um castigo que seja equivalente ao dano causado. Apesar de ser contrário ao direito atualmente em prescrição, trata-se, de certa maneira, de uma proposta justa, pois não havia uma avaliação parcial e falsa

em tal forma de justiça com o propósito de fazer valer a vontade do todo: mas sim um, “fez-se aqui, paga-se aqui”, ou seja, a perspectiva do julgamento do bando se faz através da vontade de potência e do ressarcimento do dano com a imposição de um prejuízo semelhante ao sofrido, afinal a morte do filho do velho compensaria a morte do Juruminho e o sofrimento e desonra impingido aos seus outros familiares, suas filhas, é concebido como resgate da honra do bando que fora maculada com o assassinato de um de seus integrantes.

Além do mais, naquela dinâmica sertaneja, não havia a instituição de um outro prisma avaliativo que indicasse uma outra forma de justiça, pois aquela era a regra do mundo sertanejo, e todos ali tinham noção do que poderia acontecer quando são infringidas tais regras. Nesse contexto, vale lembrar que a traição covarde é tida como a pior atitude tomada por determinado marginal. O único sujeito realmente mau, de acordo com o código jagunço, é o traidor covarde. Alguém que agisse dessa forma nunca mais seria visto com bons olhos. E o filho do velho deveria saber que a vingança cairia sobre os seus familiares, pois agiu desta forma que tanto causa ojeriza, no entanto, preferiu fugir, demonstrando mais ainda a sua covardia e sua falta de caráter, podendo ser concebido como um ser inferior da última espécie, sendo incapaz de, ao menos, assumir o seu crime e permanecer no local para defender a honra de suas irmãs e de seu pai. Daí porque toda a sua família deveria pagar caro devido ao ato covarde do assassino.

Agora se pergunta, quer seja esse filho do velho um sujeito ruim ou mau, o que poderia se esperar de alguém que o gerou e educou? Será que o velhinho rastejante é tão bonzinho quanto aparenta e pode ser confiável em sua submissão aos seus justiceiros? Será que não carrega em si um pouco da parcela de culpa pela natureza detestável do filho traiçoeiro? Se se aceita que sim, nada mais justo, de acordo com a ética sertaneja, o castigo a todos ali presentes, pois haveria o ressarcimento do dano causado ao bando, e uma lição bem aplicada a um velho que não soube educar o filho, bem como os seus outros familiares, em cujas veias corriam o mesmo sangue “ruim” do ancião.

De qualquer forma, ao analisar a atitude do líder jagunço, tendo como referência o povoado por ele submetido, apesar de poupar a vizinhança da família do velho, suas pretensões não eram dignas, já que pessoas inocentes, as filhas do velho, as quais seriam estupradas, pagariam por algo do qual não fizeram parte, a dívida delas com o bando passava a ser simplesmente em decorrência do fato de conhecerem ou terem vínculo sanguíneo com o assassino. Portanto, o justiceiro jagunço não poderia representar a justiça nessa situação, já que estava pondo em risco a vida e a honra de inocentes. Mas, levando em conta que estava agindo de acordo com a regra jagunça, ética de um mundo no qual a presença do Estado não

estabeleceu outro modo ético de agir, o certo seria executar a tarefa por completo, e ter como perspectiva a vontade de potência que foi diminuída com a ação desleal do assassino. Nesse caso representaria o Bem por estar fazendo a justiça e repondo a potência perdida através da imposição de um dano semelhante ao sofrido. Há, portanto, uma forma de justiça primitiva, mas que é necessária e eficaz naquele ambiente praticamente medieval.

Nessa situação descrita, a regra de Bem-Bem, a qual é condizente com a ética-moral jagunça que busca a justiça através da vingança compensatória, impondo o castigo à família do infrator, há, também, regras da ética-moral cristã, as quais têm como pressupostos a compaixão, a misericórdia, a piedade, o perdão da dívida, o abrir-mão do castigo por se tratar de inocentes que não podem ser culpados pelo crime de um ente familiar. Nesse contexto dual, há duas realidades, duas normas a serem seguidas, e cabe ao leitor traçar sua interpretação para poder diferenciar o que é bom e ruim, o que é justo ou injusto — o que é o Bem e o Mal — se é que há tal possibilidade.

Um pouco antes da intempérie ocorrida entre os presentes à contenta, Augusto Matraga, que estava a prostrar-se com o líder jagunço, mais uma vez recusa ao pedido deste para fazer parte do grupo e assumir o lugar de Juruminho, fazer uso de suas armas que estavam encostadas devido ao falecimento do proprietário. Com tal convite, sentia que estava passando pela sua maior tentação, tanto que “seus dedos tremiam” (ROSA, 1988, p. 47), na medida em que manuseava a winschester — um dos brinquedos favoritos de Matraga. Não obstante, ao rejeitá-lo, sorria astuciosamente por pensar que estava mais uma vez derrotando o Diabo, quando na superação da tentação, “e ria para o chefe dos guerreiros, e também por dentro se ria, e era riso do capiau ao passar a perna em alguém, no fazer qualquer negócio” (ROSA, 1988, p. 47). Note-se o tom mercantilista dado ao modo como o personagem estabelece as suas conquistas, pois ele “passa a perna” no outro como se fosse em uma negociação mercadológica, e não uma atitude religiosa.

Nesse ínterim, quando Matraga impõe mais uma derrota ao Tinhoso, adentra no recinto em que estava, na companhia de “seu parente”, Joãozinho Bem-Bem, o antes mencionado velho rastejante e calejado pela misericórdia de Deus, com sua ladainha sobre piedade. O protagonista ausculta a tudo vacilante, como se não estivesse ali presente. E o velho caduco “chorava e tremia, e se desacertou, frente às pessoas” (ROSA, 1988, p. 47), implorando que matassem somente a ele, e não os filhos e filhas que estavam “em casa sofrendo, adoecendo de medo. [...]. Pelo sangue de Jesus Cristo e pelas lágrimas da Virgem Maria!” (ROSA, 1988, p. 48). Nessa esfera de conflito entre a oração e a pólvora, Matraga

observava atentamente aquelas duas vontades em confronto (a vontade do todo negativada, representada pelo velho e a vontade jagunça positivada, representada por Bem-Bem).

Ao analisar o conflito pela perspectiva da vontade de potência, pouco se pode provar sobre a isenção do interesse de domínio de cada um dos envolvidos, sobre sua bondade e necessidade de querer preservar a vida e construir uma melhor e mais digna: “onde quer que encontrasse o que é vivo, encontrei a vontade de domínio, até na vontade do que obedece encontrei a vontade de ser senhor” (NIETZSCHE, 2005, p. 96). Assim como para Bem-Bem, havia a necessidade de afirmar sua própria vontade de potência, enquanto líder do grupo, para fazer cumprir o que rezava o código jagunço e poder reinar supremo sobre todo o bando que comandava; também o velho queria fazer valer a sua vontade de potência, muito embora fosse através de sua fraqueza e fragilidade, e não fazer brotar uma vida mais plena e livre.

Na medida em que ele se rasteja e se humilha, não está o fazendo por bondade, mas, primeiramente por medo e astúcia, “o verme se encolhe ao ser pisado. Com isso mostra inteligência. Diminui a probabilidade de ser novamente pisado. Na linguagem da moral: *humildade*” (NIETZSCHE, 2006, p. 14), e segundo por desejar ser superior ao jagunço através de sua declaração de dominado.

Por não ter tanto apego à vida, pois afirmava que “não presta para mais nada” (ROSA, 1988, p. 48), esperando somente a “misericórdia” divina para escapar daquele corpo calejado, o qual não lhe tinha mais serventia, toma coragem para enfrentar aquele deus sertanejo que agora vinha impingir o Juízo Final ao seu povoado, mas não antes de demonstrar total submissão a ele — talvez por dentro se corresse de raiva por ter que se rastejar daquela forma. O conto não reporta esse fato, mas provavelmente, ao sair de encontro ao algoz de seu povo, o velho deve ter alarmado para todos ouvirem que enfrentaria o jagunço e pediria em favor daqueles que estavam sendo oprimidos. Para alguém em sã consciência, enfrentar o bando de Joãozinho Bem-Bem seria uma loucura ou uma atitude de brio a que somente um valentão, ou maluco completo poderia se propor. O velho, por não ter mais o que perder devido a sua idade avançada e o corpo sem virilidade, se aventura nessa sua super-ação que o elevaria em sua potência, podendo até ser considerado o libertador de seu povo, ficando reconhecido como herói no imaginístico popular? Sua vontade de potência poderia, então, ser exercida pela última vez nesse contexto conflituoso e, mais, mesmo se morresse, haveriam de comentar sobre o seu ato “cristão” de coragem sobre o bando de jagunços mais temido do Sertão, convertendo, assim, sua covardia e submissão naquele momento, em coragem e dignidade após a morte.

Se há a possibilidade ou não de se conceber a atitude do velho desta forma, o ponto é que consciente ou inconscientemente o ancião tinha o propósito de medir forças entre a sua fraqueza e o poder do jagunço por ambicionar o domínio da situação. Não obstante, na medida em que falha em sua busca de potência por vias da aparência de humilde submetido que demonstra, é transmutado em um cristão mesquinho que não conseguiu o seu intento de converter à sua vontade de potência cristã o jagunço “impuro” que lhe subjugava, terminando por xingá-lo e rogando pragas sobre o descrente, desejando que esse apodrecesse no inferno: “para todo pobre-diabo é um prazer xingar — dá uma pequena embriaguez de poder” (NIETZSCHE, 2006, p. 82). Ao agir dessa maneira, remete a sua incapacidade e fraqueza débil à força divina, a qual acreditava ser superior a tudo e todos: isso ocorre porque na presença dos mais fortes, os covardes se sentem rebaixados, e sua impotência é transmutada em uma vontade invisível de vingança que o corrói por dentro, tendo como muleta para seu aleijo energético o xingamento e a busca da fúria divina para abater o seu inimigo, já que através de suas próprias forças não é capaz de fazê-lo. No fim, todo o seu aparente desprendimento de orgulho e vaidade com o seu rebaixamento perante os fortes, por se submeter à força dos que lhe eram superiores, não passava de uma humildade de fachada e que ambicionava vingança por natureza. Assim, o velho, como uma cobra que se faz de morta para, em seguida, de repente dá um bote certo em sua vítima, despeja a carga de veneno de sua boca rogadora de pragas em sua última alternativa para conseguir o seu intento de domínio, afirmando o seguinte, “pois então, satanás, eu chamo a força de Deus p’ra ajudar a minha fraqueza no ferro da tua força maldita!” (ROSA, 1988, p. 48).

Com essa atitude do ancião de exercer sua vontade através da fraqueza, e sua impotência sendo reforçada pela vingança covarde, pois é clamada em nome de Deus, bem como o líder jagunço que também almejava domínio através de sua força, tem-se o confronto de vontades pessoais e a afirmação da ética de um mundo sertanejo ou da moral cristã, em um âmbito proposto através de um pretenso meio construído no conto que possibilita a discussão sobre a pertinência da validade de uma justiça universal e plena sobre a situação conflitante em questão. Ao que tudo indica, sob a perspectiva da volição, embora estejam representando e defendendo a realidade da qual fazem parte, ambos pretendem, primeiramente, a execução de uma vontade pessoal, e ao concluir o seu intento de domínio, afirmar a ética sertaneja ou a moral cristã. Ou seja, há sempre motivações pessoais em relação com o todo que direciona determinada ação. Ao ser compreendida pelo leitor, e julgada sob uma perspectiva de validar aquele ou esse escopo avaliativo aceito e vigente sob a custódia da vontade do todo, é materializada a injustiça com a ação que fosse preterida, pois o parecer sempre seria

tendencioso ao mesmo meio moral com o qual se concedeu a absolvição ou a culpa. Entretanto, quando se leva em consideração a vontade de potência, requer-se que se julgue como culpado aquele que causou prejuízo à vida enquanto intensificação de sua natureza sempre afirmadora de sua potência e capacidade de superação. A ética estaria intrinsecamente ligada à própria vontade de potência, a qual, no fim, é originadora da própria justiça.

4.2.10 A intervenção de uma vontade extramoral no confronto de forças

Como foi dito na descrição sobre a cena do conflito ético-moral, restava ao protagonista, assim com ao leitor, apoiar um dos envolvidos na peleja. Para Matraga que auscultava aparentemente displicente toda aquela situação de conflito entre um tipo de vontade com a qual já comungou (a do jagunço) e a que agora se submetia (a do velho), tudo indica, a partir do momento em que o protagonista se prontificará a apoiar a vontade cristã, que esteja sendo guiado por um desejo de fazer o bem, de por em prática a justiça baseada nos princípios religiosos, os quais o constituía como cristão temente a Deus, não permitindo, portanto, o massacre de oprimidos por ser um desacato a um poder maior, a vontade divina, que pedia pela misericórdia e a piedade. Ainda pode-se pensar que ele agiu da forma que agiu por desejar se tornar um mártir, um novo Cristo que simboliza a libertação de um povo subjugado pelas forças dominantes, criando, com tal ato, um novo mundo baseado em valores cristãos.

Quem assim o conceber está julgando suas ações a partir da ética-moral cristã, ou seja, está falsificando um parecer baseado em sua própria vontade pessoal sob a perspectiva da vontade do todo negativada (a vontade de potência do ressentido), a qual não comunga com a vontade do protagonista. Os que concebem que Matraga deveria apoiar a ação de Bem-Bem, acreditando que este estava certo em investir uma vingança contra os que, de alguma forma, foram responsáveis pelo dano que sofreu quando na perda de um dos integrantes de seu grupo, está também sendo injusto, pois validará a justiça rudimentar baseada na ética de um mundo bárbaro, o qual não é mais vigente na realidade atual, ou seja, o leitor estará falsificando um parecer baseado em sua própria vontade de potência sob a perspectiva da vontade do todo positivada (a vontade de potência do bárbaro), a qual também não comunga com a vontade do protagonista, apesar de lhe ser a mais aprazível e condizente do que a cristã.

Contudo, ao analisá-lo sob a perspectiva da vontade de potência em si, poder-se-á estabelecer que nenhum dos envolvidos pode ser considerado como justo ou injusto. Na verdade, nem mesmo um conceito válido para a justiça é aplicável à situação, porque todo o

fenômeno descrito durante a peleja é extramoral e antiético por natureza, sendo, portanto, somente possível de se analisar todo o fenômeno com menor falseamento e deturpação da justiça, através de uma perspectiva além do bem e do mal. Nietzsche já afirmava, contestando Karl Eugen Duhring (1833-1921), que “‘justo’ e ‘injusto’ existem apenas a partir da instituição da lei (e *não*, como quer Duhring, a partir do ato ofensivo)” (NIETZSCHE, 1998, p. 64). Ou seja, não se pode julgar qual dos envolvidos, no antes descrito conflito moral-ético, tinha a razão naquele impasse de forças em confronto entre o ancião, Bem-Bem e Matraga, pois quando se analisam separadamente as motivações de cada um dos envolvidos, sempre há algum tipo de interesse íntimo ao julgado, o qual almeja a imposição da sua vontade e o seu domínio sobre a situação. A vingança que o jagunço quer executar, não é injusta enquanto ato em si, mas só é assim considerada quando o julgamento é feito sob a instituição da justiça baseada nos princípios cristãos. Portanto, estabelecer o que seja um ato justo ou injusto é algo complexo, pois tais conceitos são voláteis e estão subordinados a um tipo de vontade que se assenhoreou e se constituiu apenas através de um certo modo de vida em comunidade, a qual se tomou como base preceitos ético-morais para resguardar a manutenção de seus valores.

Costuma-se concluir, conforme foi apontado, que todos os acontecimentos no conto advêm da força divina, a qual opera milagres que levam o personagem até a sua hora e vez, para que, como instrumento de Deus, exercesse a Sua vontade e salvasse o povoado da força opressora do bando de jagunços. Assim, fatos descritos sobre a vida do protagonista, tais como: o arremate da rapariga e o desentendimento com o capiau que estava enfeitiçado por ela; a perda dos seus bens e da família devido aos seus desmandos; a surra que levou; o símbolo ignominioso marcado em seu corpo; o salto do barranco e a queda próximo à morada do casal de pretos, os quais o auxiliam na sua convalescença; a picada de uma vespa na orelha de um marruaz, que trouxe Tião até onde se escondia Matraga para lembrar-lhe de sua desdita; o primeiro encontro com Joãozinho Bem-Bem; a condução do jumento até próximo do local onde se dera os primeiros acontecimentos da narração; o reencontro com Bem-Bem; o assassinato de Juruminho e a vingança do líder jagunço; tudo isso é concebido como uma espécie de destino traçado para o personagem, do qual ele não tem como fugir. Entretanto, se assim o fosse, não se estaria levando em consideração o seu livre arbítrio e a sua vontade de potência, nem mesmo a própria vontade do todo.

O momento em que Matraga se atira do precipício para fugir da morte eminente é um bom exemplo da característica polissêmica das cenas descritas no conto, as quais, devido a tal característica, obliteram um entendimento que está arraigado às motivações mais íntimas do personagem. Há nessa situação a crença de que Deus castigou o personagem devido a um

projeto maior para ele, o qual se estruturava em uma espécie de “morte aparente, seguida por uma ressurreição para uma nova vida, prefigurando da passagem da vida terrena para a vida eterna através da morte do corpo e salvação da alma” (GALVÃO, 1978, p. 63). Bem como todo o seu sofrimento com esse processo de “purificação”, “são considerados como uma amostra do inferno, que Deus em infinita misericórdia concedeu para que se dedicasse à salvação da alma” (GALVÃO, 1978, p. 64).

Ora, bem se sabe que o ser nobre aceita a sua morte com muita naturalidade, “e morrer na luta é prodigalizar uma grande alma ainda maior” (NIETZSCHE, 2005, p. 67). Portanto, se morresse em combate, seria uma glória alcançada e não um castigo devido as suas más ações. Sendo assim, não havia porque se atirar barranco abaixo para fugir da morte, se não fosse devido a um fato: a vergonha por ter sido derrotado em sua potência. Alguém como o velho na situação em que se encontrava o protagonista quando foi torturado pelos capangas, teria implorado pela vida, rastejado perante os algozes para poder escapar do destino fatídico, fato este que poderia suscitar a misericórdia divina para com o martirizado, porém Matraga não parecia se incomodar com o propósito dos inimigos, tanto que lutou até o ponto de desmaiar devido aos ferimentos sofridos, não se entregando em nenhum momento à lamúria ou ao pedido de misericórdia. Sua vontade de derrotá-los era tanta que, no instante em que foi marcado feito gado, “viveu-se, com um berro e um salto, medonhos” (ROSA, 1988, p. 19). Aquele ato da marca ignominiosa cravada em sua carne, fora considerado por Matraga como o supra-sumo da vergonha e é devido a tal humilhação à virilidade masculina (pois o símbolo em brasa lhe foi aplicado no glúteo, parte do corpo que, para o macho dominante, não pode ser maculada) que conseguiu reanimar sua força para livrar-se da morte naquelas circunstâncias humilhantes, derrotado e massacrado, contestado em sua força e em sua masculinidade, feito um qualquer. Seu orgulho e vaidade feridos e, principalmente, a sua vontade e o seu próprio corpo jogado ao chão, motivaram-no em sua fuga estratégica do suplício para, um dia, reverter o quadro agora favorável aos seus inimigos.

Portanto, não foi a misericórdia de Deus que o livrou da morte para que propusesse a si mesmo uma “purificação”, mesmo porque a morte seria, para ele, uma glória. Porém, desde que teve seu poder diminuído, sua vontade de potência superior lhe concedeu o último pulsar da força que o impulsionou para o mergulho nas trevas — foi sua vontade de potência que o salvou para que revertesse a sua desdita e não a misericórdia divina. Quanto a tal “purificação”, ver-se-á em breve em que consiste o seu desejo de salvar sua alma.

A cena do jumento é um outro bom exemplo de como se pode construir uma situação ambígua que caracteriza um momento no conto em que há a polissemia com relação à

compreensão sobre o livre arbítrio e o destino premeditado por uma vontade além da humana. Quando o personagem decide deixar o jumento, compreendido aqui como símbolo cristão, guiá-lo pelos caminhos que quisesse, aparentemente está entregando seu destino nas mãos de Deus e permitindo que Este conduza a sua vida e vontade. Entretanto, como foi afirmado anteriormente, a partir do momento em que Matraga toma consciência de si, de sua importância enquanto ser integrante de uma totalidade, deseja fazer parte desse todo que o envolve em seu manto de energia e potência. Na medida em que refaz seu Ser em busca do resgate do poder através de um ideal e com a responsabilidade chamada à tona, buscará a libertação de sua vontade através da execução dela em consonância com a totalidade. Porém, essa totalidade não está necessariamente ligada a uma força divina, mas a uma vontade de sintonização e necessidade de compatibilidade de forças para um projeto de criação de algo superior. Não obstante, tendo consciência também de sua força, o nobre possui uma vontade inquebrantável que o faz criar uma medida de valores pessoal, da qual pode contrariar um destino aparentemente traçado para conduzi-lo a determinado desfecho, porque com o advento do domínio sobre si mesmo, é capaz de se tornar senhor do livre arbítrio e navegar até mesmo contra o destino: tudo depende mais de sua vontade de potência do que da vontade do todo ou da divina. É por isso que a super-ação de Matraga, no final do conto, não se encaixa aos padrões cristãos de conduta, mas a uma que lhe é bem pessoal.

Portanto, propõe-se que o personagem estava fazendo uso da religião para a concretização de sua vontade de domínio, e não sendo manipulado pelo cristianismo para fazer valer uma vontade Superior. Note-se que o jumento o leva até aquele ambiente em que seria necessária a intervenção de uma força em consonância com a vontade do todo, mas se não fosse a vontade do personagem, o jumento não teria chegado aquele lugar remoto, pois era essencial e preponderante o desejo do protagonista de continuar seguindo em frente. Provavelmente se não tivesse a intenção de retornar ao mundo que o cuspiu de cima do barranco, haveria de tomar as rédeas do animal e direcioná-lo para outro caminho, mas Matraga sempre soube para onde queria ir, ele instintivamente já premeditara o seu destino. Se deixou ser levado pelo jumento pelo fato de ter em mente um objetivo de execução de sua hora e vez, isso significa que sempre estivera no comando do jumento e do seu destino: sua vontade de potência que o conduziu de volta ao ponto de partida para o acerto de contas, para a sua super-ação.

Eis, então, que Matraga se encontra naquele ambiente conflituoso, tendo o terço e a pólvora na peleja pelo domínio. Ele que há pouco, como foi acima descrito, mais uma vez, recusava a pólvora (o segundo convite do jagunço) como alternativa de vida, pois seguia

empunhando o terço, se vê numa situação em que teria que tomar partido de um dos lados conflitantes.

Foi, portanto, nesse contexto descrito na subseção anterior, logo após as pragas rogadas pelo velho contra o jagunço líder, que os ânimos se exaltaram porque o ancião, em sua fraqueza, desafiava o poder de Bem-Bem, através do clamor pela força da vontade divina para lhe auxiliar em sua impotência.

Então, “houve um silêncio” (ROSA, 1988, p. 48): “os acontecimentos maiores não são os mais ruidosos, mas as nossas horas mais silenciosas” (NIETZSCHE, 2005, p. 109).

Com essa perspicaz incursão de uma pausa na composição desarmônica daquela sinfonia sertaneja, até o silêncio é preenchido com um significado poderoso. Devido ao seu poder mágico de uso da linguagem, o autor cria um momento único no conto, no qual o leitor implicado deve preencher o espaço aparentemente vazio desses alguns segundos de um silêncio que se torna o instante em que a vontade de potência faz aflorar todos os instintos em seu eterno embate para a concretização do desejo de domínio, o qual se torna a maior proeza a ser alcançada pelo leitor, porque ali, durante aqueles poucos instantes de silêncio, estão substanciados todos os valores transvalorados do personagem em seus instintos animais que anseiam dominar a situação antes da conclusão do ato em si, pois, como foi citado acima, “os acontecimentos maiores não são os mais ruidosos, mas as nossas horas mais silenciosas” (NIETZSCHE, 2005, p. 109).

Ora, não seria esse momento de silêncio completo aquele em que vige com toda a força a vontade de potência de Matraga? O nascimento e a criação estão intrinsecamente ligados ao nada, ao silêncio, ao vazio completo, ao incognoscível. Antes do mundo inteligível havia o nada, e é dele que também advém o homem. Foi necessário que o homem tomasse consciência de si enquanto ser no mundo para que o nada pudesse se tornar alguma coisa passível a sua possibilidade de vir a ser — e de acordo com a vontade humana. Destarte, é a partir do advento da linguagem consciente de si, que o ser humano se distingue do nada e quebra as janelas da existência, tornando-se homem. Não obstante, o nada continua inerente às idiossincrasias da humanidade devido à sua carência de sentido enquanto seres para a morte. Assim, a linguagem humana é a porta de saída através da qual o nada no homem se materializa em alguma coisa cognoscível, bem como todas as outras coisas com as quais o homem se relaciona em sua existência são auferíveis em sua carência de sentido, em seu nada, devido a necessidade de lhe impor um sentido através da linguagem. Portanto, considerando o personagem construído do autor, pode se afirmar que a sua linguagem se torna uma possibilidade de se atingir um possível modo de ser do protagonista, pelo qual se pode ter

acesso ao seu Ser, ao seu nada. E o silêncio está carregado da mais genuína linguagem possível de ser expressa pelo homem, muito embora o nada não possa ser considerado como a essência humana, pois não há tal possibilidade de alcançá-la porque a mesma não é factual, mas, também um nada. Todavia, é na combinação do ato em si enquanto uma situação de embate de forças, e do silêncio, da ausência da linguagem externada e falseada, ou reduzida pela vontade maior, que o Ser do personagem vige em decorrência de sua linguagem silenciosa dimensionada pela sua vontade de potência, havendo a possibilidade de se abrir, como diria Martin Heidegger (1889-1976), uma clareira em meio ao seu nada.

O que vigia, então, naquele momento de conflito silencioso, naquela tempestade inaudita? O que se pode auferir de um silêncio que diz muito mais do que palavras proferidas pelos personagens? Não estaria o protagonista imaginando, ao tomar partido pela fraqueza do velho, que ao libertar aquele povo da submissão à vontade jagunça, não afirmaria a sua própria força sobre Bem-Bem? E mais, se vencesse o jagunço líder, o poderoso e admirado por todo o Sertão devido a sua capacidade e coragem, aquele que era visto como um deus sertanejo por Matraga, não estaria se redimindo da vergonha e da imagem de incapaz que deve ter ficado no imaginário do povo de sua terra, devido à surra humilhante a que tinha sido submetido? Ou será que ele pensou em apoiar os mais fracos por piedade, livrando, assim, os oprimidos da força subjugadora dos jagunços, e, dessa forma, se tornar um instrumento da misericórdia divina, vindo, como consequência do ato, a salvar a sua alma? Queria ele a redenção de seus pecados para ser aceito no reino dos céus e se tornar um servo do Deus cristão? Queria, enfim, realmente salvar o lugarejo das mãos dos jagunços ou essa era a grande oportunidade de retornar em grande estilo às batalhas sangrentas, reaver seu emblema de homem superior, perdido devido à surra que tinha levado, e desafiar aquele que era considerado o mais valentão da região, tal qual o era o Deus com quem certa vez sonhou como sendo a figura de Joãozinho Bem-Bem? Quem sabe não almejava ser reconhecido como um guerreiro poderoso que fora capaz de enfrentar um inimigo mais imponente ainda do que o Major Concilva, aquele que o mandou surrar, reafirmando, assim, a sua coragem e sua potência, para ser reconhecido como homem de brio e força suprema? Poderia ser aquela oportunidade de confronto um perfeito retorno à crueldade dos conflitos tresloucados, pois, além de ter um adversário a sua altura e de envergadura nobre, estaria de acordo também com a vontade do todo e a vontade divina a que se “submeteu”? Não seria essa uma motivação genuinamente em concordância com a sua vontade de matar para saciar sua sede de violência, muito embora convertida para uma boa causa? Talvez pensasse que o seu Credor permitisse tudo o que ambicionava naqueles poucos segundos de silêncio. Talvez esse fosse o grande

momento de pagar a dívida com o Credor e conseguir a sua libertação total. E, quem sabe, se, na vitória ou na derrota, poderia, futuramente estar diante do maior e mais audacioso “jagunço” que imaginava, e poder conhecer aquele que, na verdade, é o autor da surra humilhante a que fora submetido, mas, que, apesar de tudo, ainda lhe deu permissão para voltar as batalhas e lhe estava proporcionando toda aquele êxtase que já estava experimentando — Deus?

Levando em consideração a perspectiva dessa dissertação, qual seja a vontade potência como fonte de origem de qualquer motivação existencial dos personagens, todas as possibilidades podem ser aceitas como fundamentação da tomada de partido de Matraga pela causa do velho. Nesse caso, estaria suprindo tanto o seu lado instintivo quanto o ascético. Ou seja, estaria balanceando os elementos dionisíaco e apolíneo de uma forma particular que o permitiria matar por uma boa causa, de acordo com seu Deus e, principalmente, com a sua vontade de potência. Só assim poderia resolver suas dúvidas e receios com relação a sua incapacidade física momentânea e sua força contestada, fazendo aquilo que tanto gostava: enfrentando seus inimigos e derrotando-os, e, melhor ainda, de acordo com o seu Credor.

Foi assim que, logo em seguida ao breve silêncio entre os presentes na contenta, Matraga decide se interpor naquele impasse e granjear para si algo que buscava há muito tempo — a salvação da alma? Certamente pode-se afirmar que sim, pois a aparência criada para si mesmo pedia por tal fato, muito embora não soubesse o que isso significava ao certo; mas não principalmente por essa razão, porque não foi somente para por em prática a obra cristã (será que tinha noção do que seria tal obra?) que apoiou o velho, mas para sobrepor a sua vontade sobre todas as outras.

Portanto, ao resolver unir sua força à fraqueza dos oprimidos, afirma com um tom tranqüilo, mas com firmeza, para se impor, “não faz isso, meu amigo seu Joãozinho Bem-Bem, que o desgraçado do velho está pedindo em nome de nosso Senhor e a Virgem Maria! E o que vocês estão querendo fazer em casa dele é coisa que nem Deus não manda e nem o diabo não faz” (ROSA, 1988, p. 49). Note-se que denomina o velho de “desgraçado” — para quem estava sentindo piedade pelo outro, qualificá-lo dessa forma, parece ser um tanto quanto destoante, já que “desgraçado” perfaz um sentido de “desprezível”, “incapaz”, “infeliz”, “de má sorte”, “miserável”, “vil”, “abjeto”, dentre outros, os quais deturpam a idéia de pretensa piedade do personagem, pois poderia tê-lo qualificado como “coitado”, “o pobre homem”, “pobrezinho”, “o santo homem”, os quais combinariam mais com o sentimento mais condizente com a suposta perspectiva cristã adotada por ele. Note-se, também, que o demônio que criara em seus momentos de guerra metafísica contra as tentações, não era tão perverso

assim, pois nem Ele era capaz do ato cruel que o bando pretendia impor, o que significa que o próprio protagonista, como mentor da figura malograda das trevas, não o imaginara tão detestavelmente.

Na medida em que o protagonista pedia com toda a gravidade com que uma ordem em tom de pedido é possível, já farejando o cheiro do sangue no ar, e pronto para abater sua presa, seus “olhos cresciam, todo ele crescia, como um touro que acha os vaqueiros excessivamente abundantes e cisma de ficar sozinho no meio do curral” (ROSA, 1988, p. 49). Note-se a comparação do personagem com um animal imponente que se sente ameaçado em seu território pela presença de inimigos e se apronta instintivamente para atacá-los vorazmente — o que muito o diferencia de um cristão comum.

Não obstante, o jagunço achou que era um pedido de tal atrevimento que nunca antes alguém tinha sido capaz de lhe fazer, muito menos fosse ele capaz de atender. Nesse ínterim, o velho rastejante, o qual possuía, em quantidades iguais, a fraqueza e a covardia, mas também a astúcia para perceber quando é hora de se manter afastado dos fortes para se preservar, procura um local que o mantivesse protegido e assegurado em sua insignificância diante daqueles dois imponentes guerreiros que agora se enfrentavam. Nesse contexto há mais uma entre tantas ambigüidades que o autor cria para quebrar as antíteses de bem e mal. Na medida em que há, com a situação conflitante, uma ocasião para o mal — pois será materializada uma cena de violência grotesca — é através do ato em si cruel e violento que o bem será exercido, ou seja, a violência através do uso das armas, da morte, é para libertar o povoado da opressão da força jagunça. Nesse caso, as armas não são mais agentes do mal, mas instrumentos do bem.

Nessa situação ambígua, os ânimos exaltados, tudo pronto para a materialização do que já vigia na hora do silêncio, a sala em um redemoinho de forças que almejam uma se sobrepôr sobre a outra, ocorre uma descrição inusitada: “uma mosca esvoaçou” (ROSA, 1988, p. 49). Essa pequena citação a um elemento da natureza naquele entremeio conflituoso, também é carregado de sentido. De acordo com o que foi posto nessa dissertação, a força motriz é uma espécie de poder que origina todos os outros, porém, é necessária a presença de uma vontade de algum elemento de domínio totalitário na natureza que a faça ser materializada enquanto vontade que deseja a intensificação ou eliminação da vida. Deve haver uma relação de forças entre ela e um tipo de vontade de domínio de uma totalidade de espécie determinada que ambiciona se assenhorear da vida natural. Dessa relação de forças, resulta a vontade do todo positivada ou negativada. A força motriz, enquanto âmago das vontades de potência, pode indicar uma direção a ser tomada pelo tipo de vida ativa ou retroativa, mas não

é capaz de se interpor sobre nenhuma das duas, pois são as vontades comuns a esses tipos de vida que elevam ou rebaixam a vida natural de acordo com suas vontades próprias. Cabe à força motriz acompanhar a marcha de uma dessas vontades, podendo vir a intensificá-las ou eliminá-las, através de uma razão que não tem explicação e está muito além do bem e do mal.

Portanto, descritas todas as vontades conflitantes naquele contexto tênue à vida e a morte, a mosca⁴⁰ — note-se a presença de um inseto para representar algo que de certa forma poderia ser entendido como sublime — representa a força motriz também presente naquela situação e sua neutralidade diante do fato em ocorrência, afinal se trata apenas de uma mosca que alça vôo sem se importar ao mínimo com o que está por acontecer e sem interferir no andamento do conflito. Todas as forças descritas aqui, nesta dissertação, estão representadas naquele conflito: além da mosca que representa a força motriz, há o velho rastejante que simboliza a vontade da vida retroativa do ressentido que almeja poder através da afirmação da fraqueza e da conservação da existência domesticada (a moral cristã); há a vontade de vida ativa do bárbaro que pretende a destruição do conservacionismo e a busca desmesurada por mais poder (a ética aristocrática); e há uma outra vontade que é diferenciada das outras (a de Matraga); bem como, nessa esfera, há também a materialização de ambigüidades e paradoxos, da quebra das antíteses, da eliminação de um conceito universal de justiça, pois é criado um contexto propício para a contestação de conceitos morais, valorizando, assim, uma extramoralidade que está muito além de qualquer tipo de valoração humana, elevando, portanto, a cena a um primor estético supremo.

Se não se pode confiar em uma base conceitual em que se possa creditar imparcialmente o julgamento do conflito em si, já que há apenas regras que cada tipo de vida cria para a efetivação de sua vontade de domínio, há alguma alternativa que possa ser tomada para uma análise condizente com o ambiente extramoral? Provavelmente com o uso da perspectiva da própria vontade de potência. E é sob tal prisma, e não através da moral cristã, que Matraga desafiara o seu “parente” com o seu pedido atrevido.

Sob a perspectiva da força, há três vontades que estavam em confronto, as quais só estariam, uma em vantagem sobre a outra, se fosse exercida com o desejo mais genuinamente em acordo com a consonância da força motriz e da vontade do todo. A vitória independe da

⁴⁰ Talvez a referência a essa mosca que esvoaçou possa ser compreendida com uma oração do *Grande sertão: veredas*, “o diabo na rua no meio do redemunho” (ROSA, 2006, p. 11), através da qual o autor quer indicar que a presença do bem e do mal está em tudo, está amalgamada em todas as coisas que existem. Esse diabo a que se refere, pode ser entendido como uma força além do bem e do mal que circula por entre a existência dos seres humanos, bem como entre os objetos em geral. Portanto, a mosca e o redemunho provocado com o seu esvoaçar, pode ser compreendida como uma força presente à vontade de potência do homem: a força motriz é o próprio diabo no meio do redemunho.

bondade, do partido da boa ação sendo executada, mas o desejo mais poderoso e, sem dúvida, ambos eram poderosos, relativamente iguais em vontade de potência. Cada um tinha suas razões para lutar pelo domínio da situação. O velho lutava em seu benefício para se tornar um mártir para o local, devido ao seu ato de coragem ao enfrentar o bando de jagunços ser concebido como uma demonstração de força, bem como em favor da conservação da linhagem de seu sangue que continuaria a sua jornada quando este deixasse sua existência terrena. Já o líder dos opressores também pensava em seu benefício, afinal ao impor a vingança sobre o povoado estava cumprindo rigorosamente o código jagunço e afirmaria a sua vontade de potência. Todavia, a atitude contestadora de Matraga lhe causa um certo torpor corporal estatizante, porque Bem-Bem sempre foi preso por uma simpatia muito forte pelo protagonista, como se ambos fossem destinados a uma ação em conjunto que significaria muito para as suas existências. Então, Bem-Bem vacilou por alguns momentos porque não estava exercendo sua vingança com sua vontade plena, pois era como se fosse uma obrigação ter que seguir as regras do código jagunço: ele se sentia preso àquela realidade “jurídica”, a qual o fazia agir contra a sua vontade autêntica. E desde que tinha sido advertido pelo seu “amigo” sobre a insensatez do ato, sua vontade estava enfraquecida. Por último, Matraga, o qual também agia em benefício próprio, tinha certeza de seu desejo e consciência que sua vontade estava em consonância com a vontade do todo e a força motriz, por isso, seu poder será superior aos dos seus “inimigos”. Doravante, a vontade de potência que fosse mais poderosa e de acordo com a vontade do todo, poderia angariar uma certa vantagem sobre a outra, pois a potência é aumentada quando esta se encontra em compatibilidade de forças dentro de si, e o único que conseguiu compatibilizá-las melhor foi o protagonista.

Portanto, devido a sua vontade de certa forma sendo corretamente contestada, e seu poder diminuído perante a audácia do pedido do “mano velho”, Bem-Bem, fora incapaz, de imediato, de fazer com que Matraga engolisse as palavras proferidas, ficando em posição inferiorizada ao seu outrora “parente”. Talvez até pensasse em uma outra solução mais adequada para todo o impasse. Entretanto, um dos integrantes do bando, Teófilo⁴¹ Sussuarana,

⁴¹ Teófilo significa “filho de Deus”. Considerando-se que esse jagunço foi quem principiou o conflito físico, pode-se compreender que era da vontade divina que o combate fosse travado, pois o Credor enviou um jagunço que simbolizava, devido ao nome, a Sua vontade, para adiantar o pagamento da dívida de Matraga. Ou seja, haveria o comando da vontade divina, a qual estaria sendo exercida naquela situação, muito embora o Deus cristão talvez não gostasse de ter um filho tão excessivamente bronco, o qual, talvez devido a sua ignorância, nem fosse muito de rezas e apegos às normas cristãs, não sendo muito adequado tal nome de Teófilo a ele concedido e interpretado pelo viés religioso. A raiz desse nome advém do grego *téos* = Deus e *philia* = amizade. Nesse caso a relação poderia ser remetida ao mundo grego e à tragédia, pois o herói trágico é o amigo dos deuses. Então o jagunço propicia o destino trágico do protagonista por este sempre tê-lo procurado. Vale salientar também que além da comparação aqui feita sobre a realidade sertaneja e a Grega Antiga, conduzida com maestria por Guimarães Rosa, muitos de seus personagens no conto possuem nomes advindo de raízes

o qual era “excessivamente bronco” (ROSA, 1988, p. 49), avançou para cima do protagonista, dando início ao combate físico entre todos os presentes, mas não antes de Matraga se benzer com o símbolo da “Santíssima Trindade” e falar, “epa! Nomedopadrofilhospiritossantamêin! [...]”. E a casa matraqueou que nem panela de assar pipoca, [...], e Nhô Augusto gritando qual um demônio [...] — Ô gostosura de fim de mundo” (ROSA, 1988, p. 49). Logo em seguida à intervenção divina ter sido clamada pela menção à Trindade, o que se ouviu foram os gritos e “as palavras feias todas e os nomes imorais que aprendera em sua farta existência, e que havia muito anos não proferia” (ROSA, 1988, p. 50).

Ao expectador desse confronto, causa uma “estranheza” toda aquela situação, porque, mesmo o personagem agindo aparentemente como um verdadeiro herói cristão, representando e libertando todo um povoado das mãos dos opressores desalmados, não é convencional a maneira como ele age, pois, além de haver um desejo um tanto quanto egoísta de sua parte (matava com prazer, se enaltecia com o combate), toda a violência e crueldade do ato lhe parecem ser apenas uma diversão. A empatia com alguém que se mostra tão desumano nesse contexto causa uma confusão para quem avalia a peleja sob a perspectiva cristã. Como um verdadeiro herói que representa a vontade divina, que é um instrumento de Deus, é capaz de se animalizar daquela forma grotesca e se extasiar com a crueldade e violência do ato? Além de tudo o personagem luta contra o bando aos risos, ele não se importa nem com a sua própria vida e nem com a dos jagunços que, de certa forma, eram seus amigos, pois os recepcionou confortavelmente e manteve um contato muito próximo com todos eles, quando em sua morada junto ao casal de pretos. O leitor acolhe toda a sangria com um sentimento embotado que não revela se suporta toda a violência em nome de Deus ou se tudo aquilo era mais coisa do Demônio. Mesmo assim, há um consentimento do leitor porque se comove com o despreendimento do bem-estar físico do personagem por causa da piedade e compaixão deste para com os subjugados.

4.2.11 A pretensa purificação através da piedade e a compaixão transvalorada

Com relação à piedade e compaixão, tal ato exercido por Matraga, pode até ser remetido à idéia nietzscheana concernente ao ser que abre mão de seu bem estar devido à

gregas, como é o caso de Epifânio, *epiphaneî*, o que reforça a comparação sugerida. Uma outra sugestão sobre o propósito desse nome tão peculiar dado ao jagunço que precipita o conflito, pode ser inferido do fato de que somente ele, Teófilo, poderia representar o Credor criado pelo próprio protagonista e sua vontade particular de resgate de sua potência. O ímpeto do jagunço pode ser concebido como a concretização da vontade de Matraga

piedade pelo outro, que o conduz ao declínio da vida por estar andando na contra-mão da escala evolutiva, “o homem perde o poder quando é contagiado pelo sentimento de piedade. [...] A piedade opõe-se completamente à lei da seleção natural. Ela luta ao lado dos condenados pela vida” (NIETZSCHE, 2003, p. 41). Tudo isso pode soar muito pesado aos ouvidos cristãos, mas o que o filósofo está afirmando é que quando já se está condenado pela natureza, pelas vontades naturais, o homem não tem necessidade de ter piedade pela presa, pois tal sentimento não existe no meio natural — seria possível um leão se apiedar ao devorar um cervo indefeso? Também não é o caso de uma animalização do homem, até porque para “ser animal é preciso inocência” (NIETZSCHE, 2005, p. 55), característica esta que é ausente no homem forjado pela camisa de força social. Quando se compreende a citação do filósofo, percebe-se que ele quer dizer que na vida natural não há lugar para piedade e compaixão, pois “a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter” (NIETZSCHE, 1998, p. 65). A vida sempre se faz através da eliminação do mais fraco para, assim, haver uma melhor adaptação às condições da natureza. A compaixão pelos oprimidos que tanto apraz os cristãos, pode até ser concebida nesse contexto, desde que seja aplicada com uma espécie de concessão de uma morte digna ao condenado. Nesse caso a compaixão seria a morte proclamada através do meio digno pelo qual ela é executada. Só assim se pode ter compaixão pelos condenados. Quando se analisa uma ação sob a perspectiva da vontade de potência, tudo aquilo que for contra a intensificação da vida é ruim. O oposto disso seria o bom. Portanto, não há motivo para piedade se a morte dos condenados pode elevar a vida, fortalecê-la em sua potência.

Seja como for, a forma como o personagem lida com aquela situação adversa, causa uma “estranheza”, mas, por outro lado, o leitor termina aprovando toda aquela demonstração de volúpia no prazer do derrame do sangue porque, mesmo sob a égide da perspectiva cristã, ainda assim é possível inferir que a origem da questão está na vontade de potência, apesar de convertida, não como alternativa pessoal de Matraga para domínio sobre a situação — a qual seria a mais provável — mas como a vontade de potência divina que está além da vontade dele, ou seja, o leitor ainda dá crédito a ação sob a ótica cristã porque sublima todo o contexto por via de uma vontade divina superior que beatifica a “maldade” de Matraga sob a égide de Deus.

Com relação a sua “maldade”, além da aceitação devido à desculpa que tudo foi um projeto do Todo Poderoso que impõe uma quase-morte ao personagem para que esse se

agindo sobre a situação para precipitar o seu desejo de conseguir retornar em grande estilo aos embates violentos: o jagunço é o amigo da vontade do personagem, e é devido a ela que tudo sucede no conto.

reabilitasse de seu passado desumano e renascesse de suas trevas para sua reabilitação enquanto homem renovado, o que, de certa forma, sublima sua “maldade”, convertendo-a em busca de “purificação”, tal interpretação não leva em conta um entendimento mais adequado das motivações do personagem, qual seja através de sua vontade de potência pessoal, a qual é a mola mestra de suas ações, pois foi capaz de salvá-lo da surra imposta pelas circunstâncias da vontade do todo, para que, apesar da quase-morte, viesse a exercê-la com mais vigor ainda, muito embora em consonância também com a vontade do todo.

A leitura pelo viés religioso ainda consegue se manter como detentora de uma análise que se propõe ser mais adequada, porque se faz uma comparação de Matraga com o santo-guerreiro, aquele que devido a sua índole não aceita a ascese completa e age por via da guerra para salvar sua alma e poder fazer cumprir a vontade divina, em perfeita comunhão com a totalidade da qual ele faz parte, vindo a purificar a sua maldade. Decerto que isso é possível, mas antes há de se perguntar o que se entende por purificar, pois quando se percebe os anseios mais íntimos ao personagem, o seu orgulho tremendo que não o faz se submeter por completo nem mesmo ao Credor que cria para si, tal sentido do termo também é transvalorado por ele. É nesse ponto, além de tantos outros já apontados, que a leitura sob a perspectiva moral-cristã precisa ser revista como a única possível, pois a “maldade” humana do personagem não pode ser remetida a uma vontade de purificação para exercer a “bondade” cristã.

Será que ele, como santo-guerreiro, teve piedade dos oprimidos e sentiu necessidade de ajudá-los sem nenhum outro interesse? Levando em consideração sua índole guerreira, será que pode ser concebido como apenas alguém que uniu o santo e o guerreiro somente para ajudar os fracos? Ou será que o fato de livrar da morte todo o povoado, não elevaria a sua potência e o tornaria um mito que sempre seria lembrado por todos do lugarejo devido a sua coragem e “bondade”? Qual a real valia de sua atitude? Sua redenção está ligada à purificação de sua maldade em piedade, compaixão, humildade e subserviência por via de salvação da alma, ou a necessidade sempre maior de mais domínio e potência? Será que ele realmente queria uma redenção através do viés religioso, ou sob a perspectiva da vontade de potência? Será que foi a piedade pelos fracos que o fez se sobrepor sobre a vontade do jagunço líder que tanto admirava, o qual já tinha comparado a Deus? Ou mesmo Bem-Bem sendo um amigo seu, não titubearia de desafiar-lo para medirem ludicamente as suas forças, tal qual crianças, as quais costumam exercer atividades inocentes apenas para saber quem tem mais força, ao invés de agir por querer fazer valer a vontade divina? Sejam quais forem as respostas para tais questionamentos, há um ponto que agora será mencionado que diz respeito a ambição mais íntima de Matraga e que poderá indicar respostas para as dúvidas suscitadas.

Como é compreendido, o protagonista teve “piedade” pelos fracos para livrá-los da condenação e enfrenta os fortes que os oprimia, negando, aparentemente, sua vontade de potência em favor da vontade do todo ou da divina. Ainda foi capaz de eliminar alguém tão forte quanto ele, o “seu parente”, Joãozinho Bem-Bem, para garantir a existência do mais fraco. Aquele que tinha sido seu amigo e que lhe tinha proposto união de forças para juntos exercerem suas vontades, se tornara, naquele instante, o seu inimigo maior. Ele que já personificara a imagem divina, passou a ser concebido como a figura do demônio. Aquele que foi seu parceiro e um provável meio de conseguir a redenção de sua desdita, pois se tivesse aceitado o primeiro convite de Bem-Bem para se integrar ao grupo, já que poderia ter-lhe pedido auxílio no acerto de contas com o Major Consilva e o raptor de sua esposa, Dona Dionóra, mais uma vez está a sua frente simbolizando um meio pelo qual obteria a sua redenção, muito embora não fosse através do aceite ao convite. Se antes havia um respeito e amizade mútua entre ambos, agora estão postos de lados contrários, se tornando inimigos nessa ocasião do segundo encontro.

Note-se que para um nobre, praticamente não há diferença entre amigo e inimigo, todos são adversários em potencial. Pois se alguém se aproxima de outrem e se diz amigo, pode esconder em si uma inveja convertida em amizade por aquele com o qual quer estabelecer o vínculo fraternal. O inimigo pelo menos declara o motivo de sua inimizade, enquanto o amigo a dissimula como fraternidade. Ocorre que os de raça aristocrática pensam que para se ter um amigo verdadeiro é necessário que lhe mostre as garras e o faça sangrar, e não o encha de elogios e carinhos, os quais quem os faz, gostariam de os ter para si mesmos, pois toda a “bondade” demonstrada revela o que esconde de despeito pelo fato do amigo ter a mais algo que lhe falta. Portanto, é “preciso honrar no amigo o inimigo. [...]. No amigo deve ver-se o melhor inimigo” (NIETZSCHE, 2005, p. 57).

É por isso que para Matraga a amizade com Joãozinho Bem-Bem está intrinsecamente ligada à inimizade, muito embora ambas não sejam antagônicas. E quem poderia ser o melhor amigo e ao mesmo tempo o maior inimigo de Matraga? Sabe-se que, de acordo com Nietzsche, o homem de raça nobre nutre uma espécie de “amor aos inimigos”, ou seja, “ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e *muito* a venerar” (NIETZSCHE, 1998, p. 31). É por isso que no conflito final, o tratamento ainda é respeitoso entre ambos, havendo até o pedido de Matraga pela alma de Bem-Bem, “se arrepende dos pecados, que senão vai sem contrição, e via direitinho p’ra o inferno, meu parente seu Joãozinho Bem-Bem” (ROSA, 1988, p. 50).

Naquele ambiente de conflito é que o personagem consegue adivinhar o pensamento do “amigo” e a amizade é realmente estabelecida. Bem-Bem sempre sentiu uma feição enorme por Matraga porque também pressentira que o seu grande adversário, o seu maior amigo-inimigo estava ali diante de si. O poderoso líder jagunço já havia premeditado o seu fim, e este deveria ser através da faca na mão “do homem mais maneiro de junta e de mais coragem” (ROSA, 1988, p. 51) que conhecera, pois — de acordo com suas próprias palavras: “é só assim que gente como eu tem licença de morrer” (ROSA, 1988, p. 51). Decerto o protagonista possuía tais requisitos e atributos físicos, bem como foi capaz de contestá-lo e enfrentá-lo em um duelo de poderosos, situação a qual era perfeita para a morte do jagunço já velho de guerra, pois elevaria sua condição de homem guerreiro, bem como excelente para Matraga concretizar os seus objetivos.

“Seja a tua compaixão uma adivinhação” (NIETZSCHE, 2005, p. 57). Não há compaixão para com o amigo porque ele sabia que o nobre não se permite tal sentimento. Ele advinha os segredos do amigo e lhe fornece a boa-morte que tanto almejava e que chegou para ambos porque eles quiseram. Portanto, Matraga foi usado como alternativa para o final justo que o jagunço premeditou para si. Bem-Bem também seria o meio pelo qual o seu algoz poderia conseguir o seu objetivo maior, porque ninguém poderia ser mais adequado para fazer com que Matraga retornasse às batalhas do que um inimigo tão venerável quanto o era seu parente em nobreza. Seria através daquele confronto que estaria medindo forças com o seu “amigo”, exercendo a sua vontade de potência, e, ao mesmo, tempo, pagando a sua dívida com o seu Credor. Assim como Bem-Bem, em sua morte premeditada, da mesma forma, exercia a sua vontade de potência, já que não fora morto por um qualquer, mas por alguém tão nobre quanto ele.

Portanto, depois de tudo afirmado sobre essa amizade incomum entre ambos, seria Joãozinho Bem-Bem o maior amigo-inimigo de Matraga? Não. Provavelmente, trata-se de seu grande inimigo naquele momento do conflito. Mas há ainda um outro que o personagem considera mais poderoso que o jagunço. Quem poderia ser um inimigo pelo qual nutriria uma veneração maior ainda? Quem o fez reverter sua desmensura em prudência articulada por via de um ideal uniforme pelo qual direcionou a sua vontade? Quem o fez vencer a si mesmo e suportar serenamente os sofrimentos, bem como transpor todas as tentações e derrotar o diabo? Quem o fez recusar os dois convites de integração ao bando de Bem-Bem e poder cair no mundo movido pelo desejo de mais e mais batalhas em um plano superior metafísico? Quem o fez prosseguir com seu intento mesmo depois de recuperado o vigor físico? Quem o surrou e mostrou ser superior a si? Quem o fez buscar cada vez mais potência? Quem o

“purificou” dessa forma? — não seria a sua própria vontade de potência transvalorada em Deus?

Ora, como foi anteriormente descrito, o personagem só aceitou de uma forma salutar a crença no poder divino, quando teve o seu vigor físico renovado e os seus desejos não reprimidos. O que houve, de certa forma, foi uma crença na aparência que criou para si quando sente (e tem) o seu corpo sendo recuperado e o vigor físico repostado, o que submete sua crença aos efeitos do resgate de sua potência. A sua adequação às normas cristãs não lhe parecem ser de bom agrado, mas uma necessidade que lhe é posta como meio de se libertar da desonra, e se submete a ela por completo devido ao efeito da cura experimentada, a qual certamente viria com ou sem a crença em tal aparência. Decerto poderia abrir mão de todo o seu projeto metafísico, já que o seu vigor físico tinha sido recuperado, independentemente de uma vontade alheia. Porém, dada a sua palavra de nobre ao seu Credor imaginário, a qual significava ir a qualquer custo para o céu, não poderia regatear em seu projeto. Ao que tudo indica, ele nunca aceitou o estado físico decorrente da surra que levou, mas por ter entendido que se tratou de um ajuste de contas por parte de alguém que tinha maior poder (Deus), se vendo obrigado a se submeter à situação, pois acreditava em uma força maior que a sua. Portanto, vindo o poder do Céu que ele concebeu como símbolo da casa desse Ser poderoso, deveria cumprir até o fim a sua promessa e adentrar os portões que o conduziriam à potência divina. Portanto, sua “purificação” foi efetuada para adentrar naquele paraíso de poder supremo, para, quem sabe, sorver, do cálice sagrado, o sangue de Deus.

Se Deus foi o responsável pelo seu castigo e a situação humilhante em que se encontrava, qual a razão para se submeter ao Seu poder e tê-lo como amigo, “amá-lo” acima de tudo, a ponto de oferecer sua vida em sacrifício? O padre fez questão de deixar claro que a culpa do castigo impingido ao personagem tinha sido em decorrência de seus atos animalescos e sua falta de apego a Deus. Entretanto, Matraga parece mais crer que tudo não passou de um desleixo seu com relação às ações que tomava, como se andasse pisando forte demais o assoalho, sem prestar muita atenção aos calos dos outros ou às pedras que estavam no caminho. O que, de certa forma, não o faz culpar ninguém, mas apenas as circunstâncias. Não sendo ninguém culpado pelo acontecido e crendo ter encontrado um “inimigo” potente que o tinha feito rever os seus passos desajeitados, aceita o poder divino como origem da surra que levou e a humilhação que sofreu.

“Também os bons tropeçam com algum nobre no caminho, e se lhe chamam bom é tão-somente para o pôr de seu lado” (NIETZSCHE, 2005, p. 48). Com esta citação da filosofia nietzscheana, não se poderia fazer a seguinte comparação e compreender que, para

Matraga, o nobre descrito acima seria Deus, bem como comparar o tropeço do personagem com o castigo divino que lhe foi impingido? Não se pode conceber que no imaginário do protagonista, Deus, devido ao Seu poder supremo, passa a perna nele que é, então, obrigado a reconhecê-lo como alguém superior, um nobre tal qual ele era? E se aceitou a queda devido ao tropeço proporcionado pelo poder divino, e o creditou como bom, foi para o por ao seu lado, para auxiliá-lo em seu projeto de domínio? E mais, não desejaria um dia poder encontrá-lo de frente para medirem forças, tal qual fez com Bem-Bem? E se o considera bom, não seria devido à Sua bondade e misericórdia, mas a força descomunal que Ele tinha? Matraga definitivamente respeitava e admirava o Deus que criou porque Este foi o único capaz de fazê-lo sangrar e reduzi-lo a um quase-nada. No fim a figura divina é o reflexo de sua própria vaidade de guerreiro poderoso.

Desde que Deus demonstrou Sua potência, e não a misericórdia e a compaixão, Matraga o considera como amigo, afinal não se aproximou dele feito um verme a pedir solidariedade, muito embora escondendo o despeito, mas foi logo lhe impondo a Sua potência. Agora precisaria retribuir ao Seu gesto nobre com um ato que também demonstrasse o seu poder, e, assim, também angariar para si o respeito e a admiração que nutria por Ele, “se se quiser ter um amigo, é preciso também guerrear por ele; e para guerrear é mister poder ser inimigo” (NIETZSCHE, 2005, p. 56). Se Deus era um inimigo de Matraga, a paz é mantida entre ambos porque essa é a maneira de recuperar sua potência e poder alcançá-lo. Se agora retornava às batalhas era porque, além de ter forjado para si uma permissão divina para a guerra, estava recuperado, pronto para fazer o que mais gostava e desejava mostrar a sua “amizade” pelo todo Poderoso. Toda as humilhações sofridas, a impotência física, o contentamento com aquela vida infeliz a qual estava fadado a seguir, simbolizavam suas guerras particulares para demonstrar ao seu Deus que havia se empenhado no cumprimento do acordo entre ambos. Matraga entendia que para ter a “amizade” divina, seria necessário superar todos aqueles percalços no seu caminho até o paraíso. Não obstante, sua amizade está intrinsecamente ligada à “inimizade”.

Portanto, se se submeteu à vontade divina, foi para, um dia, poder desafiá-la. Essa é a ambição mais íntima dele: “escalar altos montes para tentar o que nos tenta” (NIETZSCHE, 2005, p. 35). Se ele o considera como amigo, ama-o, é apenas porque se deve venerar os inimigos. E se todos os feitos Dele são bem vistos por Matraga, é porque as glórias do inimigo são revertidas em seu benefício. Portanto, a “purificação” do personagem, sugerida pela crítica religiosa, foi efetuada sim, porém o propósito dele com o fato, não era exercer a “bondade” cristã, mas adentrar naquele paraíso de poder supremo, o qual imaginara ser o céu

cristão, para, quem sabe, através de suas garras e dentes afiados, como se afirmou anteriormente, sorver o sangue de Deus do cálice sagrado.

Foi assim, com tal propósito “puro”, que, depois de tantos tiros levados, mas não sem antes ter posto três cabras para correr e de ter morto mais uns três, que o personagem se vê exaurindo sua vida, mas experimentando ao mesmo tempo um êxtase com a morte. Da mesma forma Bem-Bem que fora cortado pelo seu “mano velho”, do “púbis à boca do estomago, e um mundo de cobras sangrentas saltou para o ar livre” (ROSA 1988, p. 50), também via fugindo-lhe o sopro de vida, até que morreu, não sem antes afirmar, “quero acabar sendo amigos” (ROSA, 1988, p. 51). Desejo esse que também era correspondido pelo seu “amigo”.

Tendo sobrevivido um pouco mais que o seu “parente”, porém já caído no chão e carregado pelos moradores do lugarejo, os quais festejavam a salvação do castigo que lhes seria imposto, Matraga pediu para que o deixassem fora da casa onde se deu o conflito, “queria acabar no solto, olhando o céu, e no claro” (ROSA, 1988, p. 51). Em seu último suspiro, satisfeito por ter atingido o seu objetivo, ainda lembrou-se de perguntar se havia ali alguém que já “ouviu falar no nome de Nhô Augusto Esteves, das Pindaíbas” (ROSA, 1988, p. 52). Eis que um parente afastado seu, João Lomba, vestiu a carapuça e afirmou, “Virgem Santa! Eu logo vi que só podia ser você, meu primo Nhô Esteves” (ROSA, 1988, p. 52). “Então Augusto Matraga fechou um pouco os olhos, com sorriso intenso nos lábios lambuzados de sangue, e de seu rosto subia um sagaz contentamento” (ROSA, 1988, p. 52).

4.2.12 A salvação da alma através do sacrifício da vida

Para alguém que “em mais nada crer” a situação é estranha porque estaria morrendo por nada e ainda permanecendo radiante, fato que pode ser concebido como uma estupidez tremenda. Por outro lado, sob a perspectiva cristã, o personagem se encontra em tal estado emocional porque conseguiu livrar o povoado do castigo “injusto”, graças a misericórdia divina, e se sente honrando por ter exercido a vontade de Deus naquele conflito, bem como, ainda, imagina ter salvo sua alma devido aos seu sacrificio cristão:

a alegria de Matraga durante toda a cena final é a alegria dos mártires, da alma que, enfrentando a provação, reconhece que está prestes a integrar-se em Deus, passando pelo sacrificio do corpo. Esse sacrificio, se não é voluntário e alegre, feito com face resplandecente, não terá validade. Pois, do ponto de vista do mártir, que prêmio maior pode ele visar senão a oportunidade que lhe dá a misericórdia divina de alcançar a coroa dos santos mediante o martírio? (GALVÃO, 1978, p. 66).

Será que a ambição dele era se integrar à vontade de Deus passivamente, e, através da Sua misericórdia, poder salvar sua alma? E mais, será que a morte foi para ele realmente um sacrifício?

Ora, Matraga se pôs em ação em partido dos fracos porque aquele era o meio que achou adequado para entrar pela porta da frente da fazenda de seu Credor. Deveria ser através de sua vontade de potência, e não pela misericórdia, que deveria se apresentar quando se integrasse ao bando de jagunços do seu Deus. Sua força e coragem demonstrada significavam que não haveria de se envergonhar quando na presença Dele, como pensou que aconteceria quando desmerecido fisicamente e esteve sem homênia. Além de tudo, seu ato simbolizava o fechamento da dívida, pois, na medida em que se sacrificou pelos oprimidos para exercer a vontade divina, o que Lhe devia foi pago, outorgando a ele o direito de ir ao encontro Dele, e poder encará-lo olho no olho, sem nada pendente entre ambos.

Quanto ao sacrifício do corpo, já se sabe como se deu a relação de Matraga com seu corpo, ou seja, em nenhum momento ele o nega, mas é pela busca da afirmação desse e através da recuperação de seu vigor, que conjecturou toda a sua ideologia cristã transvalorada e se propõe a seguir a vontade do além. Com relação à morte, como foi frisado, o nobre se sente realizado e transluzente quando é possível morrer com o sentimento de dever cumprido e devido à vontade do próprio sujeito, “o que cumpre morre da sua morte, vitorioso, rodeado dos que esperam e prometem” (NIETZSCHE, 2005, p. 66). Portanto, não se trata de um sacrifício do corpo exatamente, pois o personagem não achava que estava se sacrificando, mas sim demonstrando que a sua parte do acordo com Deus tinha sido cumprida devidamente, talvez até além do esperado: sua força exerceu o seu papel enquanto força. Bem como toda aquela batalha não lhe fora concebida por obrigação, mas era de sua vontade poder empunhar novamente uma faca e fazer o inimigo sangrar até a morte. O “sacrifício” foi através do êxtase por haver a possibilidade de uma morte livre, a qual chega quando não há mais necessidade da vida, por se desejar superá-la, pois o desejo da morte se dá através do esgotamento da vida para a criação de algo superior, algo mais potente: aqueles que sabem viver como se extinguindo, “são esses que atravessam de um para outro lado” (NIETZSCHE, 2005, p. 26). Destarte, o “sacrifício” é apenas uma demonstração de coragem, através da qual o personagem limpa a sua honra e consegue o carimbo para se integrar ao bando dos jagunços divinos. Portanto, pouco pode ser provado com relação ao caráter de seu ato de doação ser impetrado por razões de misericórdia, ou piedade, pois quando se considera sua ação como “‘heroísmo’, sua indiferença para com o próprio bem-estar, sua devoção a uma idéia, uma grande causa, uma pátria: tudo mal-entendidos... Ele flui, transborda, gasta a si mesmo, não se poupa —

com fatalidade, funestamente, involuntariamente, como o extravasar de um rio se dá involuntariamente” (NIETZSCHE, 2006, p. 94).

Ratificando mais ainda o que já foi afirmado, a alegria experimentada por Matraga, além de ser motivada pelo fato de estar se aproximando o momento do encontro com o seu Credor, é também devida ao reconhecimento da identidade dele feita por um parente incluso entre os expectadores do duelo mortífero. Se o último ente conhecido com quem se encontrou, Tião de Thereza, lhe causou constrangimento e vergonha por causa de sua impotência em exercer a sua força sobre os inimigos, bem como vingar o Quim — o qual havia se sacrificado por ele; a ponto de negar o seu nome de batismo, Augusto Esteves, e implorar que o amigo o mantivesse no anonimato; nesse momento de morte, fazia questão de mencionar o seu nome verdadeiro, e investigar se alguém já tinha ouvido falar das peripécias desse valentão, “perguntem quem é aí que algum dia já ouviu falar no nome de Nhô Augusto Esteves, das Pindaíbas!” (ROSA, 1988, p. 52)

Ao ser respondido prontamente e positivamente pelo seu primo afastado, João Lamba, se sente no céu porque este afirmou que um feito daquela natureza só poderia ser obra de alguém do porte do parente. Tais palavras trazem o “sorriso intenso”, o “sagaz contentamento” do personagem, como se tivesse cumprido o seu dever exatamente como premeditara, pois o seu destino ele mesmo criou para si, bem como todos os jagunços fantasmas que habitavam o paraíso transvalorado de seus devaneios tresloucados. Seu nome provavelmente ressoaria novamente pelos confins do Sertão. Talvez até chegasse aos ouvidos do Major, de seu Ovídio, da mulher, da filha, de Tião que se enojou com a sua atitude covarde, dos capangas que o surraram, enfim, todos os que o desfeitearam de alguma forma tomariam conhecimento de sua super-ação. Toda a sua felicidade, então, não é exatamente porque está exercendo a vontade divina e salvando sua alma, mas porque, paradoxalmente, na medida em que morria, sentia o seu poder aumentando, isso porque foi o vitorioso no confronto e porque sentia que as barreiras que o impediam de ser o poderoso guerreiro de outrora, agora estavam sendo destruídas pela sua própria vontade. É assim que, devido à vitória imposta aos inimigos e a reafirmação do seu poder, finalmente salvou a alma, porque salvar a alma para o personagem deve ser entendido como limpar a honra e afirmar a homênia (potência).

Decerto que seu passado dionisíaco não lhe consternava, pelo contrário, aquele fora o período em que foi um guerreiro pleno, com predicativos bélicos, os quais ninguém podia contestar. Todavia, sua fase apolínea o diminuiu em seu poder físico, muito embora também lhe tenha trazido confrontos, os quais carregavam em si uma natureza metafísica a que não

estava acostumado, mas, que, da mesma forma que os primeiros, também lhe foram custosos, apesar de os transpor sempre vitoriosamente e com júbilo. Não obstante, na medida em que fusiona o dionisíaco com o apolíneo, deixa a vida de servo ao lado do casal de pretos, o que já indica que não gostaria de terminar seus dias sendo reconhecido como um mero beato esquisito que se punha a rezar debilmente e vai a procura da super-ação. Na verdade, um de seus maiores desejos é apagar a imagem de fraco que possa ter ficado no imaginário dos que o conheceram, para ser reconhecido como o poderoso Augusto Esteves da primeira fase, muito embora tenha adquirido alguns caracteres aditivos como: “Matraga”, ou o “Homem do Jumento”, os quais simbolizam sua nova existência também arraigada à religiosidade.

Logo em seguida a sua morte, cumprida sua missão terrestre de resgate da honra, o retorno de seu alforje de guerreiro, e considerando que tivesse conseguido realmente ir para o lugar idealizado, no qual almejava estar depois da morte, será que aplacaria sua vontade refestelando-se nos Jardins do Éden e deleitando-se com a melodia da cítara e contemplando a paisagem às margens dos rios de leite?

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche afirma: “porque te assustas? O que sucede à árvore sucede ao homem. Quanto mais se quer erguer para o alto e para a luz, mais vigorosamente enterra as suas raízes para baixo, para o tenebroso e profundo: para o mal” (NIETZSCHE, 2005, p. 46). Embora a crítica religiosa sustente que há o desejo do personagem de reverter sua maldade, a qual se encontra em seu espírito para ser convertida em bondade cristã, é proposto nessa dissertação que os fantasmas criados por Matraga, os quais simbolizavam as figuras cristãs de Deus e dos anjos, todo o seu projeto de escalada aos céus só reforçaram mais ainda sua vontade de potência, sua necessidade de busca de mais domínio. Da mesma forma pela qual a árvore sobe à procura de absorção de mais luz, e as raízes descem às profundezas para absorver o que a terra tem a lhe oferecer, analogamente, o personagem, ao transvalorar o mundo cristão e desejar alcançar o paraíso, desce ao seu mais profundo e poderoso Mal para solucionar e dimensionar a volatilidade e a fraqueza do Bem, com o objetivo de retornar cada vez mais enterrado em seu próprio Mal, muito embora com os olhos voltados para uma outra realidade da qual não tinha conhecimento, o Bem: quanto mais procura a sua “purificação”, uma regeneração, uma “subida” ao mundo de luz, mais o personagem se torna “mau”, enterrado em sua condição de desejo supremo por mais poder. Porém, atravessar o abismo que o traga para as profundezas significava matar a si mesmo como ser humano: e, assim, literalmente ele o fez.

Será, então, que Augusto Matraga já não havia se matado antes e se enterrado em seu próprio Mal? Não seria toda a bondade por ele demonstrada apenas um artifício que ainda o

mantinha “vivo” até a sua tão esperada hora e vez de se livrar de sua vida meia-morte? Todas as suas ações boas ou más significariam apenas um preâmbulo para o fim de sua estada existencial vergonhosa? Se entregou o personagem a inautenticidade do Ser por via de negação da vida, dos desejos, para ter acesso às alturas e encontrar-se com o Nada, ou o nirvana, como pregariam as religiões em geral? Nesse caso, tratar-se-ia de um estúpido que não soube ponderar melhor sobre os valores que lhe foram impostos, negando uma vida na terra, mesmo que esfacelada, para sacrificá-la em nome de uma esperança em um nada? Como alguém com tais características pode ser comparado ao *ubermensch* nietzscheano, já que este deveria “permanecer fiel à terra e a não acreditar em que vos fala de esperanças supraterrrestres” (NIETZSCHE, 2005, p. 25)?

4.2.13 O Ser autêntico

De antemão, é preciso saber se o personagem existiu ou fora uma mera entidade dispersa entre todos, sem uma afirmação de seu Ser enquanto autor de sua própria existência. E nesse ponto, quando se menciona o existir pleno do Ser, há de se considerar que existem pessoas que *são*, e outras que *não são*. E o que os diferencia com relação a afirmação de suas existências, ou sua negação, é o modo *como* existem. Na medida em que há possibilidades de escolhas para se decidir existir de certa forma, o Ser pode elevar suas características de *autenticidade* ou *inautenticidade*⁴². Uma peculiaridade que diferencia o homem das outras entidades no mundo é sua capacidade de se relacionar consigo mesmo e com os outros seres, sendo capaz de avaliar e dimensionalizar a si mesmo e ao meio em que vive de tal forma que ambos estão intrinsecamente ligados em uma progressão de construção de sentido de uma rede existencial que os envolve. Tal capacidade avaliativa que distingue o homem das outras entidades pode ser o fator preponderante para que alguns seres humanos vendem os olhos para a realidade, fato que os transforma em meros brinquedos nas mãos de uma ideologia que por eles não foi idealizada, mas que lhes foi impingida devido a certos interesses próprios em ser aceitos em determinado meio. Na medida em que negam sua vontade autêntica, para existir em concordância com uma outra, vivem em um mundo de fantasias, acreditando que sua existência e tudo que a cerca é um conto de fadas; como, também, há a possibilidade negarem a realidade e se entreguem ao incognoscível através do *carpe diem*, ou imediatismo, que, na verdade, sua ideologia do valorizar apenas o presente, trata-se de um desespero com

⁴² Tais termos são aqui usados no sentido semelhante a Heidegger.

relação à fragilidade da vida; podem simplesmente vir a ignorar os fatos e viver normalmente como se nada demais acontecesse à sua volta; ou podem aceitar alegremente a incongruência da realidade e procurar uma alternativa criativa de se sustentar em meio às adversidades existenciais, tendo como motivação a sua vontade de potência autêntica.

O Ser autêntico e inautêntico em cada caso, depende do modo como se lida com todas as opções que se desvelam no percurso daquele que está posto no mundo para ser autor de seu próprio destino, ou representar um enredo criado por um grupo maior, no qual não passará de mero coadjuvante. Desde que o homem não consegue ser interprete do mundo à sua volta tendo como perspectiva a sua própria vontade, mas se considera um entre tantas entidades com que se relaciona e se dilui em meio à dependência de um sustentáculo para sua existência inócua e sem um valor que afirme a sua individualidade diante da totalidade, está inautenticando sua existência. Há uma espécie de conformismo, de falta de ação para se erigir o Ser ante a massa de opiniões diversas que enfatiza uma necessidade do não-ser, da integração passiva a um meio determinado para que seja mais um mero instrumento usado pelo ambiente em que se está incluso para a conservação da ideologia dominante. Doravante, ao se adequar aos requerimentos de tal meio apenas para figurar entre eles, mas não agir como protagonista dos fatos, está caracterizada a inautenticidade.

Para se forjar a autenticidade é necessário que não se renuncie ao Ser por bem-estar pessoal, devido à vaidade ou o que quer que seja, pois somente pela afirmação do Eu, mesmo dissonante, em contraposição aos eus dominantes, que vige a superação da realidade e a criação de opiniões próprias que propiciam uma consciência que possibilita a vitória sobre si mesma, ou a má-consciência ativa, como afirmaria Nietzsche em *Genealogia da moral*. Assim, o homem deve buscar as explicações para suas inquietudes em seu mais profundo Eu e não somente em signos exteriores. O impulso em buscar explicações fora de si mesmo, ou em outros é uma característica inautêntica, pois se estará rejeitando uma solução própria em favor de uma alheia. Nesse sentido da busca da autenticidade, a vontade humana é a única salvação para o torpor incidental existencial dos prazeres mundanos, pois é possível deixar de ser inautêntico, basta a vontade, muito embora há de se levar em conta a capacidade pessoal de cada Ser. Mas, também não é o caso de se voltar para o seu próprio umbigo, e ser o senhor da verdade, detentor do maior poder sobre todos e impor sua realidade aos incapazes, mas deve-se procurar um meio que propicie ao Ser autêntico conviver em harmonia com o ambiente que lhe é hostil e do qual não quer fazer parte por não aceitar suas finalidades pré-concebidas. É assim que se cria uma aparência para reforçar um modo de vida pessoal, que mesmo baseado em preceitos de determinado grupo, destoará das opiniões vigentes na medida em que a sua

própria vontade de potência lhe indica um caminho diverso a ser seguido. O Ser autêntico, portanto, é autor ativo de seu enredo existencial e deveras capaz de criar novos valores.

Decerto que se pode considerar o protagonista como um Ser autêntico e um protótipo do ser superior descrito por Nietzsche. Todavia, a morte do personagem em favor do desejo de um Nada, pode ser concebida como inautenticidade. Mas, o problema aqui deve ser compreendido através da perspectiva da vontade de potência, ou seja, é necessário reconhecer que o Deus em que ele cria, é a materialização do efeito de sua própria vontade de potência. Assim como criou o diabo como agente causador dos efeitos das tentações, Deus é o agente do castigo, do acerto de contas através do acordo e também o meio através do qual poderia limpar a sua honra e conseguir mais poder. Não se trata apenas de uma realidade que lhe foi imposta, da qual é sujeito passivo que deglute toda a ideologia dela para ser aceito pelo grupo dominante, pelo contrário, toda a ideologia em que acreditava era fruto de sua vontade de potência autêntica.

Ao analisar a cena após a surra do personagem, poder-se-á perceber que naquele instante ele tinha diante de si algumas opções para nortear o rumo de sua existência. Durante a convalescença e o silêncio devido à reclusão junto ao casal de pretos e em lugar praticamente inabitado, Matraga poderia, de acordo com o modo que escolhesse *ser*, autenticar ou inautenticar sua existência, e isso estava ligado à forma como decidira viver dali em diante. Havia a opção do suicídio, o qual, decerto deve ter cogitado, pois em um momento de dor chegou a clamar que o matassem logo, “me matem de uma vez, por caridade, pelas chagas de Nosso Senhor” (ROSA, 1988, p. 19). Havia, como já foi aqui salientado, a possibilidade de uma vida voltada para as letras, se houvesse um compadre Quelemém com o qual pudesse desabafar suas peripécias e as por em escrito, já que sentiu necessidade de relatar os seus feitos, “ele teve uma vontade virgem, uma precisão de contar a sua desgraça, de repassar as misérias da sua vida” (ROSA, 1988, p. 21). Havia, também, a possibilidade de seguir as normas religiosas que o padre o ensinou, bem como se entregar à vontade de Deus e esperar por Sua misericórdia. Ou ainda não aceitar os fatos e negar sua existência, tornando-se um pessimista ou imediatista que em nada mais crer, e só espera da vida o desalento, o infortúnio, ou desejando que a morte venha em seu socorro para fugir daquela vida impotente e sem sentido, ou nem pensando nela porque só o momento de prazeres mundanos experimentados no presente, sem olhos para o passado ou futuro, lhe podem garantir um sustentáculo que lhe traga um alento para a sua incapacidade de encarar a natureza trágica da vida. E por último, aceitar o seu destino trágico e idealizar para si uma vida baseada em uma aparência com a

finalidade de superação de si mesmo através de uma atitude redentora que o fizesse justificar sua existência sem sentido

A análise do enredo da trama indica que a última alternativa foi a escolhida pelo personagem para prosseguir sua dança existencial até o momento de tragicidade heróica que o redimiou enquanto entidade integrante de uma totalidade. Muito embora sua opção de vida possa levar a crer que ele se integrou a um modo de existência do todo para ser mais um que se dissipa em meio à multidão de cristãos, inautenticando sua vida, reduzindo-a a mero instrumento da vontade do todo. Não obstante, isso é pouco provável, porque o Ser autêntico não segue o que lhe é imposto, mas cria a sua finalidade de acordo com a factualidade que lhe cerca. Ora, o homem não poderia, a partir do padrão comportamental que decide seguir, autenticar sua existência, mesmo com base no senso comum? A sua vontade de potência pode desassociar a sua finalidade, enquanto entidade que age com os fins pré-estabelecidos por determinada ideologia, para afirmar a sua posição autêntica dentro do grupo, precipitando, assim, uma ideologia pessoal que, apesar de aceita pelo meio comum, é fruto mais de seu egoísmo criativo, para que seja a sua existência liberta das amarras do grupo e sua vontade seja efetivada, muito embora em consonância com o todo. É por isso que Nietzsche afirma que o homem autêntico não pode

ser conseqüência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um 'ideal de ser humano' ou um 'ideal de moralidade' — é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. Nós é que inventamos o conceito de 'finalidade': na realidade *não* se encontra finalidade... Cada um é um pedaço de destino, pertence ao todo *está* no todo. (NIETZSCHE, 2006, p. 46).

Quando a crítica de caráter religioso afirma que Matraga se integrou à vontade do todo para ser um instrumento divino e se torna um santo que se sacrificou pelos oprimidos apenas para fazer valer uma doutrina religiosa que estava seguindo, moraliza o personagem através da perspectiva cristã, concedendo-lhe um fim que contradiz todos os seus meios. A crítica tende a lhe impor uma finalidade para projetar a sua própria vontade de potência pia sobre o personagem, como se essa fosse condizente com os desejos mais intrínsecos à sua natureza ideológica e ontológica. Isso acontece porque o ser autêntico costuma confundir os que tentam interpretá-lo por uma perspectiva de senso comum, afinal, quando em sua existência distinta, muito embora ela pareça semelhantes às outras, desvirtua a realidade através de sua vontade de potência a qual inventa uma finalidade pessoal que contradiz os fins aos quais está inclinado a exercer e ratificar.

Ao analisar o personagem, percebe-se que todos esses pormenores se tornam fatos, visto a tendência de considerá-lo um santo que procurava a salvação da alma, a redenção dos pecados e ser aceito por Deus devido a sua doutrinação religiosa indelével, ainda que tenha agido violentamente em seu último ato. Todavia, na medida em que se considera sua ignorância com relação às normas que seguia, sua capacidade de transvaloração da doutrina devido à sua natureza ontológica fundada na vontade de potência, percebe-se que as idéias cristãs são aceitas de uma forma egoísta, ou seja, em benefício próprio, para tirar proveito de sua carga ideológica para atingir o projeto de mais domínio e poder que tanto procurou.

É por tudo isso que se considera o personagem um Ser autêntico, pois todas as suas formas de existência materializadas com a narração de suas peripécias, apontam para um Ser que cria para si uma perspectiva pessoal, que, muito embora estivesse adornada com o hábito cristão, é extramoral por natureza.

Na medida em que os elementos dionisíaco e apolíneo com suas cargas de embriaguez e contemplação do sonho idealizado, se confrontam para forjar um Ser capaz de abrir caminho por entre as veredas das videiras cristãs, adentrar as adegas divinas para contemplá-las, vir a se deleitar e se embriagar regaladamente com o sangue de Deus, com o propósito de Lhe server até a última gota de seu vinho sob as barbas dos guardiões dos bons modos e costumes cristãos, está materializada sua autenticidade. É devido à visão embriagada por uma vontade de potência que se avolumava na medida em que o corpo recuperava o vigor, que ele metamorfoseia o lobo como se fosse uma ovelhinha cristã que, aparentemente é tida pelos guardiões como “manso e humilde”, que se “deixa levar para o matadouro sem uma palavra de lamento” (LOPES, 1997, p. 99), quando, na verdade, tem pretensões de devorar todos a sua volta, para matar a sede de sua fome de poder através da guerra e da caça, de atividades livres que afirmassem a sua potência destruidora. Seres do porte do personagem são o que Nietzsche considera como

imprevisíveis, eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado ‘outra’. [...]. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na ‘obra’, como a mãe no filho. *Neles* não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro — mas *sem* eles ela não teria nascido [...] (NIETZSCHE, 1998, p. 75).

Esse ser poderoso deseja com sua vontade, criar algo superior a si mesmo, saltar por cima de sua sombra. E quando se compara o personagem com o que foi descrito acima, percebe-se que há nele uma espécie de “maldade sublime”, algo como uma maldade inocente que pretende

uma redenção não exatamente de seus pecados, mas da factualidade que impõe barreiras a sua potência. Ele deseja criar uma realidade nova que o redima enquanto força que impulsiona a vida para sua realização plena, em sua eternidade trágica que perfaz uma transcendência mais voluptuosa e vigorosa.

Mesmo seu egoísmo não pode ser mal visto porque foi posto em prática para concretização da sua integração com a totalidade, em consonância de sua força com a vontade do todo. O personagem não pode ser considerado apenas como um indivíduo solitário e egoísta que só pensou em si, realizando toda a sua empresa tresloucada somente para exercer seu poder sobre si mesmo. Não. Afinal o que é uma mera individualidade para a dimensão do Universo? Um nada que, com sua presença ou ausência, não altera a disposição da vida em si. Porém, quando o indivíduo consciente de sua responsabilidade e com um ideal a ser perseguido, age como se fosse um átomo que se liga a toda uma cadeia química para um projeto maior de realização de uma intensificação da vida por meio da força ativa que expressa para fora de si sua carga energética para a procriação do novo, a individualidade terá sido algo pertinente à existência do todo que se integrou com maestria à proclamação de sua vontade. Salienta-se aqui que o personagem age dessa forma, mas sem ter consciência do ato em si, todas as suas atitudes são instintivamente tomadas. Ele não tem noção exata da dimensão de seu projeto e do alcance de sua super-ação.

É nesse projeto ambicioso do personagem que foi capaz de idealizar uma existência alicerçada na crença em seres fantasmagóricos poderosos que representavam a sua própria vontade por mais poder. Com essa idealização foi capaz de prometer, vender sua alma a um Credor idealizado para conseguir o seu intento sobre-humano, afinal, cada um forja o seu Deus de acordo com suas próprias necessidades e mediante o que sua vontade permite. Muito embora a *Bíblia* afirme que Deus tenha feito a humanidade à Sua “imagem e semelhança” (BÍBLIA, A.T. Gênesis, 1:26), Matraga criara o seu Deus à sua imagem e semelhança. E tal figura divina, simbolizava para ele a fonte do poder, o qual ambicionava com todas as forças, a ponto de sucumbir devido a seu desejo, como se na presença Dele algo anunciasse a superação de si mesmo, uma meta a ser alcançada que estava além do homem, que o tornaria o próprio Deus: um *ubermensch*.

É provável que imaginasse que ao adentrar aquele mundo de potência suprema, gritaria contra tudo que, por ventura, lhe fosse superior, pois o que ele almeja não é o perdão e a reconciliação com o Credor, afinal, além de não haver em nenhum momento no conto o pedido expresso de perdão, muito embora tal fato possa ficar subentendido, sua própria superação já tinha quitado a dívida dele com seu Credor: ambos estavam no mesmo patamar de

potência e já poderiam ser apresentados um ao outro sem que Matraga se sentisse inferiorizado. Possivelmente desafiaria ao líder jagunço divino na primeira oportunidade que aparecesse, assim como desafiou Bem-Bem, pois o seu intuito é confrontar a sua força com aquela que acreditava ter sido a autora da surra que lhe foi impingida (o poder divino) para medirem suas potências em um ambiente de igualdade de forças. Portanto, ele não pretendia servir a Deus, ser um servo mansinho e domesticado pela misericórdia divina, mas, desejava reinar nessa sua Terra Prometida que ele criou para si mesmo: “seja qual for a coisa que eu crie e o amor que lhe tenha, em breve devo ser adversário do meu amor: assim o quer a minha vontade” (NIETZSCHE, 2005, p. 97): no fim de tudo, o maior inimigo de Matraga é ele mesmo, porque toda a sua ideologia é somente uma denominação e explicação de sua vontade de potência em busca da ereção do Ser:

Um homem verdadeiramente sábio não é aquele que persegue cegamente uma verdade. É somente aquele que conhece constantemente todos os caminhos, o do Ser, o do não-ser e o da aparência. Um saber superior e todo saber é superioridade, só é concedido àquele que experimentou o ímpeto alado do caminho para o Ser. Que não estranhou o espanto do segundo caminho para o abismo do Nada. E que aceitou, como constante necessidade, o terceiro caminho, o da aparência (HEIDEGGER, 1999, p. 189).

Portanto, de acordo com a citação acima, pode-se entender que a força existencial do personagem está em sua vontade indelével que o levou ao caos, ao caminho do não-ser, a ponto de ser reduzido a quase nada, muito embora não se abisme com a sua queda, para, em seguida, perseguir a sua redenção através de suas características volitivas que o fizeram tomar consciência de si enquanto integrante de uma totalidade e ainda renegar instintivamente a verdade cristã que lhe fora imposta, pois reverbera para si uma ideologia que nega a verdade do todo, e em seu benefício próprio, para vir a ser um Ser autêntico que se integra ao todo pela sua vontade e não é integrado pela vontade alheia. Entende que a aparência que instintivamente cria para si é o meio de atingir sua super-ação através de sua tragicidade heróica que limparia a sua honra, transformando-o em autor de seu destino como uma parte importante de um elo entre sua vontade de potência e uma vontade maior do todo. Ainda sobre essa aparência, vale salientar que, possivelmente, ela não tenha sido forjada pela ascese cristã, já que o personagem não se imaginava subordinado à vontade divina, pois, talvez, quando diante de Deus, viesse a ser um novo Lúcifer que não aceitasse por muito tempo uma vontade que se conserva no poder, e interferisse na ordem estabelecida por almejar sempre a guerra e a vitória.

Ele se torna com sua super-ação o próprio artista trágico que não se assombra com o desconhecido e se torna um fugidio da realidade, pois a mentira em que cria, no fundo, era a sua própria realidade autêntica, mas que tinha sido denominada com terminologia cristã. Sua coragem frente às adversidades e sua vontade de continuar seguindo adiante levado pelo destino, fez com que fosse capaz de desafiar todo o mundo, pois sua vontade regozija-se com aquilo que glorifica perante o desafio da contenta, o que, por conseguinte, está sujeito à vitória ou derrota. Sua valentia e capacidade de enfrentar livremente, de se doar gloriosamente aos percalços existenciais, o fizeram um artista por excelência, cujo júbilo está contido em sua própria finalidade trágica, ou seja, na morte prazerosa e autêntica que exalta o sofrimento e o infortúnio como parte integrante e harmoniosa de uma existência que se justifica através do ato trágico.

4.2.14 A consciência livre e presa

Foi assim que os seres primitivos, os quais se assemelha Matraga em sua primeira fase dionisíaca bárbara agiam plenamente por terem suas consciências livres. Esse Ser nobre e senhoril que despejava sua vontade de potência sobre o meio, mas que também se voltava contra si, é o meio-termo entre o dionisíaco bárbaro (o semi-animal) e o ressentido culpabilizado. Nele está materializada a consciência presa, a qual é o arauto do sentimento de culpa, mas que não é capaz de se culpar por acreditar já ser justificada a sua existência enquanto criadores e intensificadores da vida. Todavia, apesar de não possuírem ainda a má-consciência, “sem eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado no mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente” (NIETZSCHE, 1998, p. 75).

Quando se afirma aqui que Matraga é detentor da consciência presa, isso significa que ele ainda não foi chamado à razão pela má-consciência, e, apesar de ter uma atitude semelhante a um ser superior, agia mais por instinto e não tinha a noção de que toda a aparência que criara para si era apenas fruto de sua imaginação que tinha sido aprisionada pelos requerimentos religiosos, em decorrência à sua “educação” religiosa. Devido ao fato de não conseguir ter bastante discernimento que só a má-consciência, a qual de tudo desconfia⁴³,

⁴³ Note-se que em Riobaldo, ao contrário de Matraga, vigia a má-consciência, tanto que ele costumava afirmar, “eu toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Divêrjo de todo mundo... Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa” (ROSA, 2006, p. 15).

pode instigá-lo a saber, não é capaz de reconhecer que sua crença em um mundo do além não poderia ser levada a sério, a não ser que fosse apenas para caluniar a própria vida, como se fosse uma espécie de vingança contra uma vida que se mostra fraca diante do poder do sujeito: “não há sentido em fabular acerca de um ‘outro’ mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’” (NIETZSCHE, 2006, p. 29).

Não está, nessa citação acima, descrita com maestria o projeto idealístico instintivo do personagem? Desde que ele, por não ter tido contato com o mundo das letras que pudesse alargar o seu escopo avaliativo, não foi capaz de erigir a má-consciência ativa, suas ações acabam por se basear mais nos instintos que não aceitavam sua condição de apequenamento diante sua existência pós-surra? Não seria consequência dessa desvalorização de sua vida “real”, a origem de sua idealização de um mundo mais poderoso, o qual, na verdade, era apenas um “desvirtuamento” da ideologia cristã, e não uma “realidade” demonstrável?

Devido à sua fabulação instintiva de um mundo superior, está caluniando o mundo no qual estava inserido, o qual era visto por ele como inane e infeliz, fato que o fez buscar uma existência mais potente em um mundo superior: esta é a sua vingança contra a vida. Porém, nada disso lhe é racionalmente sabido, mas intuitivamente reconhecido. Talvez, sua vingança não seja exatamente contra a vida, mas contra o culpado pelo fato de a vida lhe ser tão frágil. Se o seu mundo, como sua casa, era o cenário perfeito para suas atividades instintivas baseada em vidências, batalhas, jogos e confrontos de todos os tipos, no instante em que lhe foi tirada toda a sua potência física, sente-se diminuído em sua força e percebe que todas as suas ações eram inferiores a um poder que se sobrepunha ao seu: a vontade divina. É assim que, na medida em que não aceita a fraqueza ascética como força, que espera passivamente a misericórdia para livrar o sujeito do sofrimento e cansaço existencial e ser aceito em um mundo pacífico e perfeito, ele transvalora os dogmas cristãos e ratifica o sofrimento como parte de sua jornada e busca por mais sofrimento ainda, na medida em que não espera passivamente por um mundo do além, mas vai ao encontro desse mundo para desafiar quem tornou sua vida terrestre sem sentido e fracassada.

Se o mundo ascético em que estava inserido lhe parecia um ambiente desprovido de potencialidades, Matraga só poderia buscar por outro que fosse mais apropriado para a sua natureza arredia. E quem lhe mostrou toda a fraqueza do mundo em que habitava foi o seu Credor e seu poder acima do bem e do mal. Portanto, se Deus podia destruir o seu mundo de conquistas e vitórias as quais ele conseguiu através de sua vontade de potência de guerreiro

bárbaro (em sua primeira fase), por que não poderia ter a ambição de enfrentar esse Ser poderoso que o diminuiu?

Se a religião cristã prega o conforto, a paz espiritual, o descanso eterno diante dos sofrimentos e o esfacelamento existencial, “aquele que habita no esconderijo do Altíssimo, à sombra do Onipotente descansará” (BÍBLIA, A.T. Salmos, 91:1), quem pode comprovar que Matraga deseja uma conciliação com Deus e anseia por descanso e paz espiritual? Quem tem força superior dentro de si precisa de paz espiritual? Será que o personagem estava cansado da vida por não suportar a sua existência sofrida ou por achar que todo aquele sofrimento era muito pouco para alguém tão superior como ele?

Não obstante, apesar de Matraga instintivamente alcançar certos pontos que o faziam semelhante ao *ubermensch* — veja-se a importância com que os instintos são tratados no conto; ainda não pode ser considerado como tal porque abriu mão de uma felicidade, do êxtase que já experimentava quando sentiu o amor pela terra e o amor a si mesmo, por uma vida que era absolutamente indemonstrável. Não fora capaz de viver plenamente essa sua nova existência em estado de amor por si mesmo e para com as coisas a sua volta, por crer em um mundo fantasmagórico no qual acredita haver a possibilidade de suprir sua vontade por mais sofrimentos e superações a partir do uso de sua própria força. Todavia, vale ressaltar que o engano pessoal e proposital com que o homem concebe egoisticamente a sua existência com o intuito de elevação de sua potência, é uma atitude que caracteriza a superioridade de uma vida plena alcançada, “é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e a cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida” (NIETZSCHE, 1992, p. 10). Não obstante, o fato de o engano ser elevado pelo personagem à categoria de verdade e não apenas uma possibilidade de existência, desfavorece o caráter superior de sua atitude, levando-o a menosprezar todo o seu estado de amor que fora alcançado com sua compatibilização de forças no plano terrestre.

E o que é o estado de amor afinal? Não seria a compatibilização das vontades de potência? Na medida em que Matraga entrara em comunhão consigo mesmo, compatibilizando os elementos dionisíaco e apolíneo por via de uma ideal a ser alcançado, se extasia com o seu poder aumentado e sua vontade indestrutível, passando a valorizar mais ainda a sua potência e amar a si mesmo e as coisas a sua volta de uma forma como nunca tinha feito antes. Da mesma forma se deu quando se integrou à totalidade e contemplava extasiado a natureza, pois percebia a sua própria força compatibilizada espelhada na natureza, porque “no fundo, o ser humano se espelha nas coisas, acha belo tudo o que lhe devolve a sua imagem: o juízo ‘belo’ é sua *vaidade de espécie*” (NIETZSCHE, 2006, p. 74). Sua comunhão

com a totalidade significava que a compatibilização entre sua vontade de potência e a vontade do todo lhe proporcionou um novo estado existencial jubiloso, capaz de fazê-lo amar a disposição energética à sua volta em integração harmoniosa com sua ânsia de domínio, mas que por si só não justificava a sua permanência no mundo sensível. Apesar da felicidade que gozava quando solto no mundo e esteve liberto de qualquer compromisso, ainda negou essa vida por imaginar que havia uma mais poderosa que se encontrava em um outro mundo do além.

Ao invés de erigir a má-consciência ativa e positivar a vontade do todo, o personagem ainda age de acordo com a vontade do todo negativada, pois sua consciência tinha sido aprisionada. Sua ação não intensificou a vida e propôs o novo em um plano universal, mas contribuiu para a conservação de entidades que detém o poder negativado. A partir do momento em que não se libertou da aparência que tinha criado para si, muito embora fosse uma aparência transvalorada, continuou reforçando a ideologia dominante, a qual estimula a superação de uma vida sensível por outra que está em um plano superior.

4.2.15 O erigir da velha novidade através da “entropia cristã” no sertão mineiro

Muito embora possa parecer que Matraga, com sua super-ação, desejasse promover a vida enquanto jardim cristão, em cujas entranhas sociais germinasse religiosidade, salvando o povoado dos opressores para que surgisse uma nova realidade existencial e social utópica fundada nos preceitos cristãos; não se trata exatamente disso. Na verdade, apesar de ser uma doação “misericordiosa” de sua vida em favor dos fracos, ele desejava, com sua ação, intensificar sua própria potência através da morte, pois, como já se afirmou antes, assim limparia sua honra e poderia ir de encontro ao mundo poderoso que imaginara, para por em prática seu projeto de domínio. Ele quer uma superação de si mesmo e não apenas se solidarizar com a fraqueza cristã. Se quisesse criar algo novo, isto seria mais para si mesmo, e não somente para os outros, pois, sempre conforme Nietzsche, os nobres são aqueles que podem criar uma nova virtude sob a perspectiva de mais potência, sendo através de tais virtudes que o novo pode ser instituído tanto para o indivíduo como para a totalidade. É por isso que os malogrados que se rastejavam pela vida, também seriam beneficiados já que seriam eles o meio pelo qual Matraga conseguiria o seu intento de domínio. Na medida em que impede a vingança de Bem-Bem e se sacrifica pelos fracos, acredita ter pago sua dívida e estar pronto para o novo desafio em um mundo mais potente. Assim, sua vontade de potência pessoal é alcançada naquele instante, bem como a vontade do povoado é exercida através de

sua força. Então, se cria algo novo, isso está ligado a sua própria ideologia transvalorada sob a perspectiva de sua ontologia heróico-trágica baseada em uma super-ação em seu proveito e não apenas em benefício dos oprimidos.

Todavia, para os que “presenciaram” sua super-ação, sua atitude é associada a um ato misericordioso e cristão que reveste o protagonista com um manto de bondade, igualando-o aos grandes mártires que se sacrificam pela vida no intuito de construir uma realidade mais fraterna e justa, baseada em dogmas religiosos. É possível considerá-lo como tal, porém, para o leitor implicado, sua “queda” trágica e morte são entendidas de um modo diverso, o qual não está relacionado apenas com a moral religiosa, visto que o próprio protagonista não comunga com ela. Sob a perspectiva da vontade de potência, o exemplo de sua super-ação deve ser compreendido como uma situação proposta no conto para o alcance de uma purgação da fraqueza e libertação da vontade de potência de todos aqueles que assistem ao seu ato de nobreza, pois a “catarse” experimentada com o ato trágico do protagonista, é capaz de ativar, naqueles que presenciam todo o seu percurso existencial, uma nova perspectiva para o destino que se propõem para si mesmos enquanto comunidade que compartilha uma ideologia de vida a ser seguida.

Entretanto, tende-se a conceber que sua atitude de desapego à vida foi devido a um projeto de solidariedade cristã, e que toda a sua super-ação foi para possibilitar o erigir do novo a partir da supressão do velho, o qual era representado pela vontade do protagonista e a vontade de Bem-Bem. Nesse sentido, Matraga é reconhecido como um instrumento cristão da graça divina, ou do amor, pois, logo que superou seu egoísmo, foi capaz de ceder sua vida em benefício dos pobres cristãos, para que a vida pudesse seguir rumo à plenitude: “aceitar a morte para que a vida se torne mais vida é o supremo gesto do amor. A aceitação da morte é a completa superação do egoísmo e a sua não aceitação é o princípio de todo conservadorismo” (LOPES, 1997, p. 83). É assim que a religião passa a ser concebida como “força histórica que quer ajudar a vida a chegar à plenitude” (LOPES, 1997, p. 84).

Do confronto final entre os poderosos guerreiros e suas vontades “ultrapassadas” e o ancião, o qual representa o “novo”, tem-se a idéia de que havia duas energias antagônicas, as quais, uma representava tudo que era velho e arcaico (a realidade imposta pela vontade de potência jagunça opressora), já a outra que era impetrada pela vontade de potência cristã, representava uma nova realidade mais “humana” baseada na misericórdia, compaixão, solidariedade, perdão e humildade. Entre elas havia a de Matraga, que se fez parte da realidade jagunça, tendo sido convertida à cristã para ser um instrumento propiciador da auto-supressão de sua própria vontade de potência e a do jagunço, em favor dos oprimidos, para o

surgimento de uma “nova” vida baseada em requerimentos “bondosos” ou uma “utopia cristã”, que se propõe a indicar um caminho rumo ao nirvana social — como concordaria Paulo César Carneiro Lopes.

Não obstante, desde quando a vida daqueles miseráveis e seus requerimentos cristãos pode ser considerada como algo novo? Seria novo em que sentido? Novo por ter pouco tempo de existência? Por ter sido criado recentemente? Que pela primeira vez ocorre na terra? Que acabou de acontecer? Que tem pouco uso? Que é moderno, recente, original? Ora, quando se tem noção de todo o projeto de cristianização do mundo ocidental, a quantidade de vidas perdidas em favor de sua promulgação, e sua institucionalização já desordenada sendo perpetuada há séculos, como se pode considerar a partir de um mero povoado que carrega os ideais cristãos e que tinha sido condenado por causa de sua fraqueza moral (a atitude do jovem traiçoeiro que assassinou o Juruminho), ser possível reproduzir o surgimento de algo novo? Muitos dos sentidos intencionados com o uso da palavra são contestados quando se observa que naquele povoado desprezível, no qual habitava o traiçoeiro e covarde filho do velho rastejante, bem como toda sua família, talvez seus integrantes fossem tão imprestáveis quanto ambos, é indemonstrável a materialização de uma “nova” humanidade erigida através do advento de sua salvação a partir da força que nem deles advinha, mas da própria força considerada como velha: a do protagonista. Um lugarejo em que todos se borravam de medo e se escondia para a preservação de sua miserabilidade, opera a idéia de um ambiente de fraqueza e conservacionismo, de velhice e não de jovialidade e novidade — tanto que é um velho quem vem interceder pela vida deles.

“O nobre quer criar alguma coisa nobre e uma nova virtude. O bom deseja o velho e que o velho se conserve” (NIETZSCHE, 2005, p. 48). Considerando a citação acima, se Matraga em algum momento pretendeu criar algo novo, não era por ser “bom”, no sentido cristão, e almejou a conservação do velho, pois esse algo novo era inverossímil se comparado ao projeto conservador religioso. A sua visão dionisíaca que transvalorava a realidade cristã, não propunha algo novo para o ancião que pedia misericórdia naquele instante da peleja, mas essa novidade seria alcançada para o benefício do próprio protagonista e para o seu “parente”, Joãozinho Bem-Bem, muito mais do que para o povoado que teve o privilégio de assistir à sua super-ação, muito embora também tenha sido contemplado com a força que, ao desprendê-la para si, acaba por beneficiar os habitantes do insólito lugarejo, pois o projeto conservador cristão foi atendido em decorrência do desprendimento da energia “velha” do protagonista. Ou seja, trata-se mais de uma atitude egoísta do que solidária, na qual ele pôde contemplar primeiramente a si mesmo, em seguida o seu parente nobre, e, por último, a totalidade.

Ao observar a atitude de Matraga durante o confronto final com os jagunços, pode-se perceber o seu desejo pessoal egoístico, o qual, se pode ser considerado também solidário, não é devido à empatia com os fracos do povoado, mas por admiração ao seu adversário maior naquele instante em que se proporá à solidariedade. A simpatia de Matraga recai mais sobre o poder do amigo jagunço do que a fraqueza dos oprimidos. Fato este que pode ser percebido quando rogava o seguinte durante o último suspiro de Bem-Bem, “mas agora se arrepende dos pecados, e morre logo como cristão, que é para a gente poder ir juntos” (ROSA, 1988, p. 51). Queria que o amigo viesse com ele para o seu mundo superior idealizado pela sua vontade de potência que lhe possibilitou uma realidade só sua, porque lá, naquele plano superior de atividades robustas, as quais somente pessoas da estirpe deles poderiam suportar existir jubilosamente, haveriam de se livrar dos infelizes com os quais conviviam, e uma vida inferior, a qual já não oferecia confrontos à altura deles, dando um passo além da fraqueza que busca sua conservação.

É nesse momento que o convite egoísta, mas ao mesmo tempo solidário, é invertido para que a novidade fosse alcançada por ambos. Desta vez é Matraga que quer se solidarizar com o seu comparsa, convidando-o para adentrar no seu mundo divinizado pela sua ânsia de domínio, tal qual o jagunço certa vez tinha feito durante a ocasião do primeiro encontro entre eles em que tentou Matraga com uma proposta de vida potente junto ao seu bando poderoso. Assim, o protagonista queria que Bem-Bem viesse com ele para pô-lo ao seu lado naquele ambiente energético superior, para que quando fossem conhecer o seu Credor, pudessem encará-lo em pé de igualdade, porque somente o seu parente era digno suficiente de fazer parte do bando do seu Deus, ou do grupo fantasmagórico criado pela sua vontade de potência egoísta. Daí se acredita que o seu egoísmo é uma característica que lhe é fundamental, e sem ele não teria sucesso em sua empreitada porque tal sentimento, apesar de ser reconhecido como degenerador da vida, pode também dignificá-la e elevá-la, pois se “representa a linha de ascensão, seu valor é efetivamente extraordinário — e, em função da totalidade da vida, que com ele dá um passo *adiante*, deve mesmo ser extremo o cuidado pela conservação, pela criação do seu *optimum* de condições” (NIETZSCHE, 2006, p. 82).

Quanto aos habitantes do povoado, logo que esses quiseram desacatar a hombridade do jagunço morto, atitude essa que mostra o grau de inferioridade da “nova” civilização erigida do confronto, já que só foram capazes de uma ação contra o seu algoz quando o viram desfalecido, Matraga clamou energicamente, “pára com essa matinada, cambada de gente herege!... E depois enterrem bem direitinho o corpo, com muito respeito e em chão sagrado, que esse aí é o meu parente seu Joãozinho Bem-Bem!” (ROSA, 1988, p. 51). Veja-se que para

o protagonista, aquele povo não significava tanto quanto o seu nobre parente, isso porque nunca admirou quem fosse fraco e se escondesse por trás de suas debilidades. Para ele ser bom é ser corajoso e enfrentar o destino sem medo das conseqüências, o contrário é ser “herege”. Portanto, aquela massa deveria, então, ser vista como um bando de seres imprestáveis e desgraçados, os quais seriam os “ruins” da antítese aristocrática, os quais, de acordo com a nova ideologia do personagem, foram, doravante, convertidos em “hereges”. Eles em nada poderiam ter algo de original, de moderno ou qualquer sentido relacionado com o “novo”, pois tão somente pretendiam a conservação de suas vidas condenadas pela fraqueza e subserviência.

Embora as pessoas que habitavam o povoado não tivessem consciência dos desejos mais íntimos do protagonista e o enalteçam por tê-los salvo das garras do predador, elevando-o a categoria de santo, o leitor não pode compactuar com a opinião deles porque conhece a história de vida do personagem e deve saber que quem é nascido do fogo; que é capaz de dançar freneticamente sobre a moral religiosa; que se esvai como vapor saído das bacanais dionisíacas; que fora capaz de enfrentar todas as batalhas, escalar montanhas, atirar-se em abismos e enfrentar o grande Dragão para, de dentro de seu ciclone existencial onde arde a força das trevas, procurar a união com a luz; não há como considerá-lo como tal. O leitor tem a obrigação de concebê-lo como ele é em sua natureza ontológica extramoral, caso contrário não poderá entendê-lo mais apropriadamente.

Sabendo-se que o bom asceta segue rigorosamente os dogmas nos quais acredita, não exatamente porque queira criar uma utopia cristã, mas porque quer conservar sua ideologia intacta das garras de uma comunidade cada vez mais ávida por explicações sobre o nada e pronta para contestar cada vez mais os dogmas religiosos, não era esse o propósito de Matraga. Ele não pode, portanto, ser concebido como um bom asceta que aceita passivamente o que lhe é imposto, pretendendo preservar a ideologia cristã.

Conforme posto anteriormente, o ideal ascético é uma força repressora que pretende domesticar o homem. Essa força já vem se arrastando desordenada há muito tempo sob a terra, mas, mesmo assim, permanece ávida por conservar sua ideologia retrógrada seja qual for o desprendimento de energia necessária. É como um velho condenado à morte, mas que se ajoelha e se rasteja pelo chão — tal qual o velho no conto — a pedir clemência pela sua existência vil a qual ambiciona um dia ainda ter o poder negatizador de antes, mas que agora só lhe resta a calúnia à vida e a vontade divina que o redima de sua fraqueza e inoperância.

É por isso que somente alguém com a natureza cruel de Matraga, e não um cristão comum, poderia protagonizar o erigir da velha novidade cristã, porque sua força criativa

egoística tem energia suficiente para aplacar a sua própria vontade e ainda auxiliar uma alheia à sua. Todavia, a cena em que a força retroativa é posta em vantagem contra a ativa, fazendo dessa o meio pelo qual a energia cristã retroativa continua se propagando desordenadamente, pois não é a fraqueza cristã que age por si só como meio de domínio e expansão de sua vontade, mas é através da inserção do poder ativo do protagonista que é impingido a se agregar à fraqueza para manter a continuidade do desejo da maioria ressentida, a moral escrava continua seu “progresso” cada vez mais desordenado de suas peculiaridades idiossincráticas graças, não a sua própria vontade, mas a do ser ativo corrompido pelo desejo de continuidade de uma ideologia impetrada pela maioria.

Portanto, somente o poder descomunal de Matraga poderia salvar o povoado da condenação imposta por uma força contrária à fraqueza cristã, a saber, a vontade de potência jagunça. Não seria o ancião rastejante e seu pedido por clemência que conseguiria tal feito, pois ele apenas representa a vontade de conservação, muito embora, também represente a vontade da maioria naquele instante que pressionava a vontade de potência do protagonista para que se integrasse à totalidade, não com um objetivo de se propor uma “utopia cristã”, mas para auxiliar uma espécie de “entropia cristã”, a qual negativa cada vez mais a descendência da vontade do todo por via de um pretenso “melhoramento” da humanidade através da moral religiosa, o que, na verdade, seria mais por preservação de sua ideologia domesticadora que enfraquece o homem.

Sem intenções de uma abordagem científica do termo, considera-se aqui que a entropia trata de uma lei da termodinâmica que está associada à possibilidade de medição do grau de desordem de determinado sistema, bem como tem a finalidade de medir a energia que se perde com a convertibilidade de uma energia de determinado tipo em outro. Aplicando tal conceituação à realidade de AHVAM, ao se analisar o povoado que fora salvo por Matraga, observa-se que naquele lugarejo remoto, em que se deu o confronto final entre a vontade do todo, a jagunça e a do protagonista, contempla um sistema parcialmente isolado que tinha um baixo grau de entropia pois não trocava energia com o meio externo, permanecendo em seu conservacionismo energético baseado na crença cristã. Todavia, na medida em que uma partícula desse sistema, o filho traiçoeiro do ancião, resolve entrar em choque com um outro sistema, a realidade jagunça, tem-se a origem de uma relação intensa de troca de energias, na qual uma, necessariamente, será repelida ou diminuída pela outra, já que uma delas detém maior grau de energia e, como conseqüência, é alterado o seu estado de conservacionismo, já que se expandirá com o englobamento da energia que lhe é oposta, bem como a que foi repelida deverá se rearranjar para que possa alcançar o poder que ambicionava. Considera-se

que, no momento em que, um sistema delibera sua energia para a dominação de uma outra realidade oposta em força, se inicia o seu processo de entropia, o qual é medido de acordo com o grau de “desenvolvimento” alcançado pelo meio dominante. Certamente alguma energia deve ser despendida durante o contato das duas realidades energéticas. Tal energia perdida é decorrência do mais elevado grau de entropia que se faz presente no processo.

Quando se analisa o conto sob a perspectiva da vontade de potência, percebe-se que o cristianismo enquanto “força histórica que quer ajudar a vida a chegar à plenitude” (LOPES, 1997, p. 84), só pode ser assim compreendida se a plenitude for a constante afirmação de seus dogmas e a supressão da energia ativa como combustível para o alvorecer da velha novidade cristã baseada em seu projeto de domínio e domesticação, o qual tem conservado sua vontade retroativa, e não um fortalecimento do poder humano instaurado pelo bom uso da energia contida na vontade de potência para o acúmulo e desenvolvimento da força até a sua plenitude.

Nesse sentido, Matraga representa a vítima do processo de domínio da vontade do todo negativada, na medida em que seu fogo é sugado pela frialdade cristã. Com o exemplo de sua super-ação, se pode perceber que o seu *doar-se* livremente é uma prova da plenitude e super abundância de energia alcançada por ele, pois queria a instituição do novo baseado em sua vontade de potência que diz sim a vida, já que aceita o seu destino trágico para o florescimento de mais potência. Todavia, sua doação costuma ser tratada como um mero ato cristão que somente foi posto em prática devido à necessidade de enquadrá-lo como um instrumento de um todo maior que se situava nos ditames dogmáticos religiosos. Como resultado dessa interpretação pia, toda a sua ação não é bem contemplada e toda a carga ideológica mais condizente com sua natureza é empobrecida com o juízo instituído sob a perspectiva cristã. Tal interpretação não leva em conta que a queda trágica do personagem é um meio para que se perceba a falha da religião enquanto ideologia que pretende melhorar a humanidade, bem como é a fatalidade trágico-social-religiosa que conduz o protagonista a ser mais uma vítima desse processo de domínio das forças retroativas, as quais não só aprisionam, mas impossibilitam o “bem”.

Na medida em que Matraga transvalora os dogmas religiosos para a concretização de sua vontade de potência, a fraqueza e impotência, dos leitores cristãos que “assistem” aos seus atos, é posta à análise, havendo a possibilidade da purgação de uma realidade contextual baseada na supressão dos instintos humanos, na mentira e negação da vida, para que revejam, ao presenciar a “queda” do protagonista, a possibilidade de se continuar seguindo suas existências sob o domínio da ausência da afirmação da força, ou decidir um novo caminho

que fortaleça a comunidade enquanto massa humana que pode dizer sim a vida e afirmar sua vontade baseada em seus instintos e potencialidade.

Se os leitores não aceitam ou compreendam bem a natureza ontológica de Matraga, o qual costuma agir de acordo com sua vontade de domínio, e pretendam encontrar uma desculpa para a carência de moral do personagem concebendo-o como alguém que desejava engrossar as trincheiras cristãs com a finalidade de se preservar de sua falta de caráter, deveria levar em consideração que a questão não é se há ou não moralidade nele, pois sua vontade de potência é uma característica totalmente condizente com a natureza humana. Se há uma falha a ser apontada, ela está contida mais no meio social em que ele estava inserido, e não na falta em seu caráter. Não é a moral ou a ausência dela que o faz melhor ou pior, e que foi preponderante que caísse enquanto “herói” trágico, afinal sua queda é por ele entendida como sua vitória. Porém, com a leitura do conto, a falha trágica é jogada, principalmente, para os próprios leitores, ou melhor para a concepção moral pela qual concebem o protagonista, a partir de uma perspectiva que Matraga não compartilhava. A moral que compartilham faz com que não o compreendam adequadamente porque sua falha de interpretação da natureza dele é decorrente da sua própria moral, enquanto leitores cristãos, os quais instituem uma realidade que defendem à medida que se integram a um meio religioso-social que instaura e conserva a tragédia social brasileira, na qual a ideologia cristã se alastra desordenadamente às custas de tantos Matragas e Bem-Bems para a manutenção da vontade de domínio da maioria sob à égide da fraqueza.

O meio social parece ter levado Augusto Matraga (o poderoso ser nobre) a buscar uma alternativa para sair da tragédia social sertaneja que o incitava ao não-ser, a inautenticidade. Sua saída não destitui seu caráter de guerreiro e sua força poderosa, mas o vitima à morte por levá-lo a um destino trágico que o faz negar a vida terrena já compatibilizada em forças e plena de poder, por uma indemonstrável alicerçada em um mundo fantasmagórico. É nesse sentido que ele é vítima da vontade do todo. Todavia, sua queda se torna necessária para que a dúvida recaia sobre a necessidade que os leitores cristãos, por ventura, tenham de negar sua existência e valorizarem um mundo supra-sensível que calunia a vida e suprime os instintos humanos e sua vontade de potência criativa. Portanto, a falha trágica está contida tanto na moral do leitor, quanto no contexto sócio-religioso descrito no conto, bem como em todos aqueles que comungam com a manutenção dessa realidade degenerescente, na qual a possibilidade da criação do Ser autêntico está sendo preterida para a continuidade da presença de cristãos tão “dignos” quanto o traiçoeiro assassino de Juruminho ou o velho rastejante.

A religião é um meio de conservação com pretensões de domínio e de manutenção da fraqueza, da pobreza, da ausência de vontade de potência ativa, pois só assim pode resguardar-se da força dos que lhes são superiores em poder. Já o poder ativo almeja a expansão criativa da vida por meios que a elevem com a finalidade de fortalecimento, de riqueza da presença da vontade de domínio e acúmulo de potência. Nesse sentido, o conto aponta fundamentalmente para a necessidade da elevação da vida enquanto vontade de potência, a qual é relegada e aprisionada aos valores forjados por uma realidade sócio-religiosa dominante que destitui os instintos humanos em favor da consciência de si e a moralização do Ser.

Com a desvalorização da moralidade e a elevação dos impulsos humanos sendo descritos no conto, o protagonista e sua natureza basicamente instintiva que transvalora a moral para a execução de sua vontade, simboliza, ao mesmo tempo, a fatalidade nefasta do contexto pobre em que está inserido, já que sua energia é desperdiçada para a continuação da velha novidade cristã; a abundância do poder criativo do ser superior que, mesmo repellido pela vontade retroativa, reorganiza sua força projetando uma supera de si mesmo e o liga à totalidade como elo preponderante entre sua força e a vontade de potência da maioria; além de despertar no leitor sentimentos que o impulsiona a rever certos valores que acredita serem incontestáveis, instaurando a dúvida se o caminho existencial seguido pela humanidade leva em consideração o fortalecimento e o melhoramento da vida, já que esta é negada em favor de uma supra-sensível, e os seus instintos mais naturais repelidos, “*ter de combater os instintos — eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto*” (NIETZSCHE, 2006, p. 22).

É por isso que toda existência do protagonista, a descrição detalhada de sua presença híbrida em sua primeira fase, o aprisionamento moral, até a liberdade conseguida através de sua vontade de potência transvaloradora a qual compatibiliza os elementos dionísio e apolíneo no afã de superação de si mesmo, toda a pretensa harmonia e perfeição da existência que instituiu para si, tenha desaguado em seu destino trágico, no qual, apesar de sua demonstração de desapego à vida e solidariedade com os mais fracos, são rebaixados por se desejar um poder almejado que era pouco provável de ser alcançado. Toda a ação causa a catarse e a purgação do público para que reveja o seu posicionamento de suporte diante da aparência criada pela religião, a qual incita o homem a desejar um outro mundo melhor que o sensível, e que fora capaz de levar a morte um Ser que, mesmo em plenitude no mundo terrestre, gasta sua energia para alcançar o nada, favorecendo a entropia cristã. Nietzsche não nega a necessidade da aparência como via de acesso a um melhoramento da humanidade,

afinal qualquer juízo instaurado sobre algo é sempre uma aparência e nunca uma essência, uma verdade incontestável. Não obstante, o problema é saber até que ponto determinado juízo pode “enganar” sem prejudicar e enfraquecer a vida.

Portanto, com a leitura do conto, infere-se que o personagem é um Ser autêntico, mas que devido à necessidade da continuidade da vontade de potência negativa como ideologia dominante que se assenhoreia da vida, cria um juízo repleto de preceitos morais que garantem a permanência da vigência de uma vontade de potência que segue o seu percurso descendente cada vez mais desordenado e com alto grau de “entropia cristã no sertão mineiro”. Mas, que, por outro lado, aponta para a contestação do falseamento de tal juízo por supor que a plenitude não está relacionada com a moral cristã, mas que ele tenha como valor determinante a própria vontade de potência e que toda a sua perspectiva esteja livre da moral para se alcançar uma intensificação da vida e uma existência plena para além do bem e do mal.

5 CONCLUSÃO

Exposta a análise até aqui empreendida, a qual fez questão de salientar a evidente influência da filosofia de Nietzsche na feitura do conto, no qual Guimarães Rosa utiliza a vertente ideológica cristã como recurso a ser aplicado sobre o Ser nobre nietzscheano, no intuito de forjar um personagem que carrega consigo a pretensa busca pela salvação espiritual e a necessidade mais primordial de expansão da potência, para ver as conseqüências dessa coadunação inusitada; tem-se, em tal contexto, um ambiente perfeito, no qual o autor reproduz uma realidade factual do Sertão Mineiro dentro de seu mundo roseano. Agindo como um cientista estético, experimenta, em seu laboratório literário, as mais diversas possibilidades das conseqüências boas e más da finalidade e conseqüências da religião cristã e da filosofia nietzscheana, à medida que o protagonista representa o embate dessas duas realidades ideológicas.

Todavia, como já foi apontado, as leituras feitas sobre o conto parecem ainda não ter abarcado a filosofia de Nietzsche como essencial a um entendimento que contemplates melhor a diversidade e o alcance do mundo roseano reproduzido em AHVAM. Costuma-se compreendê-lo e situá-lo principalmente através da perspectiva cristã, a qual não contribui para um aprofundamento da matéria essencial presente no contexto do conto. Desde que os leitores pretendam enquadrar o protagonista como um bom asceta, destitui a sua natureza essencial, a qual permanece encoberta pelo véu de cristandade, o qual só permite que se veja o que se deseja que seja visto, a saber, a beleza cristã de sua submissão à moral, o ato de misericórdia, piedade e abnegação da vida terrena por uma supra-sensível, materializados com a super-ação de Matraga. Quando a Crítica Literária sustenta o mesmo e impõe o véu para encobrir a “feiúra” do protagonista, não somente está desmerecendo o alcance estético do conto, mas também exercendo sua vontade de potência que ambiciona enquadrá-lo à sua ideologia que “embeleza” a natureza ontológica de Matraga, com a intenção de conservar e fortalecer a bela moral cristã contra a feiúra presenciada com a pretensa sacralidade do ato redentor do protagonista.

Mas, o que seria belo e feio nesse contexto? Não seria belo tudo aquilo que enaltece e favorece uma ideologia dominante que quer a submissão e a empatia à sua imagem, com o intuito de confirmar e expandir sua maneira própria de interpretar o mundo? Seria realmente o homem cristão um exemplo de beleza humana, a qual se deve sustentar e com a qual contribuir para a continuação de sua tradição existencial? Por que o cristão é reconhecido

como belo e quem não o é como feio? Não seria exatamente por que aqueles que estão contra sua ideologia não podem ser considerados como belos e bons, mas feios e maus, por não auxiliarem na promoção da moral cristã, e sim contestá-la? Nesse sentido a feiúra não seria um fato que existe por si mesmo, mas só assim é considerado quando se tem um agente que macula a ideologia resguardada e apregoada como modelo de “beleza” a ser contemplado e desejado como “bom”. Para entender melhor a natureza essencial do protagonista e reconhecer que em seu ato final não existe beleza cristã, mas feiúra dionisíaca, é necessário que redimensione-se a noção de beleza e feiúra. É preciso aceitar a feiúra contida em sua natureza cruel e entender que ele só foi capaz de se solidarizar com a fraqueza porque sempre contestou a beleza cristã. Sua visão dionisíaca, a qual lhe foi erigida devido à sua vontade de sofrer para alcançar a superação de si mesmo, é o que origina a verdadeira beleza de seu ato não-egoístico. Na medida em que foi submetido às mazelas enfrentadas no decorrer de sua existência, pôde fomentar uma condição trágico-ontológica, na qual a beleza residia em criar valores pessoais, os quais se propunham a uma integração com a totalidade através do ato não-egoístico levado a cabo em sua super-ação. Portanto, da ação descrita no final do conto, pode-se inferir que não se trata de beleza cristã, mas feiúra dionisíaca, a qual, na verdade, trata-se da beleza primordial não arraigada aos valores morais que pretendem manter uma ideologia no poder.

Para Nietzsche “nada é feio, exceto o ser humano que degenera” (NIETZSCHE, 2006, p. 74). Considerando que o filósofo afirma que a moral cristã é responsável por “dois milênios de violação da natureza e da humanidade” (NIETZSCHE, 2005, p. 79), já se sabe quem ele conceituaria como feio. A feiúra estaria contida naquilo ou naquele que promove a degenerescência da vida. Nesse sentido, a vontade de potência quando é contestada e o homem domesticado pela moral cristã, apresenta a feiúra concretizada porque o corpo se torna decadente, perde sua força, se submete à fraqueza que aflige a existência enquanto auto-afirmação da *hybris*. Se há beleza na super-ação de Matraga não é porque ele quisesse “purificar-se de uma paixão perigosa com um gesto violento” (NIETZSCHE, 2005, p. 79), mas é porque sua tragicidade ontológica o torna capaz de estar “acima do temor e da piedade”, de fazê-lo agir sem mesquinhez ressentida porque em tudo que faz há “a eterna alegria do porvir, aquela alegria que encerra em si também a alegria da destruição” (NIETZSCHE, 2005, p. 79). O alegrar-se com a crueldade e a destruição faz parte da natureza humana, e Matraga dá seus “pulos de sapo” não somente por vaidade, para ser reconhecido como um bom asceta, mas por uma necessidade natural de querer destruir para que seja construído algo mais forte, mais poderoso.

Todas essas conceituações se encontram diluídas nos capítulos anteriores dessa dissertação. Não se tem o objetivo de repetir tudo aquilo que já foi dito; porém, considerando a ausência de uma leitura tal qual foi aqui proposta, se faz necessário que se reforce algumas das idéias já exploradas, porém com uma abordagem diferenciada, para que o leitor tenha consciência da dimensão estética do conto e de como é possível haver tamanha divergência interpretativa com relação aos conceitos estético-ideológicos contidos nele.

Na medida em que se considerou o protagonista como o Ser autêntico, um juízo foi empreendido sobre ele, o qual pode ser somente uma suposição que em nada comunga com sua “essência”. Daí o leitor pode inferir que o único juízo que é reconhecido como fato, o qual sustenta o caráter ontológico de Matraga estar ligado aos seus requerimentos cristãos, como se encontra nas diversas leituras feitas sob a perspectiva cristã, e que, o juízo aqui defendido, é apenas uma suposição arrogante e infundada para se impor, através da vontade de potência, uma nova maneira de interpretar o conto e seu protagonista. Entretanto, sempre se enfatizou que as leituras no âmbito ascético são possíveis e podem ser inferidas do conto. Na verdade, o propósito aqui foi demonstrar que há uma outra leitura a qual é possível de ser explorada a qual aponta para uma realidade ontológica do protagonista que não compactua com as leituras vigentes. Por isso, tentar-se-á esclarecer a origem da divergência da leitura aqui empreendida, para que se conclua a possibilidade da aproximação entre a filosofia nietzscheana e a estética roseana e a descrição de Matraga como um ser que trazia consigo o embate dos elementos apolíneo e dionisíaco, os quais o conduzem para a ereção de sua heroicidade trágico-ontológica concretizada em sua hora e vez.

Na medida em que o ente do protagonista se aproxima do fenômeno por ele revelado no momento da aparição de sua segunda fase existencial (a apolínea culpabilizada), instaura-se uma aparência cristã que encobre a sua essência dionisíaca, estimulando um “não-ser” apolinizado, o qual passa a ser reconhecido como fato por aqueles que assistem às suas ações. A revelação pretendida, pela busca da Crítica Literária, do acontecimento ontológico inerente ao protagonista, é permeada pela volatilidade dos fenômenos investigados, os quais podem ser ou não condizentes com a condição do ente de Matraga em sua natureza ontológica essencial. Se esse propor-se sobre algo que nele é presente, for condizente com a forma aparente legalmente impetrada pelo ente sob análise, e em concordância com sua vontade, então, a aparência revelada será a via de acesso que quebra a primeira aparência e a reconcilia com a essência. Caso contrário, sua essência ontológica estará velada pela ausência de observadores do ato dionisíaco atuante no conto, forjando, a partir de suas visões difusas, uma aparência falseada que se distancia da essência do protagonista.

O interessante de tudo isso é que quando se observa as ações de Matraga, percebe-se naturalmente e de imediato que se trata de um Ser dionisíaco por natureza, o qual sofreu as conseqüências de uma moral que lhe foi imposta, incitando-o a desvalorizar a vida terrena e desejar uma outra aparente, muito embora transvalorada. A aparência ajuizada pela crítica sob o viés cristão, estabelece um juízo que não contempla a vontade de potência de Matraga, mas a sua própria em desejar propagar a sua aparência entendida como essência, “a narrativa de Guimarães Rosa é uma história pia, e como uma leitura pia deve ser lida” (GALVÃO, 1978, p. 61). Por que uma história de caráter extramoral deve ser entendida como pia, se não for pelo fato de que a autora pretende validar e reforçar mais ainda o seu juízo sobre o conto? Na medida em que impõe a sua leitura, faz valer a sua vontade de potência que ambiciona supervalorizar o seu juízo feito sobre o conto, para afirmar a sua capacidade avaliativa enquanto interprete e conhecedora do mundo roseano.

Não obstante, o juízo imposto por Galvão não trata da essência contida na obra, mas é apenas a sua maneira de interpretar o conto. Não se desvaloriza a aparência sugerida pela autora, até mesmo porque acredita-se que o Ser é uma miscelânea de estados de ser, aos quais uns lhe são mais essências, enquanto outros podem apenas sugerir uma suposição infundada sobre sua ontologia, muito embora essas mesmas suposições possam conduzir a quebra da aparência falsificadora e revelar outra mais essencial. O ponto em questão é compreender que o juízo que se faz a respeito de qualquer fato está arraigado à perspectiva particular do empreendedor, “só podemos ver com os nossos olhos” (NIETZSCHE, 2005, p. 222), os quais deveriam levar em consideração que não há a possibilidade de impor a sua interpretação como única, mesmo porque é ingenuidade acreditar que é legítima apenas uma interpretação dos fenômenos existenciais ocorridos no conto, considerando-se a natureza polissêmica de um objeto estético: “espero que estejamos hoje longe da ridícula pretensão de decretar que o nosso cantinho é o único de onde se tem o direito de possuir uma perspectiva” (NIETZSCHE, 2005, p. 222).

Possivelmente o leitor pode inferir que essa dissertação é apenas uma perspectiva possível, uma interpretação pessoal que não comunga com a essência do contexto descrito no conto. Esse raciocínio pode ser correto. Todavia, sustenta-se aqui que *não* há uma essência possível de ser alcançada em detrimento da aparência, pelo contrário, é através da aparência que se estabelece uma outra que desintegra a primeira suposição para o alcance de uma aparência essencial, ou seja, trata-se de uma realidade além da primeira aparência e da essência. É nesse sentido que se considera que a perspectiva aqui adotada, constrói um juízo que se delinea como aparência ulterior à realidade cristã e a essência originária (a idéia

original do autor). Na medida em que não se nega a primeira aparência como possibilidade do Ser, canaliza-se a interpretação para alargar a visão condicionada a um juízo cristão, o qual não é um “fato”, isso porque a realidade não é factual, mas é dimensionalizada devido às interpretações que se faz dela.

Portanto, trata-se de uma aparência sugerida sobre outra leitura, onde uma delas pode se manter “firme por muito tempo, a aparência pode desfazer-se e desmanchar-se” (HEIDEGGER, 1999, p. 131). Nesse conflito de aparências, a cristã tem sido perpetuada como o juízo que contempla mais perfeitamente o valor estético-ideológico do conto e o valor trágico ontológico do protagonista. Agora que se refuta a aparência cristã com o conteúdo dessa dissertação, se é posto um conflito de perspectivas interpretativas, as quais dependerá da ação do tempo para que a leitura cristã como verdadeira, seja entendida como uma via de acesso a uma outra dionisíaca mais substancial e que contempla mais amplamente o objeto estético. Para tudo há o momento certo. Assim como Matraga alcançou sua hora e vez, espera-se que haja o tempo certo para que esta dissertação revele a carga ontológica mais condizente com a natureza do protagonista, afinal “para tudo há um tempo, para cada coisa há um momento debaixo dos céus” (BÍBLIA, N.T. Eclesiastes, 3:1).

5.1 MATRAGA NÃO É NADA

Concluída a explicação sobre a posição adotada nessa dissertação com relação a perspectiva da mesma e a confusão interpretativa apontada a partir das leituras já conduzidas sobre o conto, percebe-se que Guimarães Rosa, em sua perspicácia estética, parecia saber que sua crítica aos valores cristãos, os quais se encontram contestados no conto, fossem ser mal interpretados pelos próprios leitores pretensos a compreendê-lo como uma narração que glorifica o ascetismo. O autor sempre deixa perceber que o Ser o qual está descrevendo não abrange a essência do valor existencial cristão a respeito desse mesmo Ser em sua verdade trágico-ontológica. E isso é uma preocupação primordial para o autor. Desde as primeiras linhas do conto, se têm um enigma posto com relação ao protagonista que exemplifica bem a importância que Guimarães Rosa atribui à imagem que poderá ser construída sobre o personagem, e à maneira implícita que deixa antever as possibilidades interpretativas sobre o conto: “Matraga não é Matraga, não é nada” (ROSA, 1988, p. 7). Esta é a primeira oração do conto, que, de início, já indica o nada que o personagem, Augusto Matraga, é, seja porque ainda não se tornou o grande herói cristão (como apregoado na *Fortuna Crítica*), no qual se

transformará no momento em que se redimir dos seus pecados e ceder sua vida pelos oprimidos, representando o povoado em sua necessidade de libertação do poder opressor; seja porque virá a ser uma pessoa sem grande importância, um ser comum, cuja ação em nada altera a disposição da entropia cristã; talvez esteja antecipando a confusão que será o entendimento da personalidade do personagem pelo leitor, na medida em que afirma que o protagonista não é nada daquilo que se pensa sobre ele; ou mesmo carregue consigo outro significado de valor mais ontológico relacionado com as concepções dos impulsos apolíneo e dionisíaco; bem como todas as alternativas podem ser inferidas com a oração incomum.

Considerando a primeira hipótese, ele poderia ser um “nada” porque, no início da narrativa, ainda não vive sua Vida, não se foi ainda externada, não se tem relato de suas peripécias para que sejam avaliadas e apreciadas pelo leitor, o qual condicionará sua interpretação aos valores morais; ou, na segunda hipótese, poderia se concluir que o narrador, o qual sendo de terceira pessoa, conhecendo, portanto, a vida do personagem em sua totalidade, está, de antemão, expondo um aspecto da existência do personagem como sendo alguém sem importância para a disposição da vida arraigada aos valores afirmadores da força, visto que contribuiu para a continuação da entropia cristã; talvez, na terceira hipótese, esteja o narrador já antecipando que a natureza do personagem não será compreendida pelo leitor, o qual criará uma imagem que não é condizente com a natureza do “verdadeiro” Matraga; ou, por último, esteja o autor, através do narrador, antecipando uma informação trágico-ontológica que remete o personagem ao âmago de sua existência dionisíaca apolinizada em sua essência trágica. Seja qual for o propósito de Guimarães Rosa em fazer o narrador iniciar dessa forma a narração, já tem o leitor um questionamento a ser resolvido desde a primeira linha do conto.

Em GSV, o narrador também inicia o romance de uma forma inusitada, usando o termo: “nonada”. Em *O léxico de Guimarães Rosa*, de Nilce Sant’Ana Martins, tal termo presente em GSV é explicado como, “nonada é nada; coisa sem importância; resultante da aglutinação de non + nada. É a palavra que abre o romance, constituindo sozinha a primeira frase e a primeira estranheza e está também no último parágrafo” (MARTINS, 2001, p. 354). Pode-se deduzir disto que “nonada”, em GSV, tem o mesmo significado de “não é nada”, em AHVAM, levando-se em conta o “non”, do romance, como o “não” do conto, e, devido à aglutinação, assume-se que há uma elipse do verbo “ser” em “nonada”, que não se dá em “não é nada”.

Tem-se, assim, a aproximação e a semelhança entre o começo das duas obras. Com isto, pergunta-se, então, sobre o propósito do narrador, especificamente em AHVAM, em

iniciar a apresentação do personagem dessa maneira. Tal início escrito de forma atípica na literatura brasileira remete o leitor à dúvida sobre o porquê de Matraga, sendo o protagonista da ação do enredo, é apresentado como “nada”, mesmo sabendo que nada ainda foi dito sobre ele. Ou seria ele algo que, não sendo o nada em si, seria, assim, alguma coisa? Qual seria a intenção do narrador? Observe-se que há duas formas com as quais o narrador expressa o “nada” que é o personagem. Primeiro, afirma ele que “Matraga não é Matraga” — se não é Matraga, então seria o que? O nome dado não significaria nada, ou Matraga é alguém diverso do que se pensa sobre ele mesmo? Segundo, “não é nada” — se não é nada, já pode ser considerado alguma coisa? Nestas duas negativas consecutivas: *não é nada*, pode-se ter como resultado um valor positivo sobre o conceito de quem seria Matraga, ele passa a ter um significado. Porém qual seria esse significado?

Pensando a respeito do nome, Matraga, para se vislumbrar uma explicação para a confusão experimentada já na primeira oração do conto, seria uma espécie de alcunha criada pela população, ou pelo narrador — o texto não fornece a autoria do nome Matraga, que ao final do conto, pretende denominar um sujeito meio doido e meio santo, que certa vez, montado em um jumento, chegou até o local onde haveria um acerto de contas de um grupo de jagunços atraído que queria vingança sobre aquela população local. Não aceitando aquela vingança pretendida pelo grupo, o protagonista se volta contra os jagunços e morre para salvar os que estavam sendo ameaçados, passando assim a ser considerado um mártir para aquele povo, um sujeito que fez o lugarejo matraquear “que nem panela de assar pipocas” (ROSA, 1988, p. 49). Provavelmente da chuva de tiros que os envolvidos desprenderam na hora do confronto, e devido ao fato de o protagonista se misturar tão adequadamente àquele ambiente bélico, buscam um nome que exprimisse a cena e a ação dionisíaca perpetrada por ele. Assim, por ter uma sonoridade vigorosa e forte que se impõe, o povo ou o narrador, cria um significante (Matraga) para aquele ínfimo entendimento que tinham construído a respeito do personagem a partir de sua abdicação da própria vida e grande manejo na luta corporal e no trato com arma de fogo.

Matraga passa a ser o nome que tenta uma univocidade entre significado e significante. Um epíteto que pretende nomear a super-ação daquele sujeito esquisito que os salvou de um bando de jagunços. Pela primeira vez e somente ao final do conto, é pronunciado o nome Augusto Matraga. Mas, certamente, Nhô Augusto, o homem descrito na sua primeira fase dionisíaca, não é aquela idéia que se fez dele, nem tão pouco a idéia que o leitor fará se fizer coro ao povo do lugarejo insólito. A população local que passou a vê-lo como um sujeito “bom” que foi capaz de tal sacrifício, só podia fornecer-lhe significados de

caráter elevado, considerando-o como um santo, pois não tinham noção de sua natureza ontológica. Todavia, o leitor que acompanhou todo o seu percurso e tem conhecimento de todos os seus atos, de seu passado dionisíaco, deve preencher o significado de uma forma mais condizente com a sua “verdadeira essência”, a qual fica entreaberta para que se preencha o vácuo significativo do epíteto, no que concerne ao novo personagem criado pelo narrador (Augusto Matraga), o qual não é mais o Nhô Augusto, nem tão pouco o Augusto Esteves, e nem aquele Homem do Jumento que certo dia salvou um povoado remoto.

Com isto em mente, percorre-se o curso das veredas existenciais do protagonista. Enfim, acaba-se a leitura e tem-se uma idéia de quem ele seja. Já com o conhecimento de que o personagem falece ao final, depara-se o leitor com o enigma contido na afirmação inicial de que “Matraga não é Matraga, não é nada”. Decerto que sua materialização no plano físico já está consumada quando se começa a ler sua estória, mesmo sendo a primeira leitura feita — a estória já foi narrada; a existência do personagem está consumada, já houve no passado e é materializada no presente quando se lê a narração de suas peripécias, criando-se, assim, um significado para o seu Ser, o qual pode não condizer com a sua realidade e ser apenas um nada que não contempla as suas paragens ontológicas mais distantes. Mas, por que ele não é nada? — Se pergunta o leitor interessado ao final da leitura.

Considerando a perspectiva dessa dissertação, é provável a ligação da oração que abre o conto com a seguinte asserção de Nietzsche, “a espécie é tudo, o indivíduo é nada” (NIETZSCHE, 2005, p. 35). Sustentando que para haver a possibilidade do riso dionisíaco, da libertação da moral asfixiante para o surgimento de uma “gaia ciência”, o filósofo crê que o homem deve se superar enquanto espécie e que a individualidade não é nada se comparada a necessidade do fortalecimento da raça. De acordo com Nietzsche, o ser humano deve preparar o caminho para o *ubermensch* e construir uma civilização potente que não mais creia em salvação extra-terrestre, mas que salve-se enquanto espécie aqui mesmo no plano terrestre⁴⁴.

Nesse sentido, Matraga representa somente uma individualidade que não é capaz de alterar em nada o curso da entropia cristã. Na medida em que se sacrifica em nome da manutenção da ideologia cristã, muito embora transvalorada pela sua vontade de potência, o peso de sua super-ação não promove o fortalecimento da espécie, pois a humanidade, como objeto construído no conto, continua “progredindo” sem tomar consciência de seu empobrecimento enquanto força que se auto-afirma. Todavia, a vontade Matraga e a forma como a faz prevalecer, aponta para uma superação do desejo de conservação e necessidade da

⁴⁴ Essa interpretação da história humana não é antagonista ao marxismo histórico.

ambição pelo poder a partir da sensatez apolínea e a volúpia dionisíaca. E esse é um dos objetivos que o autor propõe com sua obra, a saber, no momento em que descreve as ações do protagonista e a peleja entre o terço e a pólvora, promove a inferência de duas realidades antagônicas (a cristã e a nietzscheana) para a apreciação do leitor, o qual, por sua vez, é incitado a reconhecer que a ideologia cristã possui falhas, as quais não contribuem para o alcance da plenitude existencial humana, e, talvez, incapaz de interferir diretamente no mundo, portanto, na história humana e, assim, incapaz de promover o bem mais individual ou comunitário, mas para um empobrecimento da crença na vida em detrimento de uma fé em uma realidade além-mundo indemonstrável. É por isso que todas as ações aparentemente aplaudíveis do protagonista, são rebaixadas com a oração inicial do conto.

Seja como for, o público costuma somente levar em consideração a centésima martelada e esquece as outras noventa e nove já executadas. O protagonista é reconhecido como um mártir, praticamente um santo que mansinho renegou sua vida em favor da manutenção da bondade utópica baseada na beleza do projeto cristão que pretende fortalecer a vida a partir de sua submissão à sua ideologia. Não obstante, a oração enigma parece desmerecer a super-ação do personagem quando afirma categoricamente que Matraga não é nada. E mais uma vez está posto o questionamento.

Não cabe aqui responder a tal enigma, mas sim reforçar que a perspectiva dessa dissertação é condicionada à necessidade de se ampliar o entendimento sobre o conto, e não lhe impor uma interpretação unívoca, a qual pretende esgotar outras possibilidades de leitura. Decerto que se trata de uma suposição levantada a partir de uma perspectiva pessoal, fundada através de “um conhecer perspectivo” (NIETZSCHE, 1998, p. 109). Todavia, à medida que se considera impossível o estabelecimento de uma verdade única sobre o conto, e se ressaltou a polissemia contida nas diversas passagens descritas no conto, afirma-se que o objetivo dessa dissertação é proporcionar um alargamento do escopo interpretativo do leitor e ampliar o conhecimento sobre o conto, afinal

quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? — não seria *castrar* o intelecto? (NIETZSCHE, 1998, p. 109).

Não obstante, não se poderia permanecer impassível diante dos deslizes encontrados na Fortuna Crítica construída sobre o AHVAM. Ao que tudo indica, a análise do conto sob a perspectiva cristã, além de fazer questão de fechar todas as portas e janelas da casa do Ser do

protagonista, tem permanecido do lado de fora, observando fenômenos dionisíacos como se fossem um ritual litúrgico. De vez em quando ainda se propõe a olhar pelo buraco da fechadura da porta dos fundos, lugar que Matruga menos freqüentava, pois não era de sair pelos fundos, como um ser culpabilizado que se esconde de todos e foge do confronto usando uma saída de emergência. Impossibilitados de ampliarem seu âmbito de visão, a crítica cristã parece não ter enxergado as ações que o protagonista performava, mas somente suas preces e rezas, para reforçar uma perspectiva falha, cujo engano está contido na aparência que cria para interpretar a ontologia de Matruga.

Decerto, como se espera de qualquer obra literária, há inúmeras perspectivas sob as quais se pode analisar o personagem, e cada uma delas oferece uma interpretação a partir da capacidade de visão que dimensionaliza o interior da casa de seu Ser. É por isso que, enquanto a visão cristã fechou as portas e janelas dessa casa, teve-se a pretensão, com esta dissertação, abrir algumas para que se faça possível observar, sem disfarces morais, as ações perpetradas pelo protagonista, as quais são mais condizentes com a sua natureza ontológica.

5.1.1 O julgo do público leitor

Todavia, como aqui foi salientado, mesmo o protagonista não fazendo questão de esconder sua dionicidade, muitas leituras foram mal empreendidas. Em uma primeira leitura, de acordo com as leituras superficiais, o que se pode entender sobre a narração é que se trata de um ser que, tendo sido muito mal no passado, se tornou bonzinho, para, no final, casar os dois em Um, salvando os oprimidos do Mal reinante. Na medida em que se toma conhecimento de seus feitos, idéias são construídas a seu respeito, de modo que, apesar de possuir uma personalidade dionisíaca evidente e usar a violência para conseguir o que quer, a saber, constituir um mundo mais poderoso através de sua vontade de potência, acaba sempre comovendo o leitor com suas atitudes de redenção espiritual e apego aos valores cristãos, ou seja, só se leva em consideração o elemento apolíneo na interpretação, já que a medida cristã é a norma que pretende sacralizar o protagonista e enquadrá-lo a uma carga conceitual.

A comoção devido a aparente beatitude de Matruga, tem levado os leitores a considerá-lo como um sujeito bom, que se rende à moral religiosa e faz de tudo para ser liberto dos pecados que cometera no passado. Eis que aí reside uma ingrata constatação para aqueles que insistem em tal julgamento sobre Augusto Matruga. Questionamentos são postos, através da leitura, para que o leitor possa conhecer a “verdadeira” natureza do personagem, e,

até mesmo, se perguntar sobre sua própria maneira de entender o Bem e o Mal e a valia da religião como meio de se alcançar uma plenitude existencial.

Sobre o pré-juízo de terceiros com relação ao modo de ser de cada um, afirma o “filósofo” sertanejo Riobaldo, personagem principal de GSV, porta voz de seu autor Guimarães Rosa, “as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas — mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam” (ROSA, 2001, p. 39). Tal afirmação é bastante importante para que se tenha cuidado com determinado juízo construído sobre o personagem Augusto Matraga, afinal ninguém está totalmente pronto, acabado em seu Ser, de acordo com Riobaldo. É necessário saber que os personagens de Rosa, como nas grandes obras da literatura, têm um percurso que irá determinar suas ações e que estão sempre em um vir-a-ser constante. Mesmo depois do “afinamento” ou “desafinamento”, mesmo depois da morte, não se pode dar um veredicto perfeito e final sobre a construção de qualquer um de seus personagens, pois a perspectiva dos que conhecem ou conheceram quem está sob julgo, pode ser mudada a partir de determinado fato que ficou de tocaia nas veredas múltiplas e nas camadas complexas do texto.

Decerto que o que Augusto Matraga *foi*, já está consumado, seu percurso físico está concluído, há uma “verdade” sobre o seu Ser que é construída de acordo com sua existência “terrena” (textual), sempre delineada pelo narrador e diluída nos ares do Sertão laboratorial roseano (enredo). Porém, tal “verdade” pode ser divergente de outra criada baseada em outro ponto de vista, pode nunca se ter conhecimento dela, ou, certas vezes, não ser conhecida nem mesmo por quem a exerceu em vida: ser alheia ao próprio narrador, ao próprio autor; pois, em última análise, o texto e seus personagens pertencem ao leitor.

Eis, então, que o leitor chega ao final do conto e assiste à morte de Augusto Matraga, comovendo-se com aquele desprendimento de sua própria vida em nome dos fracos de um vilarejo. A materialização do personagem está completa. Sua existência física está lá para ser apreciada: o círculo é fechado. O verdadeiro Ser reside lá, na linguagem que é apresentada. Inicia-se então “leituras” sobre o conto que podem ir de encontro à uma estabelecida verdade ou contribuir para o encobrimento desta. A vida e morte do personagem estão concretizadas, o que ele *é* em sua essência, já está construído. Porém, para que se possa sabê-lo ao certo, já que se trata de uma narração em terceira pessoa, e não um relato do próprio personagem, o que, quase sempre, tanto em primeira como em terceira pessoa, não são sinônimos de confiabilidade, sobre alguém já falecido, depende da construção de julgamentos de terceiros sobre as ações do personagem.

A leitura predominante do conto, conforme já se apontou, indica que o personagem, enfim, se rendeu à moral cristã e deu sua vida pelos oprimidos, redimindo-se de seus pecados, ou seja, as leituras estão em um plano religioso. O personagem passa a ser interpretado como representante do Bem Puro: Deus; amalgamando nele também o Mal terreno: a maldade humana; contra o Mal Puro: o Demônio. Assim ele representaria um ser humano que teve suas fraquezas, cometeu seus pecados, mas o seu arrependimento e purgação o fazem um legítimo representante do Bem Puro. Mesmo com a violência que pratica, se torna uma espécie de santo e mártir para o povoado do lugarejo que é salvo por ele, “não deixe esse santo morrer assim” (ROSA, 1988, p. 52), e, para o leitor, como um homem bom, quase santo, se não fosse o seu passado que ainda pesa sobre suas costas. Entretanto, cabe ao leitor implicado rever as diversas opiniões construídas sobre o personagem para reconstituir a insígnia existencial mais apropriado a ele.

Cabe agora mencionar um dos maiores burladores na Literatura, o Bentinho, em *Dom Casmurro* (1900), de Machado de Assis (1839-1908). Quantos não se comoveram com um sujeito que fora “traído” pela mulher que amava, quando, na verdade, o que se tem é uma narração do “herói”, Bentinho, em primeira pessoa, que pretendia ter seus leitores ao seu lado como julgadores de sua mulher, Capitu, desde sempre sutilmente acusada por ele de traição e sem direito à defesa? Com relação a Augusto Matraga, não se pode considerar o conto roseano tal qual o romance machadiano, porque, além de o conto aqui analisado não ser uma narrativa em primeira pessoa — o que aparentemente isenta o personagem de qualquer tentativa de querer induzir o leitor em direção a algo — Augusto Matraga, ele mesmo, desconhece ao certo a natureza de suas ações. Enquanto o narrador machadiano tinha dúvidas sobre a traição da mulher, mas resolve acusá-la e se manter na posição de vítima, conseguindo, assim, burlar por muito tempo seus leitores, os quais acabam aceitando os seus argumentos e julgando Capitu como culpada de adultério, o narrador roseano⁴⁵ neste conto, somente mostra a “Vida” do personagem e suas ambições *concretas* e *subjetivas* mais diversas. Porém, aí reside um paradoxo que tentará ser solucionado pelo personagem e que acabará burlando os leitores, tal qual os foram, em outra época, os do romance machadiano⁴⁶, permitindo assim a comparação entre os escritores.

⁴⁵ Tanto o narrador machadiano quanto o roseano são exímios burladores da opinião pública. Mais surpreendente, no entanto, é o roseano que, mesmo em terceira pessoa, ou seja, com menos carga de emoção pessoal, consegue, naturalmente, construir um personagem que por muito tempo é entendido de uma forma que encobre sua natureza verdadeira. E esse é um valor imensurável da arte: sua capacidade de criar um ser que é e não é ao mesmo tempo uma coisa diversa do que aparenta ele mesmo ser.

⁴⁶ Na medida em que Machado de Assis constrói um personagem aparentemente imparcial em seus julgamentos sobre a esposa, mas que, na verdade, era um machista que pretendia culpar e inferiorizar a mulher, bem como o

Tais peculiaridades fazem crer que o conto roseano é muito mais sutil, no sentido de burlar o leitor, do que o romance machadiano, pois não necessita que o narrador esteja em primeira pessoa, tentando induzir o leitor a acreditar em determinada tese, e nem mesmo que o personagem saiba, ou que tenha o propósito de estar agindo com o intuito de direcionar o leitor para uma comoção a partir de seus próprios atos, como o faz Bentinho. Tudo em Augusto Matraga é natural, faz parte dele, porém causa confusões interpretativas naqueles que tentam seguir sua “dança existencial”. Enquanto Bentinho é artificial quando se trata de comover o leitor, desvelando algo que não lhe é inerente; Matraga também o faz, só que, como já apontado, naturalmente. E para tanto, o narrador não é culpado da confusão interpretativa com relação ao personagem como o é o do romance machadiano, no qual o protagonista faz uso da narração para convencer o leitor sobre o que bem quer.

Todavia, não há como negar que o conto roseano em questão comove o público, e causa confusões interpretativas com relação ao personagem. Afinal, os leitores imbuídos de mentalidade cristã, não podem deixar de se comover com um personagem mandão que se achava no direito de fazer o que quisesse, ter o seu castigo e converter sua “maldade” em “bondade”, tudo pelos pobres e sofredores e com o aval de Deus: trata-se de um gosto prazeroso de ver a força sendo submetida, pois quanto mais forte é o inimigo, mais jubiloso é o gozo advindo de sua derrota.

Assim, o leitor com toda a sua carga educacional religiosa, vai interpretando as ações do personagem, criando um pré-juízo baseado numa perspectiva religiosa que se torna prejudicial para a integridade do contexto do conto, enquanto objeto estético, bem como restringe a dimensão da essência existencial de seu protagonista. Contudo, a frase inicial está sempre lá como um enigma a ser desvendado, ou uma pista a ser seguida, indicando que Matraga não é exatamente o que se pensa, ele pode ser algo distinto do que se acabou de construir sobre ele através da leitura feita.

suporte que, ao protagonista, dão os leitores daquela época, tem-se o autor implicado chacoteando os seus contemporâneos, os quais constituíam uma sociedade machista e preconceituosa que apoiava e participava do “crime” contra a mulher. Nesse mesmo sentido, Guimarães Rosa, quando cria um personagem aparentemente cristão que sacrifica sua vida em plenitude por uma existência baseada em um mundo do além, muito embora todo o seu projeto cristão seja transvalorado, bem como os leitores que aprovam toda aquela sangria desatada, tem-se o autor implicado criticando a religião que desvaloriza a vida terrena por incitar naqueles que seguem seus preceitos o desejo de uma outra existência mais “sadia” e a crítica aos seus leitores que, além de não entenderem as intenções do protagonista, ainda fazem um coro cristão de aprovação ao ato de sacrifício dele, somente para sustentar a carga ideológica cristã.

5.1.2 “Nietzsche x Guimarães Rosa”: a última antítese quebrada

“Eu condeno o cristianismo” (NIETZSCHE, 2003, p. 106). Com tal afirmação, o filósofo alemão finaliza o que seria o livro que poria em xeque todos os valores cristãos. Os conceitos dicotômicos aceitos de bem e mal; o pretensão livre arbítrio usado como um meio de culpabilização; a compaixão que é entendida por ele como o nojo do ser humano por si mesmo; o pecado como forma de domesticação dos instintos humanos; o próprio Cristo crucificado na cruz passa a ser concebido como um símbolo da fraqueza, o qual é imposto como exemplo a ser seguido pelo ser superior em poder; tudo é transvalorizado pelo escritor alemão para justificar suas asserções contra a religião judaico-cristã e confirmar o projeto de retroação a que o homem fora submetido⁴⁷.

Muito embora não se tenha estabelecido o vínculo de Guimarães Rosa a uma crítica tão radical da ideologia cristã, o que se percebe é que em *AHVAM*, tem-se um protagonista que age de acordo com uma vontade de potência que transvalora a metafísica cristã de uma forma tal que poder-se-ia afirmar que o escritor mineiro tem em mente metamorfosear, com sua arte, em um ambiente do interior do sertão mineiro, o ser superior descrito por Nietzsche, e verificar quais as conseqüências e implicações de tal projeto para o personagem criado, para a religião, para a própria filosofia nietzscheana, para a religião cristã e, principalmente, para a humanidade.

Como um artista consciente de seu trabalho, Guimarães Rosa não pretende julgar, forjar uma solução, nem se limitar a defesa desse ou daquele ponto de vista, mas abrir um espaço para a discussão da validade da religião, da filosofia, da ciência e da arte; do racional e do intuitivo; do conhecimento e da sabedoria; da essência e da aparência; da força e da fraqueza; da moral e da vida; do bem e do mal. Há muitas outras dicotomias, porém, não se trata de reforçar mais ainda a sublimação de um conceito e o rebaixamento de outro, bem como a separação de suas respectivas cargas ideológicas, mas pretende o autor quebrar a distância que os separa, para promover uma superação de modo que, ao que parece, concebia ser inadequado ao fortalecimento da existência humana, a saber, a bipolaridade de conceitos que cada vez mais se antagonizavam e se distanciavam. A partir da quebra dos valores propostas no conto, é possível se vislumbrar uma interpretação mais salutar para a deglutição

⁴⁷ Embora as críticas de Nietzsche não tenham sido incorporadas ao “patrimônio ideológico” da teologia, parte dela é aceita, inclusive incorporada pelo cristianismo, em especial ao movimento da Teologia da Libertação (ver Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador*). Nesta dissertação tenta-se apenas explicar o pensamento do filósofo levando em consideração a distância objetiva que um trabalho acadêmico requer. Ou seja, não se pretende aqui

da realidade organizada pelo homem. Assim, como Nietzsche — e nisso ambos são semelhantes em seus propósitos; pretende instigar nos leitores uma abertura ao entendimento do que seja bom e mau em um sentido extramoral, o qual só tem sentido se se observa o desenrolar dos fatos descritos no conto não como uma procura por salvação através de uma verdade religiosa ou científica, mas pela vontade de potência e o seu conseqüente aumento de força e intensificação da vida. Portanto, o conto em questão, trás uma discussão sobre a validade da religião e de sua contestação ideológica pela filosofia nietzscheana, como formas possíveis de afirmação da vida e valorização da mesma. Em que sentido a ascese religiosa e os postulados do filósofo, os quais são antagônicos, podem ser prejudiciais à existência humana ou promoverem a sua intensificação? O homem só é bom se houver sobre ele um poder que o obrigue? Ele só fará o bem sob a expectativa de ser julgado e premiado por um tribunal sobrenatural?

É nesse sentido que há a possibilidade de aproximação entre os escritores e que o conto represente com maestria a filosofia nietzscheana, na medida em que descreve um ser trágico que, a partir do embate entre os elementos apolíneo e dionisíaco, exerce seu poder, mesmo sob o domínio da moral cristã, para resgatar sua *hybris* e promover o aumento de sua potência através da procura por um mundo do além. O contexto do conto, o qual tematiza certos valores do cristianismo, bem como certos postulados da filosofia de Nietzsche para a promoção da discussão desses valores e paradigmas, parece indicar que a individualidade é inferior a um projeto maior de evolução da humanidade, o qual, para ser obtido, é preciso romper com a falsa moralidade asfixiante.

Aceita tal afirmação e concluída a proposta da aproximação entre os escritores, Guimarães Rosa pode ser compreendido como um autor antimoralista e, assim como Nietzsche, alguém que prezava a liberdade de pensamento acima de tudo, e que acreditava ser necessário o riso dionisíaco para o alcance da plenitude apolínea. Todavia, é preciso saber também que, para ambos, “o riso e a gaia sabedoria não são os únicos que fazem parte dos meios e das necessidades para a manutenção da espécie; também o trágico faz parte dela e a sublime falta de razão!” (NIETZSCHE, 2005, p. 37). Já é o tempo de se rever a postura da humanidade com relação a sua valorização enquanto espécie, pois, assim como Matraga, um herói além do bem e do mal, teve a sua vez, “também nós teremos a nossa” (NIETZSCHE, 2005, p. 37).

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Vera Lúcia. *Guimarães Rosa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. 2. ed. São Paulo: Ars Poetica, 1993.
- ATAÍDE, Tristão de. O transrealismo de GR. In: COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.
- BATAILLE, George. *A literatura e o mal*. Trad. Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 1989.
- BENTO XVI. Deus Caritas Est. *Tribuna do Norte*, Natal, 29 jan. 2006. Encíclica, p. 02-03.
- BÍBLIA Sagrada: contendo o velho e o novo testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- BÍBLIA Sagrada: velho testamento e novo testamento. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. 24. ed. São Paulo: Editora “Ave Maria”, 1977.
- BOYER, Alan et al. *Por que não somos nietzscheanos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993.
- CANDIDO, Antonio et al. *A personagem de ficção*. 10. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. [Coleção Debates].
- CANDIDO, Antonio. Jagunços mineiros de Cláudio Manuel da Costa a Guimarães Rosa. In: _____. *Vários escritos*. 2. ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.
- CANDIDO, Antonio. Sagarana. In: COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.
- CANDIDO, Antonio. *Tese e antítese*. São Paulo: Nacional, 1978.
- CÉZAR, Adelaide Caramuru; SANTOS, Volnei Edson. *A trajetória do corpo em ‘A hora e vez de Augusto Matraga’ de João Guimarães Rosa*. 2002. Disponível em: <http://www.asmulhereseafilosofia.hpg.ig.com.br/Site%20Congresso%20Corpo/comun.%20htm/Adelaide_Volnei2.htm>. Acesso em: 06 jan. 2006. Não paginado.
- COPLESTON, Friedrich S. J. *Nietzsche: filósofo da cultura*. Trad. Eduardo Pinheiro. 3. ed. Livraria Tavares Martins. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975. [Filosofia e Religião].
- COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.
- DAMATTA, Roberto. Augusto Matraga e a hora da Renúncia. In: _____. *Carnavais, malandros e heróis*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DELMASCHIO, Andréia. Vida e Morte de Augusto Matraga. Espírito Santo: Escritores Capixabas, [200?]. Disponível em: <http://www.estacaocapixaba.com.br/escritores/teoria/andreia_delmaschio/teoria_2.html>. Acesso em: 06 jan. 2006. Não paginado.

DUBY, George. *Mefistófeles e o andrógino*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

DURANT, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ERICKSON, Glenn W. Filosofia, profecia e poesia: contra Nietzsche. *Princípios: Revista de Filosofia [UFRN]* 6.7 (1998): p. 59-74.

ERICKSON, Sandra S. F. Nietzsche em Turim: o fim do futuro, de Lesley Chamberlain. *Princípios: Revista de Filosofia, Natal*, v. 8, n. 10, p. 166-171, jul./dez. 2001.

FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. Comentários e notas: James Strachey. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica*. Trad. Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Cultrix, 1957.

GALVÃO, Walnice N. *As formas do falso*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

GALVÃO, Walnice N. *Guimarães Rosa*. São Paulo: Publifolha, 2000. [Folha Explica].

GALVÃO, Walnice N. Matraga a sua marca. In: _____. *Mitológica rosiana*. São Paulo: Ática, 1978.

GOTLIB, Nádia Battella. *Teoria do conto*. 8. ed. São Paulo: Ática, 1998. [Série Princípios].

HEIDEGGER, Martin. *Introdução a metafísica*. Tradução e Apresentação: Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Metafísica e Niilismo*. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

HOFFMAN, Michael; MURPHY, Patrick. *Essentials of the theory of fiction*. Durham: Duke University Press, 1988.

KOTHE, Flávio R. *O herói*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1987. (Série Princípios).

LEAL, Flavio. Matraga e Bem-Bem: conflito ético. Uma leitura de ‘A hora e a vez de Augusto Matraga’ de João Guimarães Rosa. *Espéculo: Revista de Estudos Literários*. Universidad Complutense de Madrid, 2005. Disponível em: < <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/guimrosa.html>>. Acesso em: 06 jan. 2006. Não paginada.

LINS, Álvares. Uma grande estréia. In: COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.

LOPES, Paulo C. Carneiro. *Utopia cristã no sertão mineiro: uma leitura de “A hora e vez de Augusto Matraga de João Guimarães Rosa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LORENZ, Gunter. Diálogo com Guimarães Rosa. In: COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

MACHADO, Roberto. *Zarathustra: tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MACHADO, Ana Maria. *Recado do nome: leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

MARTINS, Nilce Sant’Ana. *O léxico de Guimarães Rosa*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2001.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. 4. ed. São Paulo: Moderna, 1993. [Col. Logos].

MAYER, Mônica de A. *Ser-tão natureza: a natureza de Guimarães Rosa*. Campinas: Biblioteca Digital da Unicamp, 1998. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000134721>>. Acesso em: 06 jan. 2005. Não paginado.

MENCKEN, Henry L. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. Califórnia: Noontide Press, 1989.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 1974.

MULLER, Maria Laura. A hora e vez de Augusto Matraga. São Paulo: Por Trás das Letras, 2004. Disponível em: < http://www.portrasdasletras.com.br/pdtl2/sub.php?op=resumos/docs/a_hora_e_vez_de_augustobraga>. Acesso em: 06 jan. 2006. Não paginado.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 2. ed. 9. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005. [Col. A Obra-Prima de Cada Autor].

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 4. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003. [Col. A Obra-Prima de Cada Autor].

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. 2. ed. 6. impr. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NOGUEIRA, Enrich Soares. Campinas: Biblioteca Digital da Unicamp, 2004. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000321371>>. Acesso em: 06 jan. 2006. Não paginado.

OLIVEIRA, Silvana. *O terceiro estado em Guimarães Rosa: a aventura do devir*. Campinas: Biblioteca Digital da Unicamp, 2003. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/universia/document/?code=vtls000325452>>. Acesso em: 06 jan. 2006. Não paginado.

PLATÃO. *A república*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2004. [Col. A Obra-Prima de Cada Autor].

POUND, Ezra. *A arte da poesia*. São Paulo: Cultrix, 1991.

QUEIROZ, Renato da S. *Matraga, seu pai, seu filho*. São Paulo: Imaginário, 2002. Disponível em <http://www.imaginario.com.br/artigo/a0031_a0060/a0048.shtml>. Acesso em: 06 jan. 2006. Não paginado.

ROSA, João Guimarães. *A hora e vez de Augusto Matraga*. 21. impr. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSA, Guimarães. *Sagarana*. Prefácio: Oscar Lopes. 13. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1971.

ROSENFELD, Kathrin. *Os descaminhos do demos: tradição e ruptura em Grandes Sertões: Veredas*. São Paulo: Imago, 1992.

SANTOS, Júlia Conceição Fonseca. *Nomes dos personagens em Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: INL, 1971.

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

SCHWARZ, Roberto. *A sereia e o desconfiado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

SILVA, Elias dos Santos. A dualidade humana em 'A hora e a vez de Augusto Matraga'. Usina de Letras, 2005. Disponível em: <<http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.phtml?cod=34733&cat=Artigos&vinda=S>>. Acesso em: 06 jan. 2006. Não paginado.

SIMÕES, Irene, G. *Guimarães Rosa: as paragens mágicas*. São Paulo: Perspectiva, [198?]. [Col. Debates].

UTEZA, Francis. *João Guimarães Rosa: metafísica do grande sertão*. Trad. José Carlos Garbuglio. São Paulo: EDUSP, 1994.