



**Rosa e a vida das plantas:  
a metafísica da mistura no *Grande sertão: veredas*<sup>1</sup>**

***Rosa and the Life of Plants:  
The metaphysics of mixture in Grande Sertão: Veredas***

Renata Sammer

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro,  
Rio de Janeiro / Brasil

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ)

renatasammer@me.com

**Resumo:** O propósito deste artigo é investigar a filosofia da forma na escrita rosiana a partir das referências ao mundo natural encontradas no *Grande sertão: veredas*. Desse modo, busca-se não apenas iluminar a característica invenção rosiana, mas também descortinar uma metafísica, ou melhor, uma compreensão da metafísica que, em parte, afina-se com a contemporânea “virada ontológica”, que hoje instiga os estudos antropológicos, filosóficos e literários. Como identificado na ficção rosiana, a formulação de metafísicas distintas visa desconstruir a tradicional metafísica da representação de modo mais eficaz do que a crítica “pós-moderna” a ela dirigida. De fato, a variedade das espécies viventes que marca a escrita de Rosa termina por aproximar comparativamente metafísicas, perspectivas que se reúnem ao redor de um núcleo poético comum, “vital e irrepresentável” (ROWLAND, 2011, p. 18). Logo, este artigo privilegia a vida das plantas a fim de ressaltar a forma movente ou, ainda, o informe, que Rosa cultiva como ser da ficção. Como hipótese de trabalho, notamos que a variedade das formas das flores é aproximada do amor, assim compondo uma morfologia, e que a vingança, que conduz à guerra que entrecorta o mato, é o modo como essa cultura das formas moventes constrói sentidos e dá origem a novas formas. Como conclusão, veremos que a metafísica das plantas, tal como trabalhada no *Grande sertão*, ilumina a proposta filosófica de Rosa e coloca sua obra sob uma nova luz.

---

<sup>1</sup> Dedico este ensaio a Priscila Alba e a Maria Noujaim, cúmplices destas linhas.

**Palavras-chave:** metafísica da mistura; poesia; ontologia; Guimarães Rosa; filosofia da natureza.

**Abstract:** The purpose of the present article is to investigate the philosophy of form in Rosian writing contained in the references to the natural world found in *Grande Sertão: Veredas*. Thus, we seek not only to illuminate the characteristic Rosian invention, but also to unveil a metaphysics, or rather an understanding of metaphysics which, in part, is tuned to the contemporary “ontological turn,” that presently instigates anthropological, philosophical, and literary studies. As identified in Rosian fiction, the formulation of different metaphysics aims to deconstruct the traditional metaphysics of representation in a more effective way than the “postmodern” critique addressed to it. In fact, the variety of living species that characterizes Rosa’s writings ends up comparatively approaching different metaphysics, perspectives that gather around a common, “vital and unrepresentable” (ROWLAND, 2011, p. 18) core. Thus, the emphasis given to the life of plants in this article seeks to emphasize the moving form or, likewise, what is formless, that Rosa cultivates as the nature of fiction. As a working hypothesis, we note that the variety in the form of flowers is approximated to love, thus composing a morphology, and that revenge, which drives the war that cuts through the bushes, is the way in which this culture of moving forms shapes new meanings and originates new forms. As a conclusion, we will see that the metaphysics of plants, as suggested in *Grande Sertão*, illuminates Rosa’s philosophical proposal and places his work under a new light.

**Keywords:** metaphysics of mixture; poetry; ontology; Guimarães Rosa; philosophy of nature.

*Tudu mudu é fetu di mudansa<sup>2</sup>*

## 1 Da metafísica da mistura (ou das metafísicas misturadas)

Em diálogo com Günter Lorenz, Rosa diz que “gostaria de ser um crocodilo vivendo no rio São Francisco”, pois “o crocodilo vem ao mundo”, explica, “como um *magister* da metafísica, pois para ele cada rio é um oceano, um mar da sabedoria, mesmo que chegue a ter cem anos de idade. Gostaria de ser um crocodilo, porque amo os grandes rios, pois são profundos como a alma do homem” (ROSA, 2009b, v. 1, p. xii). Ao dizer que gostaria de ser um crocodilo, nele reconhecendo um *magister*

---

<sup>2</sup> Verso de Luís de Camões traduzido para o cabo-verdiano por José Luiz Tavares.

da metafísica, Rosa identifica estruturas metafísicas distintas, a sua e a do crocodilo. Na correspondência com o tradutor italiano de *Grande sertão*, Rosa, como Fernando Pessoa, atribui a mais alta importância à metafísica em sua obra (cf. ROSA, 2003, p. 68).<sup>3</sup> Ainda como Pessoa, Rosa “estendeu esse termo”, observa Benedito Nunes (2013, p. 176-177),

[...] ao elemento religioso do pensamento, englobando neste as correntes místicas ocidentais e orientais que se interligam no conjunto heterogêneo e fluído do Ocultismo, amálgama das ideias neoplatônicas e das doutrinas heterodoxas do cristianismo – o hermetismo e a alquimia –, da Cabala e dos ensinamentos maçônicos.

Tal tradição distingue-se da metafísica da representação de cunho cartesiano ao cultivar o oculto e o irrepresentável, assim outorgando à metafísica uma variedade e uma flexibilidade inusitadas. É essa característica da metafísica rosiana, voltada à variedade dos seres e do sensível, que ao fim nos permite comparar metafísicas, aproximar-nos do crocodilo e de seus mergulhos profundos.

Por exemplo, o amor – tema que ocupa posição privilegiada na obra de Rosa –, enquanto reconstituição da unidade primeira, eleva, porém não prescinde da dimensão sensível na qual se origina. Ele lembra a dialética que Diotima transmite a Sócrates n’*O banquete* (ca. 380 a.C.), segundo a qual *eros*, o desejo de imortalidade que, como nos versos de Sophia de Mello Breyner Andresen, transmite “o impulso que há em nós, / interminável, / De tudo ser e em cada flor florir” (ANDRESEN, 2015, p. 173), eleva-se do sensível ao inteligível, da carne ao espírito, “num perene esforço de sublimação”, pontua Benedito Nunes (2013, p. 39), que jamais abandona, ao longo do percurso, os estágios sensíveis dos quais se serviu na escalada. Tal dialética pode ser percebida na bela imagem transmitida no *Fedro* (ca. 370 a.C.), na descrição da sensação metamórfica – febril – originada pelo amor, de ter asas nascendo nas costas. Portanto, a dialética do amor é embasada por uma variedade de sensíveis. Se tal variedade rende singular as experiências, humanas ou não humanas, a metafísica que as anima as rende comparáveis. Como

---

<sup>3</sup> Rosa atribuiu a mais alta cotação – 4 pontos – ao valor metafísico-religioso em sua obra, contra 3 pontos para a poesia, 2 para o enredo e 1 para o cenário e realidade sertaneja, cf. NUNES, 2013, p. 175-176.

demonstrou Victor Goldschmidt (2003), os paradigmas nos diálogos platônicos, como é o caso do amor n’*O banquete* e no *Fedro*, atuam por vezes como ideias, bem como as ideias podem vir a atuar como paradigmas. Por serem ilimitados os modos de ser e de sentir, são muitas e diversas as metafísicas. Portanto, metafísicas distintas podem coexistir e, ao serem aproximadas, podem desconstruir certezas tidas por ontológicas, características da tradição ocidental.<sup>4</sup>

Tal reflexão, voltada à complementariedade indissociável da ideia e do paradigma, incide diretamente sobre a relação entre a fortuna e a necessidade, que atravessa o *Grande sertão*. Enquanto a fortuna se relaciona com a contingência, que impõe desafios, percalços e abre caminhos, a necessidade, que inscreve o homem, enquanto ser orgânico, no mundo natural, é capaz de transformar a própria contingência, assim subsumindo a transcendência da fortuna à imanência da necessidade. Ao fim, a necessidade inscreve o homem no mundo que atravessa conformando-os, assim desafiando a mais temperamental das deusas. O amor de Riobaldo por Diadorim incha “de empapar todas a folhagens” (ROSA, 1994, v. 2, p. 47). Ele não apenas modifica as formas circundantes, mas leva Riobaldo a seguir os caminhos, ao lado de Diadorim, abertos pelo desejo de vingança (ROSA, 1994, v. 2, p. 33). A necessidade que anima o mundo natural é, portanto, recriada e restabelecida a cada nova formação, que aproxima e transforma homem e natureza.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Refiro-me aqui à ontologia fundamental heideggeriana, segundo a qual o *Dasein* distingue-se dos demais entes por reter o privilégio da pergunta sobre o ser. A distinção feita entre “o ser do ente que nós mesmos somos” e o “ser do ente não dotado de modo do ser do ser-aí”, tal como aparece no problema filosófico geral da ontologia fundamental, “conduz à hipótese”, observa Marco Antonio Valentim, “de que o próprio ser consistiria [...] no princípio metafísico de delimitação do humano frente ao não-humano, da história contra a natureza” (VALENTIM, 2018, p. 38). Assim; “não se faz senão fundamentar ontologicamente o ‘mito da dignidade exclusiva da natureza humana’, nas palavras de Lévi-Strauss [...]” (VALENTIM, 2018, p. 62). Isto é, a metafísica que distingue a natureza da cultura. Todavia, a superação da ontologia fundamental aponta para a pluralidade do ontológico que, neste artigo, redigido em março de 2018, foi abordada a partir da pluralidade do metafísico, a partir da sugestão de Eduardo Viveiros de Castro (cf. CASTRO, 2017).

<sup>5</sup> Como observa Benedito Nunes no ensaio “O mito em *Grande sertão: veredas*”, “para esse Sertão já mítico, a natureza, nem objetiva nem subjetiva, é um todo vivo, animado, em crescimento e mudança. Mas não apenas um *pantha rei*, como expressão do mundo

Antes que a filosofia e a antropologia contemporâneas tivessem proposto uma “virada ontológica” a fim de comparar metafísicas, Rosa já o fazia, incorporando ao conjunto de metafísicas que lhe interessava, também a do crocodilo. No desejo de Rosa de vir ao mundo como um crocodilo metafísico, identifica-se algo semelhante à mais recente proposta de Viveiros de Castro (1992) de criticar a tradicional – e etnocêntrica – metafísica da representação pela reconstituição de outros sistemas metafísicos. Para o antropólogo brasileiro, que se dedicou à metafísica ameríndia, tal reconstituição formularia uma crítica mais eficaz e radical à tradicional metafísica da representação do que a sua própria, autogestada, crítica “pós-moderna” (CASTRO, 1992, p. 141). Na metafísica ameríndia, a identidade não se dá pela confirmação do mesmo, de um “ego” ou de uma “cultura” idealizados, mas pelo devir outro, pela desejada inconstância das formas. Nesse sentido, a cultura ameríndia conhece “muitas naturezas”, ao contrário da cultura ocidental, que, a partir da aceitação de uma única natureza humana, conhece “muitas culturas” (CASTRO, 2014).<sup>6</sup>

---

ancestral, cíclico, da *physis* grega antiga, sujeito à irrevogável lei da necessidade. [...] No Sertão, as leis, que vigem sobre os jagunços, derivam das ações por eles intentadas: um misto de sorte, de acaso e de aventura formando o maleável rosto do Destino, de que todos participam, e através de cujos variáveis lances, favoráveis ou desfavoráveis, se aproximam ou se afastam da natureza que os circundam” (NUNES, 2013, p. 220).

<sup>6</sup> Como Gildas Salmon (2017) observou recentemente, o argumento central do “programa ontológico” da antropologia contemporânea pode ser resumido, apesar das controvérsias que o enriquecem e complexificam, da seguinte maneira: “para satisfazer sua vocação como uma disciplina comparativa, a antropologia deve sacrificar o conceito que até então foi tido como seu objeto, isto é, cultura” (SALMON, 2017, p. 41). Isso porque o conceito de cultura supõe uma “natureza comum”, a partir da qual diferenças “culturais” podem ser traçadas, o que faz da antropologia cultural uma disciplina etnocêntrica em seus fundamentos. Como Viveiros de Castro demonstrou no belo “O mármore a e a murta” (2011), dedicado à cosmologia Tupinambá, o conceito ocidental de “cultura”, calcado numa única natureza humana, tende a buscar uma unidade, um fundamento, capaz de abarcar as muitas e diversas culturas humanas, enquanto a “cultura” Tupinambá define-se pela própria indefinição, pela incorporação e absorção do outro, pela mistura como devir. Logo, o termo “cultura”, tal como correntemente compreendido, não lhe é apropriado, pois não há unidade humana fundamental à qual diferentes culturas possam recorrer, mas sim relações entre mundos e espécies distintas, coordenadas pela transformação e pela metamorfose. Como nota ainda Viveiros de Castro (2011, p. 220), não é preciso ser pós-moderno (“Deus nos livre”) para superar

A compreensão rosiana da metafísica, bem como aquela hoje cultivada pela antropologia, reconhece que as oposições binárias que sustentam a cultura ocidental – “natureza vs. cultura”, “razão vs. sensibilidade” – não podem ser universalizadas, pois adotam uma única perspectiva – ocidental, etno e egocêntrica – que desconsidera as demais. Nesse sentido, a obra de Rosa busca, como o Grivo, o “*quem das coisas*” (ROSA, 2009a, v. 1, p. 514). Como observa ainda Benedito Nunes (2013) sobre “Cara-de-Bronze”, uma das sete narrativas de *Corpo de baile*, a viagem do Grivo, que parte em busca do nome das coisas, realiza-se “como travessia por entre coisas que vão sendo nomeadas, uma a uma, detalhadamente” (NUNES, 2013, p. 90), dando assim origem a uma “ciência do concreto”, acumulativa e não seletiva; portanto, metafórica e não metonímica, segundo a qual nada deve ser descartado, pois tudo é digno de interesse:<sup>7</sup> “– E os carrapichos, os carrapichinhos que querem vir na roupa da gente? [...] – E os arbustos, as plantinhas, os cipós, as ervas? [...] – E os capins, os capins bonitos, que os boizinhos e os cavalos pastam [...] – Dos verdes viventes, cada um, por chuva e sol, pelejando no seu lugarzinho?” (ROSA, 2009a, v. 1, p. 515). De fato, não é preciso esperar a “virada ontológica” na antropologia para reconhecer no trabalho de Rosa uma reflexão sobre perspectivas e estruturas metafísicas distintas. Como diz Riobaldo no *Grande sertão*: “Natureza da gente não cabe em nenhuma certeza” (ROSA, 1994, v. 2, p. 593). Rosa, o crocodilo ou os buritis, que na guerra do sertão “levam bala”, possuem cada qual a sua metafísica.<sup>8</sup> Pelo espelhamento da própria metafísica, é possível

---

a metafísica da representação, um programa já posto em prática por Lévi-Strauss (2012) a partir da linguística de Saussure. Nesse sentido, a virada ontológica é um desdobramento da antropologia estrutural lévi-straussiana. Porém, seu programa não está voltado à aproximação de fatos culturais distintos, mas de “mundos”, ou, para irmos mais além, de “ontologias” (SALMON, 2017, p. 43-44). Ontologias essas que podem ser compreendidas como reconstruções transculturais de sistemas metafísicos (SALMON, 2017, p. 55; CASTRO, 1992).

<sup>7</sup> Sobre a “ciência do concreto” metafórica e não metonímica, cf. o importante estudo de Claude Lévi-Strauss, “A Ciência do Concreto” (1976).

<sup>8</sup> Admitindo a metafísica tal variedade, as metafísicas em questão são semelhantes às perspectivas, tal como definidas por Eduardo Viveiros de Castro (2011). Se na ontologia fundamental o *Dasein* se distingue dos demais entes por reter o privilégio da pergunta sobre o ser, por outro lado, na (variável) ontologia ameríndia, o ser do homem não se distingue dos demais. Seres humanos e não humanos diferem-se apenas pelas peles

questioná-la atentando para a miríade de seres que compõem o mundo e suas respectivas perspectivas, assim cultivando uma concepção não antropocêntrica da vida, sujeita à lei de uma necessidade movente, constantemente recriada. Desse modo, certezas ontológicas são colocadas em questão, revelando seu fundo metafísico circunstancial.<sup>9</sup>

A fim de desdobrar as questões acima apresentadas, buscamos neste ensaio reconstituir, a partir do *Grande sertão: veredas*, metafísicas distintas, identificadas nas variadas e extensas descrições dos viventes do sertão. Tais metafísicas sugerem perspectivas diversas, que contribuem com o movimento da forma que caracteriza o livro. Isto é, se entre os viventes a delimitação entre uma espécie e outra não é evidente, também não é clara, na escrita rosiana, a fronteira que separa a escrita da fala, a linguagem erudita da linguagem popular, a narrativa da narração. Diante da reconhecidamente vasta variedade dos viventes mencionados no *Grande sertão*, restringiremos este ensaio às plantas, aos “verdes viventes”. Espera-se, além da localização de passagens descritivas, identificar uma metafísica vegetal capaz de oferecer à proposta filosófica contida na grande obra rosiana um paradigma que a ilumine.

---

portadas – peles semelhantes aos “equipamentos de mergulho ou aos trajes espaciais”, nos exemplos Castro (2011, p. 394). Atrás de corpos trocáveis e descartáveis estão “subjetividades formalmente idênticas à humana”, diz o antropólogo, “[m]as esta ideia não é semelhante à nossa oposição entre aparência e essência”, nota ainda Castro (2011, p. 395); “ela manifesta apenas que a permutabilidade objetiva dos corpos está fundada na equivalência subjetiva dos espíritos” (CASTRO, 2011, p. 395). Vale ressaltar que o perspectivismo ameríndio não é um relativismo, um conjunto de visões distintas sobre um mesmo mundo. Ao contrário, não há unidade no mundo capaz de coordenar representações distintas. Os mundos são muitos porque os corpos são muitos. E essa vastidão de mundos deve-se às diferentes aptidões sensíveis de cada pele portada; de cada corpo.

<sup>9</sup> Refiro-me aqui à metafísica que distingue o ser humano dos demais seres, base, como observou Valentim (2018, p. 38), da ontologia fundamental heideggeriana (cf. nota n. 4). Marcado por semelhante crítica ao antropocentrismo, o trabalho de Philippe Descola (2005; 2017), busca superar a distinção entre natureza e cultura, propondo, para tanto, o par “fiscalidade e interioridade”. Seu intuito é incorporar não humanos de modo mais amplo, para além do pensamento metafísico ocidental. Desse modo, oferece novos significados a conceitos antropológicos antigos, como “animismo”, “totemismo”, “naturalismo” e “analogismo”. Com intuito semelhante, também Eduardo Viveiros de Castro atribui um novo sentido ao conceito de *metafísica*, após a “virada ontológica” (CASTRO, 2014; 2017)

Isso porque, como observou recentemente Emanuele Coccia (2016), as plantas nos convidam a pensar a atmosfera como espaço da mistura, o que significa “ultrapassar a ideia de composição e de fusão” (COCCIA, 2016, p. 71, tradução minha), pois, continua,

[...] há entre os elementos do mesmo mundo uma cumplicidade e uma intimidade muito mais profundas do que aquelas produzidas pela contiguidade física. Além disso, essa proximidade não é o amálgama ou a redução da variedade das substâncias, das cores, das formas ou das espécies a uma unidade monolítica. Se as coisas formam um mundo, é porque elas se misturam sem perder sua identidade (COCCIA, 2016, p. 71, tradução minha).

Portanto, o tratamento da vida das plantas no *Grande sertão* visa iluminar o pensamento morfológico de Rosa, sua filosofia das formas em movimento. Tal ferramenta analítica nos foi sugerida pela própria ideia de “veredas”, que participa do título do livro, e pelos olhos verdes de Diadorim, que ensina Riobaldo a ver as “belezas sem dono” (ROSA, 1994, v. 2, p. 29). A filosofia da natureza contida no livro de Rosa sugere que a mistura e a constante transformação dos seres impossibilitam a cristalização da natureza, logo, a suposta e consequente diferenciação desta do conceito de cultura. Como observa Nunes (2013, p. 245) sobre a escrita rosiana, “a Natureza é um todo vivo e animado interior e exterior ao mesmo tempo: o nasce, o cresce e morre da *physis* grega. E os personagens vivem na sua proximidade, sintonizados ao movimento cíclico regente dos céus e da terra, à trajetória do sol e das estrelas.

Eduardo Kohn (2013, p. 6, tradução minha) notou que partilhamos com onças e outros seres vivos – “bactérias, flores, fungos ou animais” – um modo de representação que é, “de um modo ou de outro, constitutivo de nosso ser”. Naturalmente, ao resgatar o conceito de representação após a crítica pós-estruturalista, Kohn (2013, p. 7) observa em defesa própria que, apesar de amplamente debatido, o conceito sofre restrições oriundas de soluções reducionistas apressadas, que tendem a ignorar distinções importantes entre humanos e outros seres. Para tanto, o antropólogo recorre ao trabalho de Charles Sanders Peirce, em particular ao *weird* Peirce, que situa a representação em um universo não humano mais amplo (KOHN, 2013, p. 7). O limite do conceito de representação que Kohn (2013) busca ultrapassar, na tentativa de responder como pensam as florestas, está no modo como ele é usualmente restrito à linguagem.

Afinal, nós, humanos, dividiríamos com a vida biológica não humana, além do símbolo, outras modalidades semióticas (KOHN, 2013, p. 8). “Essas modalidades representativas não simbólicas permeiam o mundo da vida – humano e não humano –”, explica Kohn (2013, p. 8, tradução minha), “e têm propriedades inexploradas bem distintas daquelas que fazem a linguagem humana especial”. Afinal, signos existem para além do humano, pontua Kohn (2013, p. 8), e apenas alguns desses signos tornam-se símbolos. Ainda, segundo a análise arguta de Nunes (2013, p. 225-226), “em *Grande sertão: veredas*, qualquer coisa do chão ou da terra é um signo: está fora de si, como que enlaçado para cima ou para baixo; e todos os que jagunciam, vivendo de morrer e de matar, com a morte nos calcanhares, também porfiam pela imortalidade e querem salvar a própria alma”.

O reconhecimento de uma natureza comum, na qual tudo é signo, termina por anular diferenças interespecíficas sem, contudo, anular a variedade das espécies, assim relativizando os limites que distinguem os seres – humanos e não humanos – em incessante processo de transformação. Isso porque, “todo ser vivo, enquanto tal”, como já havia observado Goethe (1993, p. 61-62), “é um muito (*Vieles*)”. Semelhante compreensão da natureza perpassa o *Grande sertão*, como pode ser percebido na passagem abaixo:

Eu que digo. Mesmo, não era só capim áspero, ou planta peluda como um gambá morto, o cabeça-de-frade pintarroxa, um mandacaru que assustava. Ou o xiquexique espinharol, cobrejando com suas lagartonas, aquilo que, em chuvas, de flor dói em branco. Ou cacto preto, cacto azul, bicho luís-cacheiro. Ah, não. Cavalos iam pisando no quipá, que até rebaixado, esgarço no chão, e começavam as folhagens – que eram urtigão e assa-peixe, e o neves, mas depois a tinta-dos-gentios de flor belazul, que é o anil-trepador, e até essas sertaneja-assim e a maria-zipe, amarelas, pespingue de orvalhosas, e a sinhazinha, muito melindrosa flor, que também guarda muito orvalho, orvalho pesa tanto: parece que as folhas vão murchar. E erva-curraleira... E a quixabeira que dava quixabas.

Digo – se achava água. O que não em- apenas água de touceira de gravatá, conservada. Mas, em lugar onde foi córrego morto, cacimba d’água, viável, para os cavalos. Então, alegria. E tinha até uns embrejados, onde só faltava o buriti: palmeira alalã – pelas veredas. E buraco-poço, água que dava prazer em se olhar. Devido

que, nas beiras – o senhor cre? – se via a coragem de árvores, árvores de mata, indas que pouco altaneiras: simaruba, o anis, canela-do-brejo, pau-amarante, o pombo; e gameleira. A gameleira branca! Como outro-tempo se cantava: “Sombra, só de gameleira, / na beira do riachão...” (ROSA, 1994, v. 2, p. 729-730).

Assim, partilha-se com outros seres signos que dão ritmo à vida. A invenção que caracteriza o nome das plantas – “belazul”, “orvalhosa”, “cabeça-de-frade”, “sinhazinha” – demonstra o modo como a poesia, por ser forma de locução próxima ao sensível – ao som, à visão, ao toque – aproxima-nos dos outros viventes proporcionando-nos uma existência menos elevada, porém mais rente ao chão, imersa no oceano da vida. “Alegria minha era Diadorim”, constata Riobaldo, “soprávamos o fogo, juntos, ajoelhados um frenteante o ao outro. A fumaça vinha, engasgava e enlagramava. A gente ria”, lembra do que viveu no mês de fevereiro, “mês mindinho”, “quando todos os cocos do buritizal maduram, e no céu, quando estia, a gente acha reunidas as todas estrelas do ano todo” (ROSA, 1994, v. 2, p. 442). A alegria sentida, a maturação dos cocos do buriti e a aparição das estrelas coexistem e compõem um espaço comum, demarcam e compassam o tempo da existência. “No tempo de maio”, “algodão lãla” (ROSA, 1994, v. 2, p. 873). Ainda, é possível escutar o buritizal – “O senhor escute o buritizal” (ROSA, 1994, v. 2, p. 441) – e dirigir perguntas ao buriti; “e o que ele responde é: a coragem minha. Buriti quer todo azul, e não se aparta de sua água – carece de espelho” (ROSA, 1994, v. 2, p. 436). Também o buriti possui a sua metafísica: “O senhor estude: o buriti é das margens, ele cai seus cocos na vereda – as águas levam – em beiras, o coquinho as águas mesmas replantam; daí o buritizal, de um lado e do outro se alinhando, acompanhando, que nem que por um cálculo” (ROSA, 1994, v. 2, p. 535). Com os buritis, os homens partilham o mundo da vida: “Vereda em vereda, como os buritis ensinam, a gente varava para após” (ROSA, 1994, v. 2, p. 72). Ao lamentar a morte de Diadorim, Riobaldo evoca novamente os buritis: “Diadorim, Diadorim, oh, ah, meus-buritizais levados de verdes... Buriti, do ouro da flor... E subiram as escadas com ele, em cima de mesa foi posto” (ROSA, 1994, v. 2, p. 860).

Mais do que coexistir, homens e plantas se misturam ao compor uma atmosfera comum. As fronteiras que distinguem o que é humano do que não é são com frequência transpostas e redesenhadas. O jagunço Jacaré, narra Riobaldo, “pegou de uma terra, qualidade que dizem que é

de bom aproveitar, e gostosa. Me deu, comi, sem achar sabor, só o pepego esquisito, e enganava o estômago. Melhor engolir capins e folhas. Mas uns já enchiam até capanga, com torrão daquela terra. Diadorim comeu” (ROSA, 1994, v. 2, p. 69-70).

Riobaldo bebe “água de de-dentro dum gravatá em flor” (ROSA, 1994, v. 2, p. 333), abraça “com uma árvore, um pé de breubranco” (ROSA, 1994, v. 2, p. 603), come coco de ouricuri e posiciona seu olhar “[d]esde as crondeúbas, nascidas em extraordinárias quantidades, e os montes de areia quase alvos, com as seriemas por cima perpassando” (ROSA, 1994, v. 2, p. 749). O “Menino”, com quem atravessa o “avermelhado capim-pubo” para encontrar repouso ao lado de “áspero bamburral”, “apanhava”, como as capivaras, “talos de capim-capivara, e mastigava; tinha gosto de milho-verde, é dele que a capivara come” (ROSA, 1994, v. 2, p. 142). Ao refletir sobre a amizade com Diadorim, Riobaldo observa que, “por cativa em seu destinozinho de chão, é que árvore abre tantos braços” (ROSA, 1994, v. 2, p. 610). Também a caraíba é “árvore que respondia à saudade de suas irmãs dela, crescidas em lontão, nas boas beiras do Urucuia” (ROSA, 1994, v. 2, p. 534).

Se a relação é superior aos termos e a transformação é interna às formas, não há, porém, movimento sem uma ideia de fim, ainda que essa seja circunstancial e contingente. Portanto, formas fazem parte da vida em movimento, ainda que não possam jamais ser fixadas, sendo sua totalidade sempre relativa. É o que ao fim diz Rosa no conto “Cara-de-Bronze”, de *Corpo de baile*, ao constatar que “só se pode entrar no mato até o meio dele” (ROSA, 2009a, v. 1, p. 498). No sertão, as veredas são recortadas pelo errar humano. Assim, homens, rios, plantas e animais participam de suas formações:

Ah, o meu Urucuia, as águas dele são claras certas. E ainda por ele entramos, subindo légua e meia, por isso pagamos uma gratificação. Rios bonitos são os que correm para o Norte, e os que vêm do poente – em caminho para se encontrar com o sol. E descemos num pojo, num ponto sem praia, onde essas altas árvores – a caraíba-de-flor – roxa, tão urucuiana. E o folha-larga, o aderno-preto, o pau-de-sangue; o pau-paraíba, sombroso. O Urucuia, suas abas. E vi meus Gerais!

Aquilo nem era só mata, era até florestas! Montamos direito, no Olho d’Água-das-Outras, andamos, e demos com a primeira vereda – dividindo as chapadas –: o flaflo de vento agarrado nos

buritis, franzido no gradeai de suas folhas altas; e, sassafrázal – como o da alfazema, um cheiro que refresca; e aguadas que molham sempre (ROSA, 1994, v. 2, p. 431-432).

Portanto, a natureza não é o fundo de analogia a partir do qual metáforas podem ser compostas, mas domínio da metamorfose e da mistura, onde tudo é para logo em seguida se transformar. De modo semelhante, as palavras de Rosa, entre a fala e a escrita, que dão nome às plantas e aos animais, são formações em devir. Nomeiam pontualmente, mas dizem, sobretudo, do modo como na mistura os seres se transformam. Mais adiante, ao escolher onde dormir, Riobaldo observa:

O que tinha de ser melhor debaixo dum pau-cardoso – que na campina é verde e preto fortemente, e de ramos muito voantes, conforme o senhor sabe, como nenhuma outra árvore nomeada. Ainda melhor era a capa-rosa – porque no chão bem debaixo dela é que o Careca dança, e por isso ali fica um círculo de terra limpa, em que não cresce nem um fio de capim; e que por isso de capa-rosa-do-judeu nome toma (ROSA, 1994, v. 2, p. 596-597).

“Riobaldo é espectador da natureza”, conclui Nunes (2013, p. 221), “mas não por inteiro; as coisas vivas nele esbarram, como os besouros. Espectador, também é participante da geral animação, a ele rente mesmo no fragor dos combates”.

A metafísica compreendida como produtora de diferença, e não como modo de submissão da alteridade a um único princípio, sugere a pluralidade do ontológico. Isso porque, compreendida – com alguma licença poética – em sua forma plural, a metafísica não é um relativismo, pois não reconhece um único mundo a coordenar representações distintas. Os mundos são muitos, pois os corpos são muitos. E essa vastidão de mundos deve-se às diferentes aptidões sensíveis de cada pele portada, de cada corpo. Logo, uma tal metafísica, ao reunir muitas formas de ser, cultiva uma “epistemologia constante” e uma “ontologia variável”, tal como reconhece Eduardo Viveiros de Castro no perspectivismo ameríndio (CASTRO, 2011, p. 379). Ao fim, o reconhecimento de uma sobrenatureza comum ao homem e aos demais viventes é o que possibilita uma política do cosmos, da qual participam diversas naturezas.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Utilizo aqui o conceito de *sobrenatureza* tal como formulado por Lévy-Bruhl (1963) e interpretado por Eduardo Viveiros de Castro (2011).

Logo, ao resignificar a metafísica, Rosa cultiva diferenças específicas, ressaltando a variedade dos corpos e dos modos de ser. Assim, os conceitos de representação, identidade e forma podem ser reabilitados, todavia restritos às circunstâncias materiais e temporais que os condicionam e paradoxalmente os diversificam. A metafísica após a virada ontológica se insere no reino da contingência e da necessidade, no mundo natural compreendido à luz da *physis*. Possivelmente uma reação à crise existencialista, como sugere Eduardo Viveiros de Castro (2017, p. 253).

Por isso, na compreensão rosiana da metafísica, “[o] inimigo é o Hermógenes”, como repete Riobaldo no *Grande sertão* (ROSA, 1994, v. 2, p. 580; 581) Hermógenes que, no *Crátilo* platônico, desacredita da hipotética relação das palavras com as coisas que significam, que, portanto, inviabiliza a existência de uma metafísica – “Hermógenes era pactário!” (ROSA, 1994, v. 2, p. 63). Para esse “homem sem anjo-da-guarda” (ROSA, 1994, v. 2, p. 158), significados seriam frutos de um acordo, de um pacto, e não de uma “metafísica”. Contra essa filosofia, a metafísica, bem como o conceito de representação, deve ser revisitada e reformulada a fim de alcançar um modo que, afinal, explique o sem-sentido – ou bem a produção de sentido – do amor e da guerra, sujeitos sempre às circunstâncias, à variedade dos paradigmas, signos dispostos no mundo, como será visto adiante.<sup>11</sup>

Essa “outra metafísica” redefine a maneira como se relacionam o geral e o particular, subsumindo o *socius* a uma fonte comum: à *poiesis* como resposta humana dada ao mundo, portanto, como “fato social total” (GEHLEN, 2009, p. 29; LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 23; MAUSS, 2003, p. 200). Não se trata de endossar o *homo duplex* durkheimiano, cindido entre “razão” e “sensibilidade”, ao qual se atribuem “limites ideais” a

---

<sup>11</sup> Como observa ainda Viveiros de Castro (2017, p. 255), a revisão do estruturalismo clássico pela filosofia de Deleuze e Guattari ressalta a importância para o pensamento estruturalista e pós-estruturalista da tese do eterno desequilíbrio entre significante e significado, o que, em suas palavras, “vai reconceitualizar a estrutura como multiplicidade rizomática”. Por isso, de acordo com sua proposta, metafísica é mitopoiese (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 261). O limite desta proposta está, justamente, no modo como anula as diferenças interespecíficas e, por vezes, a própria possibilidade de representação, ainda que sua finalidade seja nobre, voltada a abolir o perspectivismo geométrico e epistemológico em nome de um perspectivismo ontológico e topológico (CASTRO, 2017, p. 259).

partir dos quais seria possível delimitar – ainda que circunstancialmente – indivíduo e sociedade (DURKHEIM, 1970, p. 291). Ao contrário, como observou o sobrinho Mauss (2003, p. 188) sobre a “dádiva”, há nela uma “necessidade de reconciliação”, que estabelece relações de reciprocidade para além das configurações pontuais do indivíduo e da sociedade. A dádiva, bem como a troca dela resultante, impinge movimento e, portanto, metamorfose. Logo, o “fato social total” deve conciliar aspectos “físicos”, “fisiológicos”, “psíquicos”, “sociológicos” etc., assim conduzindo-nos do duplo ao múltiplo (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 23). Portanto, uma ontologia do social trata, no fundo, como nota o próprio Mauss (2003, p. 212), “de misturas”: “misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam”. De modo semelhante, no texto de Rosa, homens, animais e plantas traçam caminhos no sertão que se entrecruzam e, a partir dessas trocas, assumem novas formas e direções. Se a forma é sempre forma em formação, as plantas, ao lado dos outros viventes, oferecem um meio privilegiado de análise do projeto do *Grande sertão*.

## 2 Das plantas

A fronteira entre as espécies na ficção rosiana não é, de modo algum, clara e precisa. Flores tornam-se borboletas, que se tornam pássaros, como pode ser visto na seguinte passagem, na qual Riobaldo narra a sua estadia, ao lado de Diadorim, no quase-encantado Urucuia – “Meu rio de amor” (ROSA, 1994, v. 2, p. 94):

Muito deleitável. Claráguas, fontes, sombreado e sol. Fazenda Boi-Preto, dum Eleutério Lopes – mais antes do Campo-Azulado, rumo a rumo com o Queimadão. Aí foi em fevereiro ou janeiro, no tempo do pendão do milho. Tresmente: que com o capitão-do-campo de prateadas pontas, viçoso no cerrado; o anis enfeitando suas moitas; e com florzinhas as dejaniras. Aquele capim-marmelada é muito restível, redobra logo na brotação, tão verde-mar, filho do menor chuvisco. De qualquer pano de mato, de de-entre quase cada encostar de duas folhas, saíam em giro as todas as cores de borboletas. Como não se viu, aqui se vê. Porque, nos gerais, a mesma raça de borboletas, que em outras partes é trivial regular – cá cresce, vira muito maior, e com mais brilho, se sabe; acho que é do seco do ar, do limpo, desta luz enorme. Beiras

nascentes do Urucua, ali o povi canta altinho. E tinha o xenxém, que tintipiava de manhã no revovedo, o saci-dobrejo, a doidinha, a gangorrinha, o tempo-quente, a rola-vaqueira... e o bem-te-vi que dizia, e araras enrouquecidas. Bom era ouvir o mom das vacas devendo seu leite. Mas, passarinho de bilo no desvêu da madrugada, para toda tristeza que o pensamento da gente quer, ele repergunta e finge resposta. Tal, de tarde, o bento-vieira tresvoava, em vai sobre vem sob, rebicando de vôo todo bichinhozinho de finas asas; pássaro esperto. Ia dechover mais em mais. Tardinha que enche as árvores de cigarras – então, não chove. Assovios que fechavam o dia: o papa-banana, o azulejo, a garricha-do-brejo, o suiriri, o sabiá-ponga, o grunhatá-do-coqueiro... Eu estava todo o tempo quase com Diadorim. (ROSA, 1994, v. 2, p. 31-32).

Na natureza entrecortada pelo amor e pela guerra, da qual não nos distinguimos, gêneros e espécies se confundem, ultrapassam suas próprias fronteiras, dando assim origem a novas formas e início a novos movimentos. A fim de ressaltar a plasticidade dos indivíduos na escrita rosiana, vale lembrar a metafísica poética “viqueana” na grafia de Rosa, que a admirava.<sup>12</sup> Essa metafísica propõe um modelo de representação no qual a distinção entre gêneros e espécies é inexistente. Portanto, nessa metafísica não há possibilidade de representação, senão de apresentação, pois, como informa Vico na *Ciência nova* (1725), para os antigos poetas, não se era como Ulisses, mas, a cada nova evocação do herói, era-se o próprio Ulisses. Portanto, a linguagem poética desconhece gêneros estáveis e as generalidades pontuais que alcança estão sempre e inevitavelmente subsumidas ao particular. “Aquilo que, para a nossa reflexão subsequente, parece ser mera transferência”, observa Cassirer (2011, p. 111) sobre o pensamento mítico, “constitui [...] uma autêntica e imediata identidade”. Em seguida, o filósofo das formas simbólicas nota que, entre os índios Cora, as mariposas compõem com os pássaros um mesmo gênero. O aparente contrassenso, nota Cassirer (2011, p. 113), indica a permanência na língua alemã de uma classificação metafórica original – representada pelo caso da mariposa, “mosca-manteiga” (*Butterfliege*) ou “pássaro-manteiga” (*Buttervogel*) – que se mantém em vigor numa língua constituída por

---

<sup>12</sup> “Não. Ninguém falou em Vico. E alegrou-me essa promissora menção, de futuros rastreamentos seus, viqueanos. Porque Vico é um gênio, acho, é enorme. Você deve estar certo. Obrigado”, responde Rosa ao seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri (ROSA, 2003, p. 99).

“gêneros inteligíveis”, supostamente estáveis.<sup>13</sup> A identificação da lógica metafórica na própria linguagem aponta para o caráter necessariamente provisório de toda ordenação conceitual. São, afinal, as transferências metafóricas que emprestam plasticidade à linguagem e que, portanto, aproximam a poética da ontologia.<sup>14</sup>

Assim, a sabedoria poética dos jagunços, como a dos heróis de Vico, nomeia a “Serra do Deus-Me-Livre” (ROSA, 1994, v. 2, p. 88), o “Buriti-Comprido” (ROSA, 1994, v. 2, p. 30), o “Buriti-da-Vida” (ROSA, 1994, v. 2, p. 90), o “lugar do Buriti das Três Fileiras” (ROSA, 1994, v. 2, p. 86), a “Vereda-da-Vaca-Preta” (ROSA, 1994, v. 2, p. 40), o “Bambual do Boi” (ROSA, 1994, v. 2, p. 56), os “Buritis Altos” (ROSA, 1994, v. 2, p. 91), a “Serra-da-Onça” (ROSA, 1994, v. 2, p. 201), as “Vinte-e-uma-Lagoas” (ROSA, 1994, v. 2, p. 254), a “Fazenda-Sempre-Verde” (ROSA, 1994, v. 2, p. 359), a “Lagoa da Jabuticaba” (ROSA, 1994, v. 2, p. 429), o “Bom-Buriti” (ROSA, 1994, v. 2, p. 432), o “Ribeirão-do-Galho-da-Vida” (ROSA, 1994, v. 2, p. 452) e a “Vereda do Buriti Pardo” (ROSA, 1994, v. 2, p. 875). A lista não é exaustiva, ela mostra como na linguagem do *Grande sertão*, humanos e não humanos se interpenetram, participam de uma mesma atmosfera composta pelo sopro de todos e de cada um: “E os cavalos, vagarosos, viajavam como dentro dum mar” (ROSA, 1994, v. 2, p. 727).<sup>15</sup> Tanto para Rosa, como para Vico, a poesia surge como “núcleo ao mesmo tempo vital e irrepresentável”, como observa Clara Rowland (2011, p. 18) sobre Rosa. Por isso a metáfora de invenção, ou de identidade, como sugere Cassirer (2011, é indispensável à vida, pois a “muita coisa importante falta nome” (ROSA, 1994, v. 2, p. 147).

A partir do mundo vegetal, a indagação sobre a forma em movimento no trabalho de Rosa e a singular filosofia da natureza que

---

<sup>13</sup> A expressão, “gêneros inteligíveis” é de Vico (2005) e se refere aos conceitos modernos, cf. Vico, 2005; Cassirer, 2011.

<sup>14</sup> Como observa Ricoeur (2005, p. 49), “[p]erceber, contemplar, ver o semelhante, tal é, no poeta é claro, mas também no filósofo, o lance de gênio da metáfora que reunirá a poética à ontologia”.

<sup>15</sup> Nas palavras de Emanuele Coccia (2016, p. 83), “a atmosfera [...] é o mundo enquanto realidade da mistura, ao interior do qual tudo respira”. Ainda, vale notar o tratamento simmeliano do conceito de atmosfera, que nela reconhece o lugar da sociabilidade: perceber “a atmosfera de alguém é a percepção mais íntima de sua pessoa” (SIMMEL, 1999, p. 639). Cf. CARNEVALI, 2016.

a acompanha podem ser desdobradas. Desse modo, propomos uma ontologia da literatura, compreendendo-a enquanto invenção de mundo, constituição de redes pelas quais participamos, ao lado de outras espécies, de uma “sopa primordial”. Essa mistura na qual estamos imersos é com frequência evocada no *Grande sertão*:

De tanta maneira Diadorim assistia comigo, como um gravatá se fechou. Semeei minha presença dele, o que da vida é bom eu dele entendia. Tomando o tempo da gente, os soldados remexiam este mundo todo. Milho crescia em roças, sabiá deu cria, gameleira pingou frutinhas, o pequi amadurecia no pequizeiro e a cair no chão, veio veranico, pitanga e caju nos campos (ROSA, 1994, v. 2, p. 427).

As plantas e os animais não apenas participam, contidos em suas respectivas formas, do mundo, mas se misturam, dão origem a novas formas e metamorfoses. Sobre a guerra no sertão, Riobaldo lembra: “Só fiz querer Diadorim comigo; e a gente se cabia entre riscos do verde capim, assim eu Diadorim enxergava, feito ele estivesse enfeitado” (ROSA, 1994, v. 2, p. 792). Protegidos do olhar inimigo, agachados no verde, Riobaldo vê Diadorim integrado ao capim. “Na obra de Guimarães Rosa”, observa Nunes no ensaio “Bichos, plantas e malucos no sertão rosiano”, “a Natureza é exterior e interior ao mesmo tempo, ganhando a amplitude de um todo vivo que se externaliza em formas, animais e vegetais e se internaliza com a força expansiva dos mitos. Assim, os bichos e as plantas não são apenas naturais, mas seres pervasivos que a nós aderem e que em nós se instalam” (NUNES, 2013, p. 279).

Dando início a uma reflexão sobre a forma a partir do não humano, em particular das plantas, notamos dois modos de aparição significativos das plantas no *Grande sertão*. De início destacamos a descrição das flores, que acompanha as experiências amorosas do narrador, Riobaldo, e, em seguida, a guerra, que recorta a mata e reordena o sertão. Nas veredas da vida, encontramos produções de sentido semelhantes à metafísica da mistura das plantas.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> A expressão “metafísica da mistura” dá título ao livro já citado de Emanuele Coccia, de 2016.

## 2.1 A flor e o amor

Como os ameríndios que, nas palavras de Padre Antônio Vieira, comportam-se como plantas, as personagens do *Grande sertão* parecem estar imersas em semelhante metafísica.<sup>17</sup> A metafísica tupinambá, como observou Viveiros de Castro, caracteriza-se pelo movimento de metamorfose, pela inconstância e pelo constante devir outro (CASTRO, 2011). Movimento esse que pode ser percebido no modo como Rosa aproxima a fala da escrita, a narrativa da narração e nas perspectivas que constrói sobre um mesmo cenário em construção. Além do fundo de analogia a partir do qual metáforas podem ser construídas, as plantas evocam uma metafísica da mistura, que se afina à proposta geral da obra. No *Grande sertão*, o mundo natural é nomeado em sua diversidade sempre que Riobaldo está ao lado do Menino, encontro fortuito, determinante em sua travessia, que o inscreve no reino da necessidade; e de Reinaldo/Diadorim, como na passagem acima citada, da qual fazem parte, além das flores, borboletas e passarinhos. Sobre o encontro no de-Janeiro, Riobaldo conta:

Saiba o senhor, o de-Janeiro é de águas claras. E é rio cheio de bichos cágados. Se olhava a lado, se via um vivente desses – em cima de pedra, quentando sol, ou nadando descoberto, exato. Foi o menino quem me mostrou. E chamou minha atenção para o mato da beira, em pé, paredão, feito à régua regulado. – “As flores...” – ele prezou. No alto, eram muitas flores, subitamente vermelhas, de olho-de-boi e de outras trepadeiras, e as roxas, do mucunã, que

---

<sup>17</sup> Ao aproximar a estátua de mármore da estátua de murta, Vieira (1637 *apud* CASTRO, 2011, p. 183-184) observa que “a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas”. A inconstância das estátuas de murta, Vieira (1637 *apud* CASTRO, 2011, p. 184) vê nas nações do Brasil “que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram.” E após prescrever a constante manutenção desses inconstantes homens-plantas, conclui: “E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos” (VIEIRA, 1657 *apud* CASTRO, 2011, p. 184).

é um feijão bravo; porque se estava no mês de maio, digo – tempo de comprar arroz, quem não pôde plantar. Um pássaro cantou. Nhambu? E periquitos, bandos, passavam voando por cima de nós. Não me esqueci de nada, o senhor vê. Aquele menino, como eu ia poder deslembrar? Um papagaio vermelho: – “Arara for?” – ele me disse. E – quê-quê-quê? – o araçari perguntava. Ele, o menino, era dessemelhante, já disse, não dava minúcia de pessoa outra nenhuma. Comparável um suave de ser, mas asseado e forte – assim se fosse um cheiro bom sem cheiro nenhum sensível – o senhor represente (ROSA, 1994, v. 2, p. 139-140).

As flores, como o amor, “incham” e “empapam todas as folhagens”, dando assim origem ao movimento da vida. O araçari, como o crocodilo, um metafísico, perguntava – “quê-quê-quê?”. Posteriormente, ao desejar Diadorim, o amor de Riobaldo incha “de empapar todas as folhagens”: “Ouvido meu retorcia a voz dele. Que mesmo, no fim de tanta exaltação, meu amor inchou, de empapar todas as folhagens, e eu ambicionando de pegar em Diadorim, carregar Diadorim nos meus braços, beijar, as muitas demais vezes, sempre” (ROSA, 1994, v. 2, p. 47). É também ao lado de Diadorim que Riobaldo se sensibiliza aos odores da atmosfera circundante – “Cheiro de musguz das árvores” (ROSA, 1994, v. 2, p. 402) – e, em particular, ao das flores: “A ver, Diadorim, a gente ia indo, nós dois, a cavalo, o campo cheirava, dez metros de chão de flor” (ROSA, 1994, v. 2, p. 289). Mais adiante, o rastro floral deixado pelos passos de Diadorim é novamente evocado: “Diadorim, de meu amor – põe o pezinho em cera branca, que eu rastreio a flor de tuas passadas” (ROSA, 1994, v. 2, p. 620). Como reconhece Riobaldo, Diadorim é quem lhe ensina a apreciar as “belezas sem dono” (ROSA, 1994, v. 2, p. 29):

A da-Raizama, onde até os pássaros calculam o giro da lua – se diz – e canguçu mostra pisa em volta. Lua de com ela se cunhar dinheiro. Quando o senhor sonhar, sonhe com aquilo. Cheiro de campos com flores, forte, em abril: a cigarinha, roxa, e a nhiica e a escova, amarelinhas... Isto – no Saririnhém. Cigarras dão bando. Debaixo de um tamarindo sombroso... Eh, frio! Lá geia até em costas de boi, até nos telhados das casas. Ou no Meãoemeão – depois dali tem uma terra quase azul. Que não que o céu: esse é céu-azul vivo, igual um ovo de macuco. Ventos de não deixar se formar orvalho... Um punhado quente de vento, passante entre duas palmas de palmeira... Lembro, deslembro. Ou – o senhor vai – no sopo: de chuva-chuva. Vê um córrego com má passagem,

ou um rio em turvação. No Buriti-Mirim, Angical, Extrema-de-Santa-Maria... Senhor caça? Tem lá mais perdiz do que no Chapadão das Vertentes... Caçar anta no Cabeça-de-Negro ou no Buriti-Comprido – aquelas que comem um capim diferente e roem cascas de muitas outras árvores: a carne, de gostosa, diverseia. Por esses longes todos eu passei, com pessoa minha no meu lado, a gente se querendo bem. O senhor sabe? Já tentou sofrido o ar que é saudade? Diz-se que tem saudade de idéia e saudade de coração... (ROSA, 1994, v. 2, p. 29-30)

Emanuele Coccia (2016, p. 126, tradução minha) observa sobre a flor, esse ser sésil, que “conhecer o mundo coincide com uma variação de sua própria forma – uma metamorfose provocada pelo exterior”. Isso porque conhecer o mundo é ser transformado por ele. A reflexão de Coccia (2016) sobre as plantas e, em particular, sobre as flores, é interessante não apenas pelo modo como compreende a flor como o “elemento ativo da mistura”, mas também como reconhece em seu ser orgânico um “horizonte metaorgânico” (COCCIA, 2016, p. 130, tradução minha). Ao rememorar as origens da amizade com Reinaldo/Diadorim, Riobaldo narra: “Os dias que passamos ali foram diferentes do resto de minha vida. Em horas andávamos pelos matos, vendo o fim do sol nas palmas dos tantos coqueiros macaúbas, e caçando, cortando palmito e tirando mel da abelha-de-poucas-flores, que arma sua cera cor-de-rosa” (ROSA, 1994, v. 2, p. 202-203). A flor, pensada como “existência paradigmática da razão” é a “faculdade cósmica da variação das formas” (COCCIA, 2016, p. 136, tradução minha); formação paradoxalmente voltada à transformação. Se a racionalidade é uma questão de formas, “a forma é sempre o resultado da reviravolta de uma mistura que produz uma variação, uma transformação” (COCCIA, 2016, p. 137, tradução minha). Por isso as flores ilustram uma metafísica cujos fins, pontos de chegada ideais, ou “pontos fixos”, estão também em movimento.<sup>18</sup> Isso

---

<sup>18</sup> Utilizo aqui a expressão de Georg Simmel (1983, 1987), *Festigkeiten*. Para Simmel (1987, p. 12, tradução minha), que encontrou no pensamento de Goethe um fundamento importante, “as noções cardinais de verdade, de valor, de objetividade, etc., se revelaram [...] como fenômenos de ação recíproca, como os conteúdos de um relativismo que não mais significa a dissolução cética de todos os pontos fixos, mas bem ao contrário, sua manutenção por uma nova concepção de ponto fixo (*Festigkeiten*)” (cf. também DEROCHE-GURCEL, 1997, p. 22). É a manutenção deste “ponto de chegada ideal”, como reconhece Simmel (1983, p. 10, tradução minha), que distinguimos aqui como o ser do social.

não significa dizer que tais pontos equivalem a apresentações pontuais condicionantes. Tampouco significa dizer que significante e significado não se distinguem, mas que estamos sempre a buscar, como as flores, novos pontos fixos, novas ideias de fim. Portanto, a forma pontual da flor é o veículo da mistura. Logo, o tratamento rosiano da forma pode ser compreendido a partir do paradigma da flor, pois a flor é forma enquanto meio de transformação. A “razão-flor”, na expressão de Coccia (2016, p. 137, tradução minha),

não conduz o múltiplo da existência a um único eu, ela não reduz a diferença de opinião à unidade de um sujeito; ela multiplica e diferencia seus sujeitos, ela rende singulares e incomparáveis as experiências. A razão não é mais a realidade do idêntico, do imutável, do mesmo; ela é a força e a estrutura que obriga toda coisa a se misturar a seus semelhantes pelo viés do dessemelhante para transformar seu rosto: ela é a força que deixa ao mundo e aos reencontros ocasionais o cuidado de redesenhar do interior o rosto de seus componentes.

Portanto, é ao lado de Diadorim que Riobaldo, ao vivenciar o amor, contempla as flores:

E seguimos o corgo que tira da Lagoa Suçarana, e que recebe o do Jenipapo e a Vereda – do-Vitorino, e que verte no Rio Pandeiros – esse tem cachoeiras que cantam, e é d’água tão tinto, que papagaio voa por cima e gritam, sem acordo: – É verde! É azul! É verde! É verde!... E longe pedra velha remeleja, vi. Santas águas, de vizinhas. E era bonito, no correr do baixo campo, as flores do capitão-da-sala – todas vermelhas e alaranjadas, rebrilhando estremecidas, de reflexo. – “É o cavalheiro-da-sala...” – Diadorim falou, entusiasmado. Mas o Alaripe, perto de nós, sacudiu a cabeça. – “Em minha terra, o nome dessa” – ele disse “é dona-joana... Mas o leite dela é venenoso...” (ROSA, 1994, v. 2, p. 70).

Como observou Benedito Nunes (2013, p. 39), o amor no *Grande sertão* é “primitivo em Diadorim, sensual em Nhorinhá e espiritual em Otacília”. Porém, todos eles se aproximam da razão-flor – “Ah, a flor do amor tem muitos nomes” (ROSA, 1994, v. 2, p. 262). “[E]m Otacília eu sempre muito pensei”, reconhece Riobaldo, “tanto que eu via as baronesas amarasmeando no rio em vidro – jericó, e os lírios todos, os lírios-do-brejo – copos-de-leite, lágrimas-de-moça, são-josés” (ROSA, 1994,

v. 2, p. 437). De todo modo, o amor é um meio de restituição da unidade primeira, como sugere o neoplatonismo de Rosa, embora sua vivência seja sempre e necessariamente fragmentada, oculta ao entendimento humano. “Diadorim é minha neblina”, onde não é possível identificar com precisão a fronteira que distingue uma forma da outra (ROSA, 1994, v. 2, p. 27). Afinal o amor é, como sugere a metafísica das flores, movimento, forma em metamorfose. Daí ele ser acompanhado, no *Grande sertão*, pelas flores: “passamos um rio vadoso – rio de beira baixinha”, conta Riobaldo, “so buriti ali, os buritis calados. E a flor de caraíba urucuiã – roxo astrazado, um roxo que sobe no céu. Naquele trecho, também me lembro, Diadorim se virou para mim – com um ar quase de meninozinho, em suas miúdas feições. – ‘Riobaldo, eu estou feliz!...’ – ele me disse” (ROSA, 1994, v. 2, p. 434).

Ao relembrar os dias que passou ao lado de Reinaldo/Diadorim, Riobaldo narra:

Até hoje, não me arrependo retratando? Os dias que passamos ali foram diferentes do resto de minha vida. Em horas, andávamos pelos matos, vendo o fim do sol nas palmas dos tantos coqueiros macaúbas, e caçando, cortando palmito e tirando mel da abelha-de-poucas-flores, que arma sua cera cor-de-rosa. Tinha a quantidade de pássaros felizes, pousados nas croas e nas ilhas. E até peixe do rio se pescou. Nunca mais, até o derradeiro final, nunca mais eu vi o Reinaldo tão sereno, tão alegre. E foi ele mesmo, no cabo de três dias, quem me perguntou: – “Riobaldo, nós somos amigos, de destino fiel, amigos?” – “Reinaldo, pois eu morro e vivo sendo amigo seu!” – eu respondi. Os afetos. Doçura do olhar dele me transformou para os olhos de velhice da minha mãe. Então, eu vi as cores do mundo. Como no tempo em que tudo era falante, ai, sei. De manhã, o rio alto branco, de neblim; e o ouricuri retorce as palmas. Só um bom tocado de viola é que podia remir a vizez de tudo aquilo (ROSA, 1994, v. 2, p. 202-203).

“Metafísica” na obra rosiana não é uma filosofia, nem uma epistemologia. Talvez um ramo da literatura fantástica, como a concebiam os metafísicos de Tlön, segundo os quais, nas palavras de Jorge Luis Borges, “um sistema não é outra coisa além da subordinação de todos os aspectos do universo a qualquer um deles” (BORGES, 2007, p. 22). A metafísica é, se podemos arriscar uma definição, estar plenamente lançado em vida, ser plenamente humano, araçari ou crocodilo. O que

nos garante, além de uma forma, o desejo de transformá-la. Por isso é também o que nos aproxima de outras espécies, o que nos imerge e nos dissolve no oceano da vida.

## 2.2 A mata e a guerra

No *Grande sertão*, a guerra se dá entre a vegetação. Logo no início do livro, o narrador, ao ouvir os tiros que dão início à narração, indica a sua localização: “alvejei mira em árvores no quintal, no baixo do córrego” (ROSA, 1994, v. 2, p. 3). Diadorim ensina Riobaldo a ver o mundo, desperta-o para a natureza circundante, na qual passa a inscrever seu caminho. Por isso é quem também o coloca no rastro de Hermógenes: “Diadorim me pôs o rastro dele para sempre em todas essas quisquilhas da natureza. Sei como sei” (ROSA, 1994, v. 2, p. 33). Daí em diante, a narração de Riobaldo será pontuada por referências ao mundo natural, que orientam aquele que o escuta/lê:

Daí, se desceu mais, e, de repente, chegamos numa baixada toda avistada, felizinha de aprazível, com uma lagoa muito correta, rodeada de buritizal dos mais altos: buriti – verde que afina e esveste, belimbeleza. E tinha os restos de uma casa, que o tempo viera destruindo; e um bambual, por antigos plantado; e um ranchinho. Ali se chamava o Bambual do Boi. Lá a gente seria de pernoitar e arrumar os finais preparos. Eu estava de sentinela, afastado um quarto-de-légua, num alto retuso. Dali eu via aquele movimento: os homens, enxergados tamanhinho de meninos, numa alegria, feito nuvem de abelhas em flor de araquá, esse alvoroço, como tirando roupa e correndo para aproveitarem de se banhar no redondo azul da lagoa, de donde fugiam espantados todos os pássaros – as garças, os jaburus, os marrecos, e uns bandos de patos-pretos (ROSA, 1994, v. 2, p. 56-57).

As referências mobilizadas na fala de Riobaldo não residem num imaginado “mundo natural”, mas participam, com os jagunços e com as demais naturezas, de uma mesma sobrenatureza.<sup>19</sup> É o que sugere a narrativa do *Grande sertão*, que intercala o movimento dos homens, das plantas e dos animais (nós, a mangaba, o tatu, o capim, o gavião, a lagoa), como pode ser percebido na seguinte passagem:

---

<sup>19</sup> Sobre o conceito de *sobrenatureza* cf. nota 10.

Em o que afundamos num cerrado de mangabal, indo sem volência, até perto de hora do almoço. Mas o terreno aumentava de soltado. E as árvores iam se abaixando menorzinhas, arregaçavam saia no chão. De vir lá, só algum tatu, por mel e mangaba. Depois, se acabavam as mangabaranas e mangabeirinhas. Ali onde o campo largueia. Os urubus em vasto espaceavam. Se acabou o capinzal de capim-redondo e paspalho, e paus espinhosos, que mesmo as moitas daquele de prateados feixes, capins assins. Acabava o grameal, naquelas paragens pardas. Aquilo, vindo aos poucos, dava um peso extrato, o mundo se envelhecendo, no descampante. Acabou o sapé brabo do chapadão. A gente olhava para trás. Daí, o sol não deixava olhar rumo nenhum. Vi a luz, castigo. Um gavião-andorim: foi o fim de pássaro que a gente divulgou. Achante, pois, se estava naquela coisa – taperão de tudo, fofo ocado, arreverso. Era uma terra diferente, louca, e lagoa de areia. Onde é que seria o sobejo dela, confinante? O sol vertia no chão, com sal, esfaiscava. De longe vez, capins mortos; e uns tufos de seca planta – feito cabeleira sem cabeça. As-exalastrava a distância, adiante, um amarelo vapor. E fogo começou a entrar, com o ar, nos pobres peitos da gente (ROSA, 1994, v. 2, p. 59-60)

Com os demais viventes partilhamos o sopro da vida. Por isso, nessa atmosfera partilhada, a mistura é condição para a sobrevivência. É ela também que nos projeta em direção a um futuro, como demonstram as misturas ocorridas durante a guerra no sertão. Na guerra, “[u]m homem se arraiga em terra, no capim, no chão, e vai, vai – sendo serepente – de gato-em-caça” (ROSA, 1994, v. 2, p. 284). “Isto que digo, sei de cor”, confirma Riobaldo, “brigar no espinho da caatinga pobre, onde o cãca canta” (ROSA, 1994, v. 2, p. 428). A guerra no sertão não proporciona apenas o encontro dos indivíduos envolvidos, ela proporciona ainda a dissolução da individualidade, assim instigando a metamorfose – “a guerra era o constante mexer do sertão” (ROSA, 1994, v. 2, p. 510). Por isso, durante a guerra sertaneja, sujeitos aparecem do capim (ROSA, 1994, v. 2, p. 507), e plantas e homens se misturam: “Cobrimos o corpo com palmas de buriti novo, cortadas molhadas” (ROSA, 1994, v. 2, p. 105). O capinzal é um refúgio, uma proteção eficaz contra as balas: “A mais, o inimigo não tinha o recurso de se apostar – por tanto que perdiam os cavalos. Advindo que o baixadão dali não dava esconderijos de mato para tocaia à jagunça. E os poucos foram os que pegar as distantes brenhas conseguiram, ou o cheio do capinzal, aonde não íamos desentocar ninguém” (ROSA, 1994, v. 2, p. 798-799).

Ainda, quando há confronto e as balas são disparadas, elas atingem homens e plantas indistintamente: “Todo buriti levou bala” (ROSA, 1994, v. 2, p. 798). Homens se misturam ao capim – “Respiramos tempo, naqueles transitórios. De recheio, coçando as caras no capim em pontas, que dava vontade de se espirrar” (ROSA, 1994, v. 2, p. 790) – e buritis se desfazem para dar origem a novas formas – “Cafua de buriti, que estremeceu, como que se entortando de lugar, arreganhada em partes. A gente atirando, atirando, com pouco ela ia desaparecer, desmanchada” (ROSA, 1994, v. 2, p. 799). A guerra é, como o amor, simultaneamente dissolução e produção de sentido. Em outra passagem, Riobaldo narra a guerra envolvida pela vegetação sertaneja:

No não longe, rumo a rumo, divulguei o Montesclarensense. Eu ainda mudei distância de uns passos: aproveitei tapação duma árvore de boa grossura – um araçáde-pomba, fechado. De sovigia, o Hermógenes não me largava. Doesse na gente, mesmo aquele principiozinho de madrugada. Apertava a necessidade. Por que não se avançava de uma vez, para tudo, vir às brabas? Ah, não se podia. Só logo no primeiro entremear com os bebelos, nós quatro havíamos de restar mortos, cosidos nas parnaibas. E, dos companheiros, outros, não se sabia. Sendo somente que o acampamento dos bebelos devia de estar a uma hora dessas cercado exato, em boa distância, à roda toda. Tudo era paciência. Vinha um ventozinho, folheando. Tantos homens amoitados, que só espiavam: na obrigação – refleti. Até achei bonito, agora (ROSA, 1994, v. 2, p. 290).

A vingança, que anima a guerra, retrata o desejo pelo outro que caracteriza a metafísica da mistura. A guerra parte e reparte. A guerra recorta o sertão: “Daí, o da guerra, exato, muito singelo: repartir a gente em três drongos, que íamos descer a serra em diversas bocainas diferentes” (ROSA, 1994, v. 2, p. 789). Portanto, toda guerra ressignifica o mundo, estabelecendo novos fins e produzindo novos sentidos. “Assim apreciei a gente”, relembra Riobaldo, “– às mansas e às bravas – a minha jagunçada. Agora eles estavam arrumando o mundo de outra maneira” (ROSA, 1994, v. 2, p. 823). A partir da mistura proporcionada pela guerra o mundo encontra uma nova ordem, transforma-se. Assim, a ordenação prévia das formas é desfeita e novas formas são inventadas:

Suspensão – ouviu? – escapei, à de banda, com meu bom cavalo, repuxei as rédeas. Só assim permaneci, eu estava debaixo duma árvore muito galhosa; canjoão? Que pensei. E rompeu tiro, romperam, na polvorada. Até o capim dava assovio. E, por tudo se desejar de ver, tantamente demorava e ficava custoso, para em alguma justa coisa se afirmar os olhos. O que era feito grande mesa posta, cujos luxos motivos, por dizer, alguém puxa a toalha e, vai, derruba... Quem era que ia poder botar naquilo uma ordem, para um fim com vitória? (ROSA, 1994, v. 2, p. 794).

### 3 À guisa de conclusão: a natureza da forma

Filho de Florduardo, nascido em Cordisburgo, Rosa é um inventor da linguagem. Porém, sua fortuna crítica buscou no trabalho notável sobre a linguagem que realiza, em sua característica invenção, uma forma, até que o próprio conceito de forma viesse a ser questionado em seu trabalho, como fizeram João Adolfo Hansen (2000) e, mais recentemente, Clara Rowland (2011). Como Rowland (2011, p. 10; 12; 19) defende, não se trata de identificar, na ficção rosiana, o modo como atribui “forma ao mundo”, mas, ao contrário, como resiste a certa ideia de forma, assim propondo uma “forma do meio”, que se caracteriza por uma “resistência à forma” e por uma abertura à plasticidade adequada, para lembrarmos os termos de Weber (2004), a uma racionalidade de adaptação ao mundo. Como Weber observa na conhecida preleção de 1919, *A ciência como vocação*, nosso destino e finalidade é ser ultrapassado (WEBER, 1993, p. 12). É dar origem a novas formas que, por sua vez, serão também ultrapassadas e transformadas. Desse modo, colocando a forma como problema filosófico, pode-se questionar a estrutura da representação e, revendo-a, conceder-lhe mobilidade e plasticidade.

A ideia de que a vida é movimento, que as formas estão em constante processo de constituição e de dissolução, sugere uma razão plástica, segundo a qual todo conhecer é metamórfico. Logo, a apreensão momentânea das formas é um movimento mútuo – que envolve uma ou mais formações – de atribuição de sentido. Em um texto de 1817, “Sobre morfologia” (*Zur Morphologie*), Goethe (1993, p. 68-69) reconhece que em todas as formas, “em particular [n]as orgânicas, descobrimos que não existe nenhuma coisa subsistente, nenhuma coisa parada, nenhuma coisa acabada, antes que tudo oscila num movimento incessante”.

Por isso aprova o uso da palavra *formação* (*Bildung*), “para designar tanto o que é produzido como o que está em vias de o ser” (GOETHE, 1993, p. 69), em detrimento da palavra *forma* (*Gestalt*), que exige que uma coisa “seja identificada, fechada e fixada no seu caráter” (1993, p. 68).<sup>20</sup> Trata-se paradoxalmente de uma recepção que é interpretação (MOLDER, 1995, p. 74). Dessa perspectiva, a metamorfose é uma lei aberta às próprias variações. Por isso a doutrina da forma é a doutrina da transformação e a doutrina da metamorfose é a chave de todos os sinais da natureza. Logo, a natureza, fundamento da teoria da poesia goethiana, é menos um paradigma a partir do qual se constrói uma sólida metafísica, do que o domínio da metamorfose. As reflexões sobre a metamorfose estão presentes em todo o pensamento de Goethe, como bem observou Paul Valéry no “Discurso em honra de Goethe” (*Discours en l'honneur de Goethe*): “quer no poeta, quer na planta, trata-se sempre do mesmo processo natural: todos os seres têm uma aptidão para viver, quer dizer, para permanecer o que são, possuindo mais do que uma maneira de ser o que são” (VALÉRY, 1957, p. 538). O “duplo olhar” de Rosa, de naturalista e de poeta, como observa Nunes (2013), está voltado ao modo de ser dos

---

<sup>20</sup> “Portanto”, conclui Goethe (1993, p. 69), “se quisermos introduzir uma morfologia, não devemos falar de forma; se, pelo contrário, usarmos a palavra, então temos de tomá-la em qualquer dos casos apenas como ideia, como conceito ou uma coisa que foi identificada na experiência unicamente por um instante. O que está formado transforma-se de novo imediatamente e nós temos, se quisermos de algum modo chegar às intuições [*Anschauungen*] vivas da natureza, de nos mantermos tão móveis e plásticos como o exemplo que ela nos propõe”. O pensamento morfológico de Goethe (1993) revaloriza o sensível, o conhecimento empírico, nos processos de compreensão formativa (*Bildung*): “cada novo objeto, bem contemplado, abre um novo órgão dentro de nós” (GOETHE, 1993, p. 67). Cada novo objeto bem contemplado faz com que floresçamos. Contudo, Goethe jamais deixa de buscar uma planta originária (*Urpflanze*), uma ideia que, muito mais do que estabelecer uma gênese, é atualizada em cada nova forma, em cada nova origem. Além de uma “ideia”, como notou Schiller sobre a “planta” de Goethe, enfatizando o kantismo do qual o amigo mantivera-se contrariamente próximo, a protoplanta é o que faz mover. Sobre o encontro com Schiller, Goethe (1993, p. 73) escreve: “Chegamos à sua casa, a conversa levou-me a entrar; foi então que expus a metamorfose das plantas com vivacidade e com alguns traços de pena expressivos fiz nascer sob os seus olhos uma planta simbólica. Ele escutava e olhava para tudo com um grande interesse e com uma marcada faculdade de apreensão; mas quando acabei, abanou a cabeça e disse: ‘Isto não é nenhuma experiência, isto é uma ideia’.”

bichos e das plantas e não se contenta com a pura descrição: “Não há árvore que seja tão só um ente botânico nem animal que seja tão só um ente zoológico. Como naturalista descreve-o e como poeta lhe penetra o modo de ser” (NUNES, 2013, p. 280).

Como argumenta Rowland (2011, p. 18), a ficção rosiana “encena uma resistência da forma em torno de um centro que se furta à representação”. Por isso

[...] o texto cruza a definição de uma aprendizagem poética e do fazer do próprio texto com um questionamento da experiência literária e dos seus efeitos a partir de uma multiplicação de formas que delimitam, enquanto ponto de atração, a ideia de poesia como núcleo ao mesmo tempo vital e irrepresentável (ROWLAND, 2011, p. 18).

Logo, a metáfora de invenção é o seu mais caro tropo. Por aproximar códigos sógnicos distintos, ela alcança o limite da linguagem, ampliando-o, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, o identifica. No *Grande sertão*, sons têm cheiros e cheiros têm formas: “o canto da fogo-apagou tem um cheiro de folhas de assa-peixe” (ROSA, 1994, v. 2, p. 260) e “[o] cheiro dum araçá branco” forma “bolas” (ROSA, 1994, v. 2, p. 286). O vento é verde e o silêncio pode ser acolhido:

Me deu saudade de algum buritizal, na ida duma vereda em capim tem-te que verde, termo da chapada. Saudades, dessas que respondem ao vento; saudade dos Gerais. O senhor vê: o remô do vento nas palmas dos buritis todos, quando é ameaço de tempestade. Alguém esquece isso? O vento é verde. Aí, no intervalo, o senhor pega o silêncio põe no colo (ROSA, 1994, v. 2, p. 407).

A sinestesia é característica dessa forma de locução sensível que não nos eleva, mas, ao contrário, nos propicia uma existência mais rente ao chão. Rende-nos capaz de partilhar signos com outras espécies, de estabelecer redes semióticas que ultrapassam uma única racionalidade, ou metafísica. Desse modo, a poesia nos possibilita ir além de nossas imaginadas individualidades e de nossos supostos limites, assim nos diluindo no oceano da vida, onde as descontinuidades e hierarquias entre os viventes são temporariamente inventadas para serem, em seguida, transformadas, assim dando origem a novas formas de vida.

## Referências

- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. *Obras completas*. Porto: Assírio & Alvim, 2015. p. 173.
- BORGES, Jorge Luis. Tlön, Uqbar, Orbis Tertius. In: \_\_\_\_\_. *Ficcões*. Tradução de Davi Arrigucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 13-33.
- CARNEVALI, Barbara. *Aisthesis* et estime sociale: Simmel et la dimension esthétique de la reconnaissance. *Terrains / Théories*, Nanterre Cedex, n. 4, 19 ago. 2016. Disponível em: <<http://teth.revues.org/686>>. Acesso em: 20 fev. 2018.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 183-264.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Cannibal Metaphysics*. Tradução de Peter Skafish. Minneapolis: Univocal, 2014.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *From the Enemy's Point of View*. Tradução de Catherine Howard. Chicago: University Press, 1992.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Metaphysics as Mythophysics: Or, Why I Have Always Been an Anthropologist. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London, New York: Rowman & Littlefield, 2017. p. 249-274.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- COCCIA, Emanuele. *La Vie des plantes: une métaphysique du mélange*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2016.
- DEROCHE-GURCEL, Lilyane. *Simmel et la Modernité*. Paris: PUF, 1997.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DESCOLA, Philippe. Varieties of Ontological Pluralism. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London, New York: Rowman & Littlefield, 2017. p. 27-39.

DURKHEIM, Emile. *A ciência social e a ação*. Amadora: Bertrand, 1970.

GEHLEN, Arnold. Pour une systématique de l'anthropologie (1942). In: \_\_\_\_\_. *Essais d'anthropologie philosophique*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme, 2009. p. 1-54.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *A metamorfose das plantas*. Tradução, introdução, notas e apêndices de Maria Filomena Molder. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: J. Vrin, 2003.

HANSEN, João Adolfo. *O o: a ficção da literatura em Grande sertão: veredas*. São Paulo: Hedra, 2000.

KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2013. Doi: <https://doi.org/10.1525/california/9780520276109.001.0001>

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: PUF, 1963.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MOLDER, Maria Filomena. *O pensamento morfológico de Goethe*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

NUNES, Benedito. A matéria vertente. In: \_\_\_\_\_. *A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa*. Organização de Victor Sales Pinheiro. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013. p. 169-195.

NUNES, Benedito. O amor na obra de Guimarães Rosa. In: \_\_\_\_\_. *A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa*. Organização de Victor Sales Pinheiro. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013. p. 37-77.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ROSA, João Guimarães. Cara-de-Bronze. In: \_\_\_\_\_. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009a, v. 1, p. 491-538.

ROSA, João Guimarães. Diálogo com Guimarães Rosa. In: \_\_\_\_\_. *Ficção completa*. Entrevista concedida a Günther Lorenz. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009b, v. 1, p. xxxi-lxv.

ROSA, João Guimarães. Grande sertão: veredas. In: \_\_\_\_\_. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, v. 2, p. 3-875. Disponível em: <<http://stoa.usp.br/carloshgn/files/-1/20292/GrandeSertoVeredasGuimaraesRosa.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2018.

ROSA, João Guimarães. *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

ROWLAND, Clara. *A forma do meio: livro e narração na obra de João Guimarães Rosa*. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Edusp, 2011.

SALMON, Gildas. On Ontological Delegation: The Birth of Neoclassical Anthropology. In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter (Ed.). *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*. London, New York: Rowman & Littlefield, 2017, p. 41-60.

SIMMEL, Georg. *Philosophie de l'argent*. Tradução de Sabine Cornille e Philippe Ivernel. Paris: PUF, 1987.

SIMMEL, Georg. *Philosophische Kultur*. Berlim: K. Wagenbach, 1983.

SIMMEL, Georg. *Sociologie: études sur les formes de la socialisation*. Paris: PUF, 1999.

VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VALÉRY, Paul. Discours en l'honneur de Goethe. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres*. Paris: Pléiade, 1957. v. 1: p. 531-553.

VICO, Giambattista. *A ciência nova*. Tradução de Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: \_\_\_\_\_. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. Unicamp, 1993. v. 2.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José M. M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Recebido em: 29 de abril de 2018.

Aprovado em: 13 de junho de 2018.