

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Renata Frederico Silva Araujo

**O BEM E O MAL NA ENCRUZILHADA DO SERTÃO: O DOBRAR-SE E
DESDOBRAR-SE DA UNIDADE EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS***

Juiz de Fora

2016

Renata Frederico Silva Araujo

O bem e o mal na encruzilhada do sertão: o dobrar-se e desdobrar-se da unidade em
Grande sertão: veredas

Tese apresentada ao Programa de Pós graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross

Juiz de Fora
2016

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Araujo, Renata Frederico Silva.

O bem e o mal na encruzilhada do sertão: o dobrar-se e desdobrar-se da unidade em Grande sertão: veredas / Renata Frederico Silva Araujo. -- 2014.

228 p.

Orientador: Eduardo Gross

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. Bem. 2. Mal. 3. Unidade. 4. Guimarães Rosa. 5. Grande sertão: veredas. I. Gross, Eduardo, orient. II. Título.

Renata Frederico Silva Araújo

**O bem e o mal na encruzilhada do sertão: o dobrar-se e desdobrar-se da unidade
em Grande sertão: veredas**

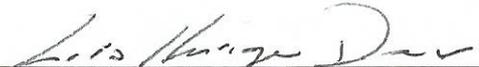
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião.

Aprovada em 17 de julho de 2014.

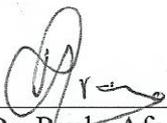
BANCA EXAMINADORA



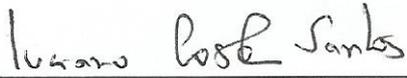
Prof. Dr. Eduardo Gross (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



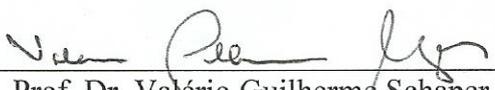
Prof. Dr. Luís Henrique Dreher
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Luciano Costa Santos
Universidade do Estado da Bahia



Prof. Dr. Valério Guilherme Schäper
Escola Superior de Teologia

À memória de minha mãe, Maria da
Conceição, com saudade!

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Deus e à minha família pelo apoio às minhas escolhas profissionais. Em especial, gratidão à minha mãe, Maria da Conceição, que se fez constante presença carinhosa e acolhedora. Aos amigos queridos que estiveram juntos recheando este caminho de outros aprendizados e a todos aqueles que de alguma forma contribuíram para a realização deste trabalho. Em especial, agradeço à minha querida amiga Paula Alves, pela forte e sensível presença nos caminhos do pensar. Agradeço à querida professora Glória Ribeiro que me iniciou nas veredas de Rosa e que foi presença sempre incentivadora. Agradeço de maneira muito especial ao meu orientador Eduardo Gross pelas orientações sempre tão lúcidas, por sua postura sempre tão humana neste exercício do educar e pela compreensão das minhas limitações. Agradeço aos professores do PPCIR pelas oportunidades de aprendizado e ao secretário Antonio Celestino por sua sempre presteza e profissionalismo. Agradeço à Fapemig pelo apoio financeiro.

“A vida é ingrata no macio de si; mas transtroz a esperança mesmo do meio do fel do desespero. Ao que, este mundo é muito misturado.” (G. ROSA)

RESUMO

A tese intitulada “O bem e o mal na encruzilhada do sertão: o dobrar-se e desdobrar-se da unidade em *Grande sertão: veredas*” tem como objetivo refletir sobre os diversos modos pelos quais o bem e o mal se manifestam na referida obra de Guimarães Rosa (1908-1967). Como ponto de partida para a interpretação do tema em Rosa, partimos de algumas considerações elaboradas por Schelling (1775-1854), tentando encontrar afinidades e particularidades no romance em relação a este filósofo. Estórias, personagens e os significativos episódios do pacto com o diabo e do duelo final no Tamanduá Tão demandam atenção especial na reflexão sobre a problemática do bem e do mal na obra de Rosa. Através deste diálogo com Schelling percebemos que a obra de Rosa nos permitiu identificar vários desdobramentos do bem e do mal. Contudo, notamos também que tais desdobramentos resguardam uma unidade essencial originária entre o bem e o mal da qual são devedores.

Palavras-chave: Bem. Mal. Unidade. Guimarães Rosa.

ABSTRACT

The thesis entitled "Good and evil at the crossroads of the hinterland: the fold and unfold of the unit in *Grande sertão: veredas*" aims to reflect on the various ways in which good and evil are manifested in that work of Guimarães Rosa (1908-1967). As a starting point for interpreting the theme in Rosa, we begin with some considerations elaborated by Schelling (1775-1854), trying to find common characteristics in the novel in relation to this philosopher. Stories, characters and significant episodes of the pact with the devil and the final duel in "Tamanduá Tão " require special attention in reflection on issues of good and evil in the work of Rosa. Through this dialogue with Schelling we realized that the work of Rosa allowed us to identify several consequences of good and evil. However, we also note that such consequences maintain an essential unity between good and evil, to which they are indebted.

Keywords: Good. Evil. Unit. Guimarães Rosa.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. CAPÍTULO 1 – GUIMARÃES ROSA E SCHELLING: DUAS ABORDAGENS SOBRE O PROBLEMA DO BEM E DO MAL	18
2.1 Introdução	18
2.2 Guimarães Rosa e a religiosidade de sua obra	18
2.2.1 Aspectos religiosos da obra de Guimarães Rosa – um percurso geral	18
2.2.2 Aspectos religiosos do <i>Grande sertão: veredas</i> – outro percurso geral	22
2.2.2.1. Especulações filosófico-teológicas, religiões e crenças populares	22
2.2.2.2. Primeiras estórias: o problema do bem e o do mal	24
2.2.2.3. Cumpadre Quelemém e o interlocutor	25
2.2.3 Problematização da pesquisa	26
2.3. O mal: um desafio à filosofia e à teologia	28
2.4. Contextualização geral da obra de Schelling	33
2.4.1. Retificação dos conceitos essenciais – introdução à investigação	35
2.4.2. Schelling e a verdadeira filosofia da natureza: pressupostos para a questão do mal	38
2.4.2.1. Recuperando a positividade do mal	40
2.4.3. Estágios para a atualização do mal	44
2.4.4. Liberdade e ação - a efetividade do mal	46
2.4.5. A manifestação do mal no homem e a escolha pelo bem	48
2.4.6. Sem luta não há vida	50
2.4.7. O Amor enquanto não fundo-originário e como unidade universal	51
2.5. Conclusão do Capítulo	52
3. CAPÍTULO 2 – O MAL: A PERGUNTA PELA SUA ORIGEM E SEUS DESDOBRAMENTOS	57
3.1. Introdução	57
3.2. Primeira sequência: Qual o princípio ordenador do universo?	58
3.2.1. Os onze causos que abrem a primeira sequência de <i>Grande sertão: veredas</i>	58
3.2.1.2. O bem e o mal	65
3.2.2. Deus e o diabo	68
3.2.3. O porto do De-Janeiro – primeira experiência da ambiguidade	74
3.2.4. Primeira travessia do Liso do Sussuarão – a dimensão árida e infernal da vida ...	77
3.3. Segunda sequência: a experiência da ambiguidade e da complementaridade dos opostos	80
3.3.1. Padrinho Selorico Mendes: ambiguidade e precariedade	80
3.3.2. Zé Bebelo: progressismo e racionalismo – a outra experiência da ambiguidade	83
3.3.3. Riobaldo e Diadorim – oposição e ambiguidade	86
3.3.4. Joca Ramiro e Hermógenes: a mistura inextricável dos opostos	89
3.4. Conclusão do capítulo	93
4. CAPÍTULO 3 – O PACTO RIOBALDIANO	97
4.1. Introdução	97
4.2. Terceira sequência: a indissociabilidade do bem e do mal	97
4.2.1. Joca Ramiro e Hermógenes – retomando pontos principais	97
4.2.2. Riobaldo e Hermógenes – pontando opostos	99
4.2.3. Maria Mutema e a ambiguidade da palavra	102

4.2.4. Zé Bebelo e Joca Ramiro – dinamizando os polos.....	105
4.3. Quarta sequência: mediação, retomada e projeção.....	112
4.4. Quinta sequência: O pacto riobaldiano.....	114
4.4.1. A chefia de Zé Bebelo – perdição e salvação.....	114
4.4.2. O diabo: etimologia e contextualização	117
4.4.3. – Veredas-Mortas: a experiência da integração das forças complementares	122
4.5. Conclusão do capítulo	130
5. CAPÍTULO 4 – O BEM E O MAL NA ENCRUZILHADA DO SERTÃO	133
5.1. Introdução.....	133
5.2. Sexta sequência: a chefia de Urutu Branco	134
5.2.2. Impetuosidade e contestação – a guerra sob chefia de Riobaldo	134
5.2.3. Limite e medida – o encontro com seo Ornelas	137
5.2.4. As reverberações do encontro com seo Ornelas.....	140
5.2.5. A segunda travessia do Liso do Sussuarão – equivalência de forças	146
5.3. Sétima sequência: a batalha no Tamanduá-Tão	150
5.3.1. Ambiguidade e errância – prelúdio ao grande combate final.....	150
5.3.2. Duelo final: o resplandecer da unidade	152
5.4. Conclusão do capítulo	158
6. CAPÍTULO 5 – A POSITIVIDADE DO MAL: RETOMANDO GUIMARÃES ROSA E SCHELLING.....	160
6.1. Introdução.....	160
6.2 O bem e o mal.....	161
6.3. Da relação entre Deus e o diabo	164
6.4. A experiência da ambiguidade	169
6.4.1. O porto do De-Janeiro – primeira experiência da ambiguidade.....	169
6.4.2. Primeira travessia do Liso do Sussuarão – a dimensão árida e infernal da vida..	170
6.4.3. Oposição e complementariedade	171
6.4.4. Riobaldo e Hermógenes – ponteando opostos.....	175
6.4.5. Maria Mutema e a ambiguidade da palavra.....	176
6.4.6. Zé Bebelo e Joca Ramiro – dinamizando os polos.....	177
6.4.7. A chefia de Zé Bebelo – perdição e salvação	179
6.5. O pacto riobaldiano	182
6.6. O bem e o mal na encruzilhada do sertão	186
6.6.1. Limite e medida – o encontro com seo Ornelas	187
6.6.2. A segunda travessia do Liso do Sussuarão – equivalência de forças	190
6.6.3. Ambiguidade e errância – prelúdio ao grande combate final.....	191
6.7. Duelo final: o resplandecer da unidade	193
7. CONCLUSÃO.....	197
BIBLIOGRAFIA	202

1. INTRODUÇÃO

A tese intitulada “O bem e o mal na encruzilhada do sertão: o dobrar-se e desdobrar-se da unidade em *Grande sertão: veredas*” tem como objetivo refletir sobre a problemática do bem e do mal na referida obra do escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967). Vamos também evidenciar algumas das nuances da abordagem desta problemática através dos diversos modos pelos quais o bem e o mal se manifestam. Isto nos levará a tratar, ainda, a questão da relação do homem com Deus e o diabo. O referencial teórico com o qual vamos dialogar na interpretação do tema em Rosa é o pensamento de Schelling (1775-1854), a partir de algumas considerações elaboradas por ele na obra *Investigações Filosóficas sobre a essência da liberdade humana* (1809), tentando encontrar afinidades e particularidades no romance em relação a este filósofo.

Uma primeira aproximação da obra *Grande sertão: veredas*, publicada em 1956, nos permite identificar um cenário bem específico onde ela está ambientada: o sertão mineiro, baiano e goiano. Isso fez com que sua obra fosse classificada, em um primeiro momento, como regionalista. Até mesmo porque ainda predominava no seu tempo a literatura regionalista. Mas vemos que este mesmo cenário, em uma aproximação maior, ganha matizes de ordem lendária ou até mesmo mítica. Haja vista que seus contornos e suas características parecem acenar para realidade fictícias e também servem de palco para encenar feitos heroicos e invocar forças extraordinárias.

Este movimento de aproximação maior da obra de Rosa também é necessário no que diz respeito ao estilo de sua escrita. Sabemos que o romance é popularmente conhecido como de difícil leitura e compreensão. A presença de neologismos, a utilização de recursos de sonoridade e substantivação, entre tantos outros, à primeira vista, causam estranhamento. E para um leitor leigo pode soar como despropositado e até mesmo como pura verbosidade. Mas uma aproximação maior permite identificar ali uma tentativa de recuperar e fazer brotar novamente a vida na própria linguagem. Um compromisso que o escritor tinha para com a língua e para com o seu ofício de escritor. Por este motivo que Rosa, em carta ao tradutor de sua obra para o alemão, atenta para a necessidade de que se medite sobre cada dizer ali impresso:

Em geral, quase toda frase minha tem de ser meditada. Quase todas, mesmo as aparentemente curtas, simplórias, comezinhas, trazem em si algo de *meditação* ou de *aventura*. Às vezes, juntas, as duas coisas: *aventura* e *meditação*. Uma pequena dialética religiosa, uma utilização, às vezes, do paradoxo; mas sempre na mesma linha constante, que, felizmente, o Amigo já conhece, pois; mais felizmente ainda, somos um pouco parentes, nos planos, que sempre se

interseccionam, da poesia e da metafísica (MEYER-CLASON, 2003, p. 237-238).

Poesia e metafísica interseccionadas dão o tom aos principais motes que perfazem a sua literatura: o compromisso com a linguagem e a problematização de questões metafísicas. Questões estas que, por sua vez, instauram a universalidade de sua obra, já que em primeiro plano vemos a religiosidade, o mal, Deus e o diabo, a vida e o próprio ser humano como os principais fios que tecem a trama desta estória narrada por Riobaldo.

A produção literária de Rosa, dentro da história da literatura, não se rende às classificações da crítica literária, embora se veja alguma associação às características presentes no *romance aberto* e no *romance de formação*. A ruptura de sua produção literária se dá tanto pela estética criada quanto pelo seu estilo de escrita – traços tão particulares e próprios que não permitem associação a nenhuma outra literatura. Contudo, na história da literatura ele está inserido na Geração de 45, conforme esclarece Alfredo Bosi:

(...) poderíamos distribuir o romance brasileiro moderno, de 30 para cá, em, pelo menos, quatro tendências, segundo o grau crescente de tensão entre o “herói” e o seu mundo. (...) d) romances de tensão transfigurada. O herói procura ultrapassar o conflito que o constitui existencialmente pela transmutação mítica ou metafísica da realidade. Exemplos, as experiências radicais de Guimarães Rosa e Clarice Lispector. O conflito, assim “resolvido”, força os limites do gênero romance e toca a poesia e a tragédia (BOSI, 1988, p. 441-442).

Além disso, a Geração de 45 é marcada por uma literatura de cunho mais intimista, introspectiva e com traços psicológicos, além de uma preocupação com a linguagem.

A obra de Rosa abre um campo de reflexões sobre questões de ordem existencial e metafísica, afinal, o elemento metafísico-religioso¹ é considerado por Rosa a nervura mesma que percorre todo o percurso de sua obra. O escritor, inclusive, admite seu genuíno interesse pela questão metafísica-religiosa, e que afirma que este interesse tenta “dialogar” com a dimensão transcendente da realidade:

Desconfio que sou um individualista feroz, mas disciplinadíssimo. Com aversão ao histórico, ao político, ao sociológico. Acho que a vida neste planeta é caos, queda, desordem essencial, irremediável aqui, tudo fora de foco. Sou só RELIGIÃO – mas impossível de qualquer associação ou organização religiosa: tudo é o quente diálogo (tentativa de) com o ∞. O mais você deduz (MONTEIRO apud ROSA, 2006, s/p.).

A religiosidade que Rosa proclama não é, então, a experiência religiosa sob a égide do dogma ou da institucionalização da religião. Isso porque através de sua obra se observa tanto

¹ No primeiro capítulo onde falamos dos pressupostos gerais da literatura e do processo de criação de Rosa iremos trabalhar mais detidamente o significado deste elemento metafísico-religioso.

uma tentativa de colocar em xeque muitas das coisas que se apregoam dentro das religiões a respeito de garantias e promessas divinas quanto a de colocar em questão os limites dos discursos acerca de Deus.

A contribuição de uma reflexão filosófica sobre o bem e o mal a partir da obra *Grande sertão: veredas* no âmbito da pesquisa em Filosofia da Religião se deve, em primeiro lugar, ao próprio tema escolhido para interpretação. Haja vista que o desafio de compreender, justificar e explicar a existência do mal (questões estas tratadas na referida obra de Rosa e que nos permitem pensar) é também se colocar em diálogo com o próprio desafio da teodiceia. Através da linguagem literária de Rosa nos será possível abrir algumas fendas para se compreender esta problemática do bem e do mal. A viabilidade desta reflexão por um lado, se deve ao fato de a obra de Rosa nos permitir reflexões acerca desta questão e também porque Rosa atribui maior valor e importância para o elemento metafísico-religioso de sua obra. Nos estudos de filosofia e também nos de teologia também já se faz recorrente a interlocução com a literatura. Na interlocução entre literatura e teologia, especificamente, Astor faz uma importante referência ao interesse de Rosa pela teologia de Romano Guardini:

É curioso que um grande nome de referência nos estudos de literatura sob perspectiva teológica seja o teólogo mais detidamente estudado por Rosa, ainda que por outros interesses temáticos. (...) Além das centenas de anotações de leitura sobre o tema central do trabalho de Guardini, também o interesse inter-religioso de Rosa vem confirmar-se: há sublinhas, por exemplo, nos momentos em que o teólogo se refere a Buda (MORI; SANTOS; CALDAS (Org.), 2011, p. 18).

Além disso, a viabilidade desta reflexão também se justifica porque a linguagem literária tem uma importante contribuição para as reflexões sobre os problemas não só da teologia, mas também os da filosofia da religião. E nesse sentido é importante mencionar a própria contribuição da preocupação com a linguagem para a reflexão sobre questões próprias à filosofia da religião e à teologia. Inclusive uma preocupação particularmente própria aos escritores da Geração de 45 da literatura brasileira, onde se tem uma “(...) consciência dos limites do dizer e a constante problematização da linguagem” (MORI; SANTOS; CALDAS (Org.), 2011, p. 15) que também se trata de uma preocupação, como diz Astor, própria dos autores do século XX. Outras afinidades entre a dicção literária e a teológica citadas por Astor nos permitem identificar afinidades existentes também entre a dicção literária e a filosófica:

Para se dar expressão à “silenciosa insondabilidade” de Deus (Rahner) (...), não existe outro instrumento para a teologia senão a linguagem. E esse desafio, a teologia o tem em comum com a literatura moderna: utilizar a linguagem para conferir dicção à impossibilidade de dizer plenamente. Para retomar e enfatizar o que afirmou o primeiro item desta Introdução: teologia e literatura compartilham a confiança na linguagem – mas enquanto instrumento de

articulação da consciência das limitações dessa mesma linguagem. Eis o aprendizado que a teologia pode intensificar em si a partir do convívio com a literatura: como formular a falta de ciência plena, fundamento e resultado de toda dicção sobre Deus; como expressar o fato de que não se dispõe do “objeto” de que se fala; como expressar aquilo de que se fala é, afinal, inefável. Trata-se aqui de uma conclamação (de Kuschel, Barcellos e outros pensadores) aos demais teólogos, no sentido de que seu dizer preserve o mistério de Deus, a irredutibilidade do Criador a fórmulas e normas pálidas (MORI; SANTOS; CALDAS (Org.), 2011, p. 21-22).

Na filosofia não é diferente, pois a problematização dos limites da linguagem está expressa, por exemplo, na filosofia de Heidegger, entre outros pensadores do século XX. Mas mesmo em Schelling, nosso interlocutor, esta preocupação já dá seus acenos, haja vista a sua preocupação em problematizar o princípio de identidade² na tentativa de “descrever” Deus. Buscamos, assim, através da literatura de Rosa, identificar as contribuições da obra *Grande sertão: veredas* para a reflexão sobre os problemas da filosofia da religião. No nosso caso, refletir especificamente sobre a origem do bem e do mal, através das fendas abertas pela literatura de Rosa, como uma problemática inerente à busca existencial pelo sentido da vida.

O desafio do mal, especificamente, dentro de *Grande sertão: veredas*, suscita e permite um campo de reflexões bastante extenso. Em primeiro lugar, porque o mal traz diversas imagens que nos permitem observar inúmeras formas pelas quais o homem reage diante dele e também as diversas respostas dadas à busca de sentido para justificar a sua existência. Contudo, jamais poderíamos dizer que se trata de um compêndio ou de um inventário sobre o mal porque todo este material está recheado de uma constante problematização do seu sentido e, além disso, está muito bem formulado através de uma estética bastante genuína.

A presente pesquisa parte da hipótese de que na obra de Rosa o bem e o mal são devedores de uma unidade originária que, por sua vez, pressupõe o mal como constitutivo do ser humano. A diferença desta compreensão em relação ao pensamento maniqueísta é que a cisão da unidade entre o bem e o mal é, na verdade, a tentativa de recuperar a dualidade originária, onde havia dois princípios separados (as trevas e a luz). Separar o mal do bem é possível, segundo o maniqueísmo, através de uma vida ascética.

O referencial teórico que utilizaremos no diálogo com a obra de Rosa será a filosofia de Schelling a partir de suas considerações na obra *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. Seu pensamento nos permite, em contrapartida ao pensamento maniqueísta, pensar ontologicamente como o bem e o mal acontecem na constituição humana.

² No capítulo um iremos tratar da crítica que Schelling faz ao princípio de identidade.

A vertente moral é uma das formas de se pensar a constituição humana, mas não a pensa originariamente. Pensar ontologicamente o bem e o mal enquanto constituintes do ser humano, a partir da filosofia de Schelling, é pensar desde onde o homem pode ser livre. Isso nos leva a afirmação de que o pensador, na verdade, está problematizando a origem do mal perante a onipotência divina. Para destituir Deus da responsabilidade na criação e no consentimento do mal no mundo ele vai recorrer ao entendimento do fundamento originário de Deus. Ou seja, Schelling está, com isso, lançando também a pergunta pelo fundamento do fundamento.

O desenvolvimento desta reflexão sobre o problema do bem e do mal em *Grande sertão: veredas* em diálogo com as considerações de Schelling na presente pesquisa se estrutura no corpo da tese da seguinte maneira: no primeiro capítulo nos dedicamos a trazer os pressupostos gerais acerca do elemento metafísico-religioso da obra de Rosa e também as considerações de Schelling na referida obra sobre o desafio do mal; nos capítulos dois, três e quatro nos dedicamos à interpretação, propriamente, das estórias, dos personagens e dos significativos episódios do pacto com o diabo e do duelo final no Tamanduá Tão; por fim, no quinto e último capítulo, retomamos as questões trabalhadas nos capítulos anteriores, de uma maneira mais analítica através do diálogo com as considerações de Schelling apresentadas no primeiro capítulo.

É necessário informar e esclarecer, ainda, que a estrutura dos capítulos dois, três e quatro segue a linearidade da estória contada por Riobaldo, ou seja, não segue a linearidade do curso dos acontecimentos, mas segue o próprio narrar do personagem no qual a obra se desenrola. Sabemos que *Grande sertão: veredas* não tem nenhuma divisão por tópicos ou capítulos, seguindo um percurso ininterrupto da fala de Riobaldo. Contudo, mesmo seguindo esta fala ininterrupta e não linear do ponto de vista cronológico do curso dos acontecimentos adotamos a divisão da obra proposta pela ensaísta austríaca, residente no Brasil há bastante tempo, Kathrin Rosenfield. Através desta divisão em sete sequências a autora defende que é possível “instaurar” algumas estações e intervalos com uma unidade temática.³ Fator que para

³ Interessante notar que as sete sequências propostas na divisão feita por Rosenfield têm uma quantidade de páginas proporcional, conforme ela diz: “Nesse diálogo insólito, que constitui a travessia do narrador, do personagem e do leitor, é possível delimitar etapas e estações. Apesar do aspecto ininterrupto da fala, apesar da falta de subtítulos ou de sinais gráficos dividindo o texto-avalanche, podem-se distinguir sete partes – sequências de tamanho aproximadamente igual (70 a 80 páginas, com a exceção do trecho mediano, de apenas três páginas e meia) com uma certa unidade temática e formal interna. O número sete é, aliás, um número frequente nesse texto e constitui, sem dúvida, uma reminiscência do discurso místico, da alquimia e da cabala. No universo da alquimia, quem reconhece sete planetas, há também sete etapas que levam do nada à plenitude, do “nigredo” no início da obra ao reconhecimento do inominável e à perfeição da “obra” mística concebida como matéria sublimada. A primeira palavra riobaldiana – Nonada” –, assim como seu questionamento dos dogmas religiosos

ela auxilia o leitor a se confrontar com “um texto à primeira vista caótico. Ilumina a construção narrativa, as estruturas míticas e romanescas, os grandes temas e motivos, assinalando a inscrição da obra brasileira num contexto literário milenar” (ROSENFELD, 2008, p. 22). Além de auxiliar a leitura nesta falta de linearidade do texto, a referida divisão nos auxiliou a encontrar outras unidades temáticas a partir das especificidades do tema desta pesquisa. De modo que o último capítulo não adota mais a divisão proposta por Rosenfield, mas é elaborado a partir destas unidades afins ao tema aqui trabalhado.

É importante mencionar também que nos capítulos dois, três e quatro realizamos estas interpretações em diálogo com os principais críticos e estudiosos da obra de Rosa. Rosenfield é a principal estudiosa a que recorreremos neste diálogo. A principal obra da autora utilizada durante a pesquisa é *Os Descaminhos do Demo* (1993). O legado da teoria freudiana parece guiar constantemente suas interpretações contracenadas com referências da própria mitologia grega. Outra importante obra a que recorreremos é *Roteiro de Deus* (1996) da diplomata e escritora Heloisa Vilhena de Araujo. Ela interpreta a obra *Grande sertão: veredas* em diálogo com o pensamento tomista, com a *Divina Comédia* de Dante e outros clássicos da literatura mundial, com algumas referências da mitologia e associações do percurso de Riobaldo com o próprio percurso de Cristo, entre outros elementos. Outro autor que permitiu algumas aproximações e reflexões foi o professor de literatura brasileira na França chamado Francis Utéza. Sua obra *João Guimarães Rosa: Metafísica do Grande Sertão* (1994) identifica a presença de diversos elementos do hermetismo e do Taoísmo na obra de Rosa.

Outra estudiosa da obra de Rosa é a crítica literária brasileira e professora da USP Walnice Nogueira Galvão. Na sua obra *As Formas do Falso* (1972) ela diz que a obra *Grande sertão: veredas* tem alguns traços do imaginário do sertão “medieval”. Mas um aspecto importante da sua obra está na sua constatação de que há uma estrutura panteísta que rege a lógica do romance. A obra *A vereda trágica do Grande sertão: veredas* (1985) de Sônia Viegas Andrade (1944-1989), professora do Departamento de Filosofia da UFMG, também traz contribuições importantes. Ela analisa o percurso de Riobaldo como sendo uma trajetória que passa do épico (onde ela faz uso da análise hegeliana da epopeia homérica) à aventura trágica. E o pacto com o diabo seria o desabrochar da subjetividade moderna que assume o mal na própria consciência.

e dos pressupostos filosóficos, evoca com toda força os esforços heterodoxos das diferentes tradições místicas” (ROSENFELD, 2008, p. 27).

Além das obras dos estudiosos de Rosa que tem pontos de convergência com a temática e a abordagem da presente pesquisa utilizamos as correspondências com os tradutores da obra de Rosa para a língua italiana (Edoardo Bizarri) e para a alemã (Curt Meyer-Clason). São cartas trocadas entre Rosa e seus tradutores que nos fornecem vários dados importantes a respeito do processo de criação de Rosa. Além destas correspondências, recorreremos à clássica entrevista de Rosa a Günter Lorenz, *Diálogo com Rosa*, onde também estão presentes muitos elementos significativos também do seu processo de criação. Outra obra que também nos fornece suporte é o *Léxico de Guimarães Rosa* de Nilce Sant'Anna Martins.

Por fim, importante destacar que a obra do escritor mineiro que se faz objeto aqui de estudo tem uma grande contribuição para a reflexão filosófica acerca do desafio do mal. Em primeiro lugar, porque oferece nuances das mais diversas a respeito do problema do bem e do mal e da relação do homem com Deus e o diabo. A partir destas nuances Rosa também nos possibilita confrontar com interpretações que se contradizem e distam entre si, permitindo observar a questão sem desfazer a trama de sua complexidade.

2. CAPÍTULO 1 – GUIMARÃES ROSA E SCHELLING: DUAS ABORDAGENS SOBRE O PROBLEMA DO BEM E DO MAL

2.1 Introdução

O primeiro capítulo busca, inicialmente, contextualizar duas partes importantes e de referência para o desenvolvimento da tese. Começamos, então, fazendo um levantamento dos aspectos metafísico-religiosos presentes na obra de Rosa, e em especial, na obra *Grande sertão: veredas*, objeto aqui de estudo. Isso é feito através do próprio relato do escritor (em suas cartas aos tradutores e no clássico diálogo com Günter Lorenz) e também das histórias que inauguram a obra. Tudo isso com o intuito não só de contextualizar, mas também de problematizar e levantar as hipóteses acerca da abordagem rosiana sobre o bem e o mal. Para estabelecer o diálogo com a problematização que será levantada, faremos uma contextualização geral da discussão sobre o mal na perspectiva da filosofia e da teologia e depois dedicamos uma atenção especial ao pensamento de Schelling. Tal pensador defende, através da Filosofia da Natureza, a liberdade do ser humano diante do argumento panteísta com o qual dialogava. Nesta defesa ele nos apresenta elementos importantes para refletir e dialogar sobre a aporia relativa à justificativa do mal frente à onipotência divina.

2.2 Guimarães Rosa e a religiosidade de sua obra

2.2.1 Aspectos religiosos da obra de Guimarães Rosa – um percurso geral

Serão apresentados aqui, em um primeiro momento, os aspectos religiosos presentes na obra como um todo do escritor mineiro. São utilizados, para isso, falas do próprio escritor a respeito deste tema em sua obra. Em um segundo momento, serão abordados os aspectos religiosos presentes na obra *Grande sertão: veredas*, objeto aqui de estudo. Como se poderá ver, tanto no primeiro quanto no segundo momento, a questão religiosa é um tema transversal, já que perpassa e abre diferentes e amplas dimensões de compreensão. Todo este esforço visa apresentar, de maneira geral, o cenário onde se inscreve esta problemática na obra de G. Rosa. Feito isso, pretende-se, por último, apresentar a ambiência onde este trabalho encontra-se situado. Ou seja, trata-se de evidenciar o caminho escolhido nesta pesquisa dentre os tantos abertos pela obra investigada.

Em carta ao tradutor italiano Edoardo Bizzarri, comentando o processo de escrita da obra *Corpo de Baile*, publicada em 1956 (o mesmo ano da publicação de *Grande sertão: Veredas*), Rosa tece as seguintes considerações:

(...) quando escrevi, não foi partindo de pressupostos intelectualizantes, nem cumprindo nenhum planejamento cerebrino cerebral deliberado. Ao contrário, tudo, ou quase tudo, foi efervescência de caos, trabalho quase “mediúmnico” e elaboração subconsciente. Depois, então, do livro pronto e publicado, vim achando nele muita coisa; às vezes, coisas que se haviam urdido por si mesmas, muito milagrosamente. Muita coisa dele, livro, e muita coisa de mim mesmo. Os críticos analistas descobriram outras, com as quais tive de concordar (BIZZARRI, 1980, p. 90-91).

Merece aqui uma atenção especial o sentido que Rosa atribui aos seus livros: “são simples tentativas de rodear e devassar o mistério cósmico, esta coisa movente, impossível, perturbante, rebelde a qualquer lógica chamada ‘realidade’, que é a gente mesmo, o mundo, a vida” (MEYER-CLASON, 2003, p. 238). Outra importante passagem que nos descortina esse processo de criação de Rosa também merece destaque:

Até hoje, não chego, a respeito de tais itens, às ideias nítidas, definidas. E quanto mais leio e vivo e medito, mais perplexo a vida, a leitura e a meditação me põem. Tudo é mistério. A vida é só mistério. Tudo é e não é. Ou: às vezes é, às vezes não é. (Todos os meus livros só dizem isso). Tudo é muito impuro, misturado confuso. (...) Deixo de pensar em tudo o que é de César. Fujo das formulações, das definições, das conceituações mais ou menos rígidas e esqueléticas, das conclusões gerais. Rezo, escrevo, amo, cumpro, suporto, vivo, mas só me interessando pela eternidade. Só acredito na solução religiosa para o homem; para o indivíduo (SILVA, 2008 apud ROSAb, 1983, p. 344-345).

Estas três importantes citações apresentam alguns pressupostos gerais do processo de escrita de Rosa e também das questões que lhe sensibilizavam e, conseqüentemente, permearam sua obra, são eles: o milagre, o mistério, o caos, a provisoriedade, a religiosidade. Em primeiro lugar importante destacar seu repúdio a uma escrita e pensamentos cartesianos. Repúdio que se revela não só no tratamento dado aos temas de suas obras, mas também no seu próprio processo de criação caracterizado por ele como mediúmnico e milagroso. Depois ele menciona seu interesse particular por se aproximar, através da literatura, do próprio mistério que envolve a vida. Mistério este que se mostra em constante mobilidade, escorregadio e, por isso mesmo, sempre irredutível à lógica ou a qualquer outra tentativa de aprisionamento. Na última citação ele afirma a provisoriedade e a constante metamorfose do próprio movimento da vida que não se deixa estancar. Por isso mesmo a vida se mostra confusa, impura, imperfeita e caótica. Pressupõe, assim, que Rosa enfatiza a importância de se fugir das formulações e conceituações, já que é o caminho que resta àquele que se dedica a mergulhar e desbravar uma vida em constante pulsação e sempre embebida de puro mistério.

A respeito do seu universo religioso, agora um pouco mais especificamente, temos alguns outros dados importantes:

Alguma delas é que vou expor aqui a Você – ainda que sem esperança de lhe mostrar nada de novo. (...) que sou profundamente, essencialmente religioso, ainda que fora do rótulo estrito e das fileiras de qualquer confissão ou ceita; antes, talvez, como o Riobaldo do “G.S. : V.”, pertença eu a todas. E especulativo, demais. Daí, todas as minhas, constantes, preocupações religiosas, metafísicas, embeberam meus livros. Talvez meio-existencialista-cristão (alguns me classificam assim), meio neo-platônico (outros me carimbam disto), e sempre impregnado de hinduísmo (conforme terceiros). Os livros são como eu sou. E eu mesmo fiquei espantado de ver, *a posteriori*, como as novelas, umas mais, outras menos, desenvolvem temas que poderiam filiar-se, de algum modo, aos “Diálogos”, remotamente, ou às “Eneadas”, ou ter nos velhos textos hindus qualquer raizinha de partida. Daí, as epígrafes de Plotino e Ruysbroeck. (...) Ora, Você já notou, decerto, que, como eu, os meus livros, em essência, são “anti-intelectuais” – defendem o altíssimo primado da intuição, da revelação, da inspiração sobre o bruxolear presunçoso da inteligência reflexiva, da razão, da megera cartesiana. Quero ficar com o Tao, com os Vedas e Upanixades, com os Evangelistas e São Paulo, com Platão, com Plotino, com Bérqson, com Berdiaeff – com Cristo, principalmente. Por isto mesmo, como apreço de essência e acentuação, assim gostaria de considerá-los: a) cenário e realidade sertaneja: 1 ponto; b) enredo: 2 pontos; c) poesia: 3 pontos; d) valor metafísico-religioso: 4 pontos (BIZZARRI apud ROSA, 1980, p. 90-91).

Esta citação evidencia que o universo “religioso” da obra de G. Rosa é extremamente amplo. Pode-se verificar nela a presença do caráter metafísico⁴ da religião (quando o escritor diz que se dedica às especulações de ordem religiosa); do caráter “sincrético” de sua religiosidade, uma vez que ele assume e compartilha diferentes credos e ideologias. Nesse sentido, pode-se dizer que este aspecto da religiosidade do escritor se define mais detalhadamente por seu caráter existencialista-cristão (por isso a afinidade com os evangelistas e São Paulo); pela filiação neo-platônica (por sua afinidade com o pensamento de Plotino); pela identificação com a mística católica do holandês Ruysbroeck e também pelo interesse nos textos hindus. Tudo isso se justifica também pelo fato de ele assumir a sua não confissão a uma instituição religiosa. O que importa para ele, então, não é a filiação a uma determinada religião, ou seja, não está em questão a adesão a instituição religiosa ou a uma determinada religião, mas sim a importância da presença e da força da religiosidade, ou ainda, do interesse em decifrar este âmbito que ultrapassa e transpassa o humano.

Ora, contudo, nesta mesma citação é notável que a noção de religiosidade não está circunscrita somente à sua afinidade com textos religiosos e questionamentos de ordem metafísica. Há também um ponto de interseção da questão religiosa com o seu processo de

⁴ O termo metafísico aqui utilizado está associado ao legado aristotélico e medieval onde muitos dos questionamentos filosóficos estavam embebidos de uma preocupação com a ordem transcendente da realidade; com a existência de Deus bem como a investigação sobre a sua natureza; com o fundamento último da realidade; com o livre-arbítrio do homem e com o sobrenatural.

escrita. Isso porque questões como intuição, revelação, inspiração são intrínsecos ao seu processo de criação, ou seja, não é possível ler e entender sua obra sem partir do pressuposto da presença de tais elementos. Um pensamento lógico/cartesiano, e por isso contrário ao espírito da criação de suas obras e também dos personagens, não conseguiria captar nem desvendar as minúcias latentes em seu estilo de escrita. Importa, nesse momento, levantar as seguintes questões a respeito da implicação desta colocação do autor: será que Rosa quis traçar e evidenciar pontos de interseção entre o âmbito da religiosidade e o do processo de criação ao destacar elementos comuns entre estes, tais como a revelação, a intuição e a inspiração? Ou será que ele quis dizer que a linguagem literária ocupa o mesmo lugar da linguagem simbólica da religião? Em outra citação, dentro ainda desta mesma questão, mas em outra perspectiva, Rosa diz assim:

Somente renovando a língua é que se pode renovar o mundo. Devemos conservar o sentido da vida, devolver-lhe esse sentido, vivendo com a língua. Deus era a palavra e a palavra estava com Deus. (...) Sim! A língua dá ao escritor a possibilidade de servir a Deus corrigindo-o, de servir ao homem e de vencer o diabo, inimigo de Deus e do homem. A impiedade e a desumanidade podem ser reconhecidas na língua. Quem se sente responsável pela palavra ajuda o homem a vencer o mal (COUTINHO apud ROSA, 1991, p. 83-84).⁵

Aqui a palavra (tanto a do escritor, quanto a de todo homem que se responsabiliza por ela) parece circunscrever o homem em uma posição “privilegiada”, pois através dela ele se encontra em uma proximidade com a essência divina, pois pode até mesmo corrigir Deus. Diante disto, novos questionamentos se abrem: a palavra seria então um dom que garante ao homem vencer o mal, já que ela está justamente mais próxima do que é divino e dos seus atributos correlatos? Mas de que forma o homem comum, que não é escritor, pode fazer com que a palavra combata a impiedade e a desumanidade? Ou ainda, há um poder mágico na palavra que possa transformar ou influenciar a realidade na qual o homem vive?⁶ Muito

⁵ Ainda dentro desta mesma problemática (e neste mesmo diálogo com Gunter Lorenz), é importante termos como referência uma significativa fala do escritor a respeito do diabo, onde ele diz: “Apenas na solidão pode-se descobrir que o diabo não existe. E isto significa o infinito da felicidade. Esta é a minha mística.” (COUTINHO apud ROSA, 1991, p. 73).

⁶ Na presente pesquisa serão utilizados vários estudiosos da obra de G. Rosa como interlocutores, tendo em vista a abordagem de temas tangentes a esta pesquisa. Não foi encontrado ainda um autor que tenha como foco o mesmo objeto de estudo aqui pretendido. Mas as abordagens dos autores até então estudados tocam temas pertinentes à problemática geral da obra, e por isso, oferecem questionamentos e interpretações que contribuem para o desenvolvimento deste trabalho. A obra de Sônia Viegas (*A vereda trágica do Grande sertão: veredas*), por exemplo, não se volta em nenhum momento para as questões como Deus, o diabo, o bem e o mal. Contudo, vale destacar algumas questões trabalhadas por ela, tais como o caráter especulativo/reflexivo de Riobaldo, a angústia (ou culpa) que ele sente por causa do derradeiro final onde Diadorim morre, e destacadamente aqui, o lugar e a importância que a palavra ocupa na ressignificação da vida de Riobaldo. A palavra é, então, elemento importante e significativo no plano da existência do personagem, ocupando, assim, elevado grau de importância no contexto da obra.

embora estas questões não estejam no cerne da problemática desta pesquisa, é importante serem identificadas e circunscritas no contexto da obra de G. Rosa, de modo a delimitar o campo de atuação da presente pesquisa.

Todas estas considerações partiram da fala de G. Rosa quando estava em processo de criação da obra *Corpo de Baile* que compreende também o período da criação de *Grande sertão: veredas*. Além disso, a partir delas pôde-se entrar em contato com considerações do escritor relativas às suas vivências pessoais. Nota-se, ainda, o reconhecimento de G. Rosa às críticas feitas às suas obras, pois ele parece concordar com as classificações (pelo menos com aquelas que ele cita) que foram feitas a respeito de sua obra, no que diz respeito à presença e à importância da temática religiosa.

Diante disso, pode-se identificar que a concepção de religiosidade de G. Rosa está atrelada tanto à problemática de ordem metafísica, à sua afinidade com textos religiosos, pensadores e místicos, quanto ao aspecto “religioso” da palavra. Contudo, como se pôde perceber, esta prévia “definição” da religiosidade de Rosa também pressupõe tonalidades diferentes de compreensão. Com isso tudo, o que se pode concluir a respeito é que pensar a concepção de religiosidade em G. Rosa pressupõe, de início, assumir estas nuances de compreensão (que a princípio soam paradoxais) e, enquanto tal, tê-las como referência.

2.2.2 Aspectos religiosos do *Grande sertão: veredas* – outro percurso geral

2.2.2.1. Especulações filosófico-teológicas, religiões e crenças populares

É notável tanto na fala do escritor sobre o aspecto metafísico-religioso de suas obras, quanto na leitura de *Grande sertão: veredas* o mesmo sentimento de se estar diante das indefinições, dos paradoxos, das ambiguidades acerca dos temas ali em questão. Quando se fala de religião e da importância dela, pode-se perceber na fala de Riobaldo a seguinte consideração: “Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que a salvação-da-alma” (ROSA, 2001, p. 8). Aqui a religião e a reza são garantias para a tranquilidade da alma, pois oferecem salvação. E em outra passagem a crença em Deus é não só garantia dos milagres, mas também de um fundamento e de uma ordem que confortam, conferem segurança e protegem o ser humano contra as injúrias e o caráter imprevisível e caótico da vida:

Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vai-vem, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar – é todos contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois no fim dá certo” (ROSA, 2001, p. 48).

Quando se trata de filiação a uma instituição religiosa, Riobaldo confessa:

Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matia é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar - o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. E eu! Bofe! Detesto! O que sou? - o que faço, que quero, muito curial. E em cara de todos faço, executado. Eu? - não tresmalho! (ROSA, 2001, p. 32).

Além disso, preocupações de ordem metafísica também assaltam Riobaldo: “Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorseços, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular idéia. O diabo existe e não existe? Dou o dito. Abrenúncio” (ROSA, 2001, p. 26). Outro trecho importante da obra revela um aspecto da crença e da desconfiança popular no diabo, bem como traça o perfil das especulações que inquietam o personagem:

Agora, bem: não queria tocar nisso mais – de o Tinhoso; chega. Mas tem um porém: pergunto: o senhor acredita, acha fio de verdade nessa parlanda, de com o demônio se poder tratar pacto? Não, não é não? Sei que não há. Falava das favas. Mas gosto de toda boa confirmação. Vender sua própria alma... Invencionice falsa! E, alma, o que é? Alma tem de ser coisa interna supremada, muito mais do de dentro, e é só, do que um se pensa: ah, alma absoluta! Decisão de vender alma é afoitez vadia, fantasiado de momento, não tem a obediência legal. (...) Pois. Se tem alma, e tem, ela é de Deus estabelecida, nem que a pessoa queira ou não queira. Não é vendível (ROSA, 2001, p. 40-41).

Pois bem, estes pequenos trechos citados buscam evidenciar as diferentes nuances de compreensão sobre a questão religiosa presente na obra em questão. Através deles, pode-se identificar, num primeiro momento, a religião (não identificada) totalmente voltada para a práxis humana, pois auxilia nas ações cotidianas do ser humano. Diante disso, a salvação da alma começa aqui mesmo no plano terreno, através do auxílio que a religião oferece para o homem diante das adversidades da vida. Em termos de crença, Riobaldo revela que prefere recorrer a religiões diversas (desde a católica, passando pela espírita e pelo protestantismo) para alcançar a quietude e a tranquilidade. Contudo, paradoxalmente, ele ressalta que esta conquista é provisória, pois as práticas religiosas não são garantias para a permanência deste

estado. Nesse sentido, Rosa, por um lado, apresenta um cenário que é o da fé inquestionável no poder da religião. Levando-se em conta também que se trata de uma fé sincrética, já que o personagem se vale da força e do significado que algumas religiões lhe apresentam. Mas ao mesmo tempo, este mesmo personagem sempre coloca em questão as respostas dadas, por exemplo, pelo representante da doutrina espírita. Ou seja, até o momento nota-se que a religião oferece salvação e conforto; também é importante valer-se dos ensinamentos e das ofertas de religiões diversas; paralelo a tudo isso há um momento de dúvida e questionamento de tudo isso que a religião até então representa.

Muito importante destacar também a presença de questionamentos de ordem metafísica, por que não dizer, teológica quando se tratam das especulações sobre a existência ou não do diabo,⁷ sobre o pertencimento da alma ao ser humano e se ela é vendável. Nota-se, assim, que o tom especulativo de Riobaldo percorre tanto um questionamento mais radical, quando se trata do pertencimento da alma ao ser humano, quanto um questionamento oriundo da cultura popular, uma vez que ele pergunta sobre a possibilidade de vender a alma ao diabo. Importante destacar que estes dois aspectos da especulação riobaldiana partem de ambiências diferentes (uma tem um tom mais filosófico e outra parte do imaginário popular), mas se encontram reunidos em uma mesma fala. Pois bem, estes são os aspectos notadamente explícitos da religiosidade presente em *Grande sertão: veredas*. Aspectos que, como vistos, são complexos, pois ora se apresentam como contraditórios, ora como paradoxais. Nesse sentido, pode-se dizer que esta obra fornece um amplo horizonte de investigação do fenômeno religioso, onde é preciso sempre levar em conta a complexidade que G. Rosa apresenta desta relação do homem com o transcendente.

2.2.2.2. Primeiras estórias: o problema do bem e o do mal

No plano de desenvolvimento das questões do âmbito religioso em *Grande sertão: veredas* é importante destacar as estórias que inauguram a obra (as quais são interpretadas

⁷ A problemática do diabo é trabalhada por Viegas (1982) por um viés muito particular. Para ela, o diabo enquanto representação da ilogicidade do mundo se sustenta a partir do desenvolvimento da subjetividade humana. A ilogicidade é o mecanismo que possibilita o retorno humano de seu ensimesmamento. Ou seja, esta ilogicidade do diabo só é despertada após o rompimento com os limites morais e religiosos do mundo medieval ocidental. Com isto o horizonte subjetivo do homem passa a galgar dimensões mais amplas de seu próprio ser. Este viés interpretativo proposto por Viegas leva aos seguintes questionamentos: será que a modernidade (através do desenvolvimento da subjetividade) ocupa um papel importante no despertar do ser humano para esta dimensão paradoxal da vida? O diabo, assim, teria saído de sua posição “punitiva e reguladora” da ordem moral/religiosa do ocidente e foi transferido para o papel de “desencadeador” da subjetividade?

neste primeiro capítulo). Estas primeiras estórias que abrem a obra evidenciam diferentes questões, pois de um lado, pode-se perceber que a presença do mal desencadeia, conseqüentemente, a punição e o arrependimento, e com isso, garante a salvação humana. Por outro lado, percebe-se a presença da maldade que desperta mais maldade e não oferece condições de transformação e arrependimento ao homem. Dentre as estórias que compõem a obra de Rosa, a que mais chama a atenção é a de Maria Mutema, por conjugar, de maneira exemplar, a presença destes dois elementos citados acima: a maldade gratuita e a redenção humana pelo arrependimento. Quanto às estórias que abrem a obra, nota-se que o foco se volta para a questão do bem e do mal, mas a maioria delas apresenta forte presença do elemento religioso no caminho de transformação humana. Em algumas, o mal é, e precisa ser eliminado, e em outras, ocorre o contrário.⁸ Mas o tom exemplar da estória de Mutema é justamente o foco dado à simultaneidade do bem e do mal na existência humana, retirando, assim, todo caráter punitivo, moralista e maniqueísta em relação às ações e possibilidades do humano. Parte-se da hipótese de que não se trata, então, da eliminação de um ou de outro, mas da necessidade de se entender o bem e o mal como a condição na qual está lançado o ser humano.

2.2.2.3. Cumpadre Quelemém e o interlocutor

É necessário citar também a importância do papel de Quelemém, bem como a do interlocutor de Riobaldo. O primeiro, portador do discurso racional próprio ao espiritismo, ora responde aos questionamentos de ordem metafísica colocados por Riobaldo, ora não consegue solucionar e atender a estes mesmos questionamentos, pois insuficientes perto da perplexidade e da constante falta de sentido da vida. Já o interlocutor,⁹ que aparece também

⁸ Kathrin Rosenfield (*Os descaminhos do demo*) defende a ideia de que Riobaldo rompe com os paradigmas já existentes na compreensão da questão do diabo e do mal. Contudo, ao tratar desta questão o personagem transita entre as instâncias já consagradas pela tradição e, ao mesmo tempo, confere positividade (ao colocar como objeto de especulação) para a dimensão “desprezada” por esta mesma tradição: a potencialidade do mal, o poder do lado avesso do humano. Caminho este que descortinará, segundo a autora, “deslizes, aporias e problemas especulativos extremamente modernos” (ROSENFELD, 1993, p. 30). Aqui, como em Viegas, há um deslocamento da compreensão desta questão para uma perspectiva moderna, onde vêm à tona os questionamentos e as problemáticas deste homem, também moderno. Riobaldo, neste processo especulativo, recorre às estórias que exemplificam e contra-exemplificam esta questão. E sua conclusão é de que a gratuidade e o prazer em fazer o mal são condições humanas, assim como a morte é inerente ao homem. Esta abordagem sobre o problema do mal também será perseguida na presente pesquisa. Contudo, o caminho interpretativo para tal será percorrido através de um diálogo com a filosofia de Schelling.

⁹ A respeito desta problemática envolvida em torno da figura do interlocutor, Rosenfield destaca que o assunto da conversa entre Riobaldo e o interlocutor é sempre algo que escapa à nomeação e que nunca se revela todo. Este diálogo em aberto, e por isso, uma conversa infinita entre Riobaldo e o interlocutor, remete, segundo a

como um respaldo para os seus questionamentos, atua como um ouvinte assíduo da confissão de Riobaldo. Isso faz com que ele ocupe, assim, um papel importante para a resolução interna das dúvidas e das angústias que assolam o personagem, principalmente aquelas voltadas para a problemática metafísica, bem como para o auto-questionamento e para o plano das especulações de mesma ordem. Desta forma, Cumpadre Quelemém atua como aquele que fornece a Riobaldo respostas sobre o problema do mal na perspectiva da religião cardecista. Contudo, conforme se nota, tais respostas oferecem um sentido muito provisório, pois logo em seguida Riobaldo se vê diante de situações e contextos para os quais aquele mesmo sentido encontra-se esvaziado. O interlocutor, por sua vez, por ser aquele que não tem voz, nos faz compreender que a busca de sentido (inclusive em torno do problema do mal) encontrará respostas quando Riobaldo volta-se para si mesmo, como se a resposta só pudesse vir através deste exercício auto-reflexivo.

2.2.3 Problematização da pesquisa

Pois bem, até o momento foi feito este exercício de mapeamento da presença do elemento metafísico-religioso na obra de Rosa. Pode-se perceber, então, que o caminho de desenvolvimento deste elemento apresenta nuances diferentes. Todas estas nuances parecem, contudo, desenhar um grande mosaico onde convivem questões díspares, paradoxais e ambíguas. Nota-se, assim, que esta convivência abre um universo amplo de interpretações, que por mais que distem entre si, são possibilidades abertas no contexto da obra e não se anulam. Em relação à temática propriamente religiosa, que é a questão aqui desenvolvida, percebe-se que, por um lado, a crença em Deus não anula a crença no diabo e a possibilidade de se fazer o pacto com ele; mas por outro lado, a angústia e a dúvida sobre a existência do diabo e a possibilidade do pacto com ele estão muito presentes; ao mesmo tempo, desacreditar da existência do diabo não implica a ausência do mal; ser religioso não quer dizer professar

autora, aos aspectos do diálogo entre Deus e os homens, tal como apresentado no Antigo Testamento, mais propriamente na história de Jó e no livro Kohelet. Isso porque, segunda a autora, está latente, na postura destes dois livros, um questionamento sobre esta posição “ausente” de Deus. Vale pontuar que esta interpretação realizada por Rosenfield ao final de sua obra levanta questionamentos análogos ao da presente pesquisa. Ou seja, na temática e na própria estrutura de *Grande sertão: veredas* encontra-se presente uma especulação de ordem metafísica sobre Deus e sua relação com os homens. Diante disto cabe questionar: a ausência de Deus quer dizer sua não-existência? Ou sua ausência coloca Deus como totalmente desvinculado dos desejos e anseios humanos, e por isso, muitas das vezes é considerado perverso ou como uma presença terrível?

uma única fé, mas compartilhar de todas; a crença em Deus não retira do homem a dúvida sobre a sua existência.

Além disso, a compreensão que se tem sobre Deus, o diabo, o homem, o bem e o mal na obra de Rosa se insere em um cenário fronteiriço que é o sertão. Desta maneira, não se está a falar de um lugar “paradisíaco” porque o sertanejo (homem) já se encontra marcado pelo pecado irrevogável. Há indícios que apontam ser este um lugar onde o homem se encontra angustiado e inseguro diante do vazio deixado pelo que representou “a morte de Deus”, mas ao mesmo tempo, não se restringe a isto. Também não se encerra em um cenário tipicamente medieval e também sertanejo, onde a instância divina se abre como fundamento inquestionável da realidade, controlando e oferecendo tranquilidade aos questionamentos, anseios e desejos humanos. É evidente que esta tonalidade religiosa medieval e sertaneja encontra-se presente, mas tal tonalidade contracenava com outras diferentes desta e, além disso, é problematizada de uma maneira moderna através das falas especulativas de Riobaldo. Tampouco se vê o predomínio de um racionalismo que reduz tudo a objeto e “coisa”, próprio da época moderna. Trata-se, assim, de um cenário no qual se observam pinceladas de diferentes momentos da história da relação do homem com Deus marcada, todavia, por um conflito e uma tensão constante. De toda forma, partimos da hipótese de que em meio ao caos de questionamentos díspares e ambíguos predomina uma unidade entre as dimensões conflitivas não só da realidade, mas também da própria existência. O tempo todo o personagem Riobaldo (e conseqüentemente o leitor) se vê transitando por áreas fronteiriças, a partir das quais se justifica a constante busca pelas suas delimitações ou pelo próprio entendimento da condição fronteiriça e inacabada onde a existência se desenrola. O sertão e o sertanejo enquanto dimensão fronteiriça assim são referidos por Rosa (evocando o que o seu interlocutor mesmo já disse sobre sua obra):

No sertão, o homem é o *eu* que ainda não encontrou um *tu*; por isso ali os anjos ou o diabo ainda manuseiam a língua. O sertanejo, você mesmo escreveu isso, ‘perdeu a inocência no dia da criação e não conheceu ainda a força que produz o pecado original’. Ele está ainda além do céu e do inferno (COUTINHO, 1991, p. 86).

Diante de tudo isso, o que parece, então, é que a obra de Rosa está sempre “jogando” com dimensões diferentes, ambíguas, paradoxais, onde uma não anula a outra, mas cada uma exerce o seu papel na totalidade da vida. Com isso, no todo da obra, além da preservação do paradoxo dos questionamentos e sentimentos humanos, nota-se a ênfase na necessidade de se conjugar as dimensões que a princípio seriam contraditórias, inconciliáveis e excludentes.

Sendo assim, esse enredamento que sustenta a obra, ou seja, esta estrutura paradoxal na qual a obra se alicerça, será tida como referência na interpretação aqui pretendida.

Importante pontuar a necessidade de enfrentar alguns desafios na interpretação da sua obra. De um lado, o de não correr o risco de “resolver” o paradoxo, e assumir uma posição unilateral, de outro, o risco de deixar a questão em aberto, sem assumir uma determinada posição que consiga conjugar o paradoxo de sua obra. Desta maneira, a presente pesquisa colhe na própria “estrutura formal” da obra (a convivência de elementos paradoxais e ambíguos) a própria chave de interpretação das questões ali em jogo. Sendo assim, as questões de âmbito propriamente religioso (tais como Deus e o diabo, o bem e o mal) em foco na presente pesquisa não serão trabalhadas a partir da perspectiva aberta pelo pensamento religioso maniqueísta, onde o estabelecimento de princípios opostos e excludentes acarretaria na anulação do paradoxo,¹⁰ tão importante para a compreensão de sua obra. Contrária à posição aberta pelo pensamento maniqueísta esta pesquisa parte da hipótese de que o bem e o mal originam-se de uma unidade essencial que, por sua vez, pressupõe o mal como constitutivo do ser humano.

2.3. O mal: um desafio à filosofia e à teologia

O mal se apresenta como um desafio porque sempre permanece injustificável e nunca sucumbe a toda tentativa de conceituação. Para nos auxiliar no entendimento deste desafio faremos um percurso em direção ao desenvolvimento da problemática do mal no contexto filosófico ocidental. Através da obra de Ricoeur, inicialmente, buscaremos trazer contribuições que nos auxiliem na contextualização geral do tratamento do problema do mal na história da filosofia. O título da obra de Ricoeur *O mal: um desafio à filosofia e à teologia* sintetiza a grande problemática em torno da investigação sobre a origem do mal na história do pensamento filosófico e teológico. Outra obra importante do filósofo a respeito do mal é *Finitude e culpabilidade: O homem falível e A simbólica do mal*. Segundo Costa (2003), nesta obra o filósofo se dedica ao entendimento das narrativas primárias e secundárias, respectivamente, os símbolos e os mitos. Ou seja, ele percorre os diversos níveis de compreensão pelos quais passou o conceito de mal na história. No que tange aos símbolos,

¹⁰ Rosa, na entrevista a Lorenz, assim se refere à importância do paradoxo: “A vida, a morte, tudo é, no fundo, paradoxo. Os paradoxos existem para que ainda se possa exprimir algo para o qual não existem palavras. Por isso, acho que um paradoxo bem formulado é mais importante que toda matemática, pois ela própria é um paradoxo, porque cada fórmula que um homem pode empregar é um paradoxo” (COUTINHO apud ROSA, 1991, p. 68).

são interpretados, especificamente, o da mancha, o do pecado e o da culpabilidade, nos quais estão presentes compreensões embrionárias sobre o mal. As narrativas secundárias abrangem os mitos da criação, o trágico, o da queda e o da alma desterrada. No que diz respeito às narrativas terciárias, o filósofo se dedica ao entendimento das narrativas especulativas, tal como se apresentaram ao longo da tradição filosófica e teológica. Da discussão entre esses amplos níveis de discursos/narrativas resulta o conflito de interpretações.

Será na obra *O mal: um desafio à Filosofia e à Teologia* que o filósofo se dedicará ao estudo das narrativas terciárias, que são, segundo ele, as explicações de ordem racional, tais como se apresentam no pensamento filosófico e teológico. A pergunta pela origem do mal, no contexto da história da Filosofia, encontra seu maior desafio na tentativa de justificar a existência do mal face ao consentimento de Deus, o problema da teodiceia propriamente dita. Afinal, como pode Deus ter permitido o mal? Ricoeur apresenta os cinco estágios de especulação sobre a origem do mal. São eles: o mito, a sabedoria, a gnose e anti-gnose, a teodiceia e a dialética quebrada. Ora, importante valermos-nos, então, das reflexões de Ricoeur sobre as interpretações progressas. Afinal, todo esse exercício interpretativo nos coloca em um amplo debate sobre a história do entendimento da origem do mal. Das narrativas terciárias sobre o mal, destaca-se, em primeiro lugar, a gnose maniqueia. Nesta o mal é compreendido como criação divina. Tudo aquilo relativo ao domínio do mundo, e por isso mesmo, ao corpóreo, à matéria, é onde o mal se encontra.

Outra narrativa em destaque é a proposta por Agostinho. Como se sabe, o filósofo se viu enveredado pela corrente do maniqueísmo, permanecendo ligado a ela por nove anos. Depois disso, em contato com o neoplatonismo, absorveu boa parte deste pensamento. Quando se converte propriamente ao cristianismo, ele desenvolve sua própria concepção sobre a origem do mal, mas se apropriando de boa parte da herança neoplatônica. Para Agostinho, Deus não pode ser o criador do mal, já que um ser benevolente não poderia criar o seu oposto. Pois “a certeza de que Deus era o Bem Supremo do qual procediam todas as coisas e de que d’Ele não podia proceder nada que fosse ruim, é um pressuposto elementar da filosofia agostiniana” (BELLEI; BUZINARO, 2010, p. 81). Para ele, o mal, diferentemente do maniqueísmo, não tem substância, mas é ausência de um ser, que é o bem. Desta forma, entende-se que para Agostinho as escolhas humanas são a causa do mal e se dão a partir da perversão da vontade do ser humano. Em outras palavras:

O modo da resolução desse dilema, ou seja, que Deus é bom, mas o mal existe, é afirmar que o mal não é uma substância, nem corpórea nem incorpórea. Podemos ler isso em um trecho das *Confissões*: “Procurei o que era a maldade e

não encontrei substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema” (BELLEI; BUZINARO, 2010, p. 81).

Então, por um lado, o mal não tem substância. Mas por outro lado, há uma inclinação humana para o mal justificada pelo mito adâmico. Desta forma, mesmo o mal não tendo substância e mesmo sendo possível a escolha pelo bem, é o elemento dado previamente (pecado original) que faz o homem escolher pelo mal. A crítica de Ricoeur se direciona, então, à racionalização do mito adâmico tal como Agostinho entendia. Racionalização esta inaugurada pelos próprios gnósticos e, por este motivo, Ricoeur via o pensamento de Agostinho como gnose anti-gnóstica. Em vista disto, Ricoeur está propondo resgatar o elemento positivo aprisionado nesta racionalização do mito.

Segundo Costa, a expressão “pecado original” vai ganhar ênfase e destaque com Agostinho justamente quando ele se debate com a visão de Pelágio. Conhecido por sua teoria marcada pela negação do pecado original, ele defendia a ideia de que o pecado de Adão não era transmitido aos homens, o que levou Agostinho e outros oponentes a acusá-lo de herege. Isso implicava na defesa de que o homem era essencialmente livre e o caminho de salvação não passava necessariamente por Deus. Ora, nesse sentido, a negação do pecado original retira do ser humano o mal como uma condição própria da existência humana. Desta forma, o pelagianismo se opõe também à gnose maniqueísta. Ao mesmo tempo, a salvação humana não depende de Deus, onde se pode verificar a oposição contra o pensamento agostiniano. Sendo assim, para Pelágio, o mal é fundamentalmente domínio do livre-arbítrio, ou seja, a responsabilidade pelo mal está circunscrita unicamente na liberdade do ser humano.

Retomando o pensamento de Agostinho, notadamente no enfoque dado ao pecado original, destaca-se a figura da serpente, tal o significado dela no contexto de explicação da origem do mal, no mito adâmico. A partir disso, se entende que o homem é o autor do mal, mas o mal já estava presente como possibilidade na figura da serpente. O mal como possibilidade era, então, um elemento já dado previamente. Coube ao homem, no caso Adão, atualizar esta possibilidade. Desta forma, em Agostinho a noção de pecado original torna-se a justificativa para a permanência do mal na existência humana, já que se trata de um legado para o ser humano.

Ricoeur também lança mão do pensamento de Kant, onde para este último, o mal, na sua origem, é insondável. Segundo Costa: “Essa insondabilidade kantiana do mal é perspectivada pela razão de que não há, nos limites da pura razão, resposta possível para a origem do mal, nem para a tendência, no homem, de agir mal” (COSTA, 2008, p. 67). A questão do mal só pode ser tratada, então, no nível ético. Desta forma, enquanto Agostinho se

dedica à compreensão do mal de origem, Kant trata do mal radical. Conforme esclarece Costa: “(...) Kant supõe existir no homem uma propensão inata para a transgressão, traduzida pela vontade possuidora de uma resistência ao bem. O mal não começa por um pecado, mas por uma propensão que possibilita o brotar da liberdade” (COSTA, 2008, p. 67-68). Através dos estudos de Kant sobre o mal radical, Ricoeur defende, assim, a impossibilidade de uma compreensão da origem racional do mal.

Tudo isso posto, importante destacar deste cenário duas grandes narrativas que visam o entendimento da origem mal. Por um lado, temos a interpretação do dualismo maniqueísta que afirma a existência de dois princípios (bem e mal), donde se entende que o mal é uma substância, assim como o bem. Por outro lado, temos a interpretação de Agostinho em contraposição ao dualismo maniqueísta, onde ele nega a substância do mal, pois ele é só falta de ser. Contudo, em ambas interpretações, nota-se que o mal é constitutivo do ser humano. A responsabilidade pelo mal, por sua vez, está concentrada no ser humano, uma vez que é através dele que se dá a escolha entre o bem e o mal.

Para contextualizarmos as investigações sobre o problema do mal na história da filosofia foram apresentados brevemente os pensadores a que Ricoeur dedicou sua reflexão no tratamento desta problemática. Pudemos perceber que para ele, importa, substancialmente, entender as implicações das aporias relativas ao entendimento do mal na própria existência humana. Ou melhor, há uma preocupação com o problema do sofrimento humano e o desafio de justificá-lo.

Notamos, assim, que na Filosofia, a preocupação em entender o mal se mostra como tentativa mesma de compreender a própria natureza do ser humano. Ora, já no contexto da Teologia, o mal está sempre relacionado à problemática do pecado, onde, muitas das vezes, se recorreu ao mito adâmico para justificar o mal. Importante destacar ainda que os discursos, tanto da Filosofia quanto da Teologia, sempre estiveram imbricados, dos quais, muitas das vezes, é impossível dizer que se trata de uma justificativa do domínio exclusivo de um destes saberes. Nota-se, também, que na tradição filosófica e teológica do Ocidente, estavam presentes os questionamentos de ordem religiosa, mais propriamente, do Cristianismo. Contudo, a problemática do mal quase sempre esbarra no desafio da sua justificativa perante a sua indissociabilidade de Deus, o que torna a questão sempre injustificável perante o sofrimento humano. Pois, de um lado, se Deus não criou o mal, como permitiu dotar o ser humano de uma característica essencial, que é a sua liberdade, capaz de criar e perpetuar o mal e conseqüentemente o sofrimento? Mas se o mal foi criado por Deus, como explicar a benevolência e onipotência divina?

Na filosofia contemporânea o problema do mal já não ocupa o centro dos questionamentos. Já as questões sobre Deus, a religiosidade e a transcendência estão sendo trabalhadas por uma nova ótica, advinda do ser humano que “sofre” as implicações históricas de dois grandes eventos anunciados pela Filosofia e pela Teologia, quais sejam: a “morte de Deus” (Nietzsche) e a “virada antropológica” (Rahner), respectivamente. Diante disso, o que se verifica é uma tentativa de encontrar uma nova resposta, ou um novo modo de dizer a experiência humana da transcendência e do mistério. De toda forma, o tema da religião e da religiosidade continua instigando e sendo uma problemática para vários filósofos contemporâneos. Temas estes que esbarram, em algum momento, no debate sobre o problema do mal.

Quando se trata da obra de Rosa, vemos em seus relatos um forte interesse pelo pensamento de Plotino, conforme admitido pelo escritor. Como se sabe, o neoplatonismo exerceu grande influência sobre o pensamento cristão, citemos aqui como exemplo Santo Agostinho e Mestre Eckhart, entre outros. Claro que o neoplatonismo sofreu reformulações e algumas adaptações no encontro com estes pensadores, mas não podemos negar que é uma fonte comum a eles. O pressuposto básico do neoplatonismo iniciado por Plotino é o de que o mal não tem substância, muito menos existência. Desse modo, tudo aquilo que era atribuído como mal era explicado como “ausência de bem”, um distanciamento deste princípio. Em São Tomás de Aquino também há ecos do neoplatonismo, pois tal pensamento parte do pressuposto de que toda criatura, por participar do ser de Deus, é boa. Entende-se, assim, que o mal é uma privação desta perfeição divina, ou seja, ausência de bem. Já em Mestre Eckhart, destaca-se que o caminho do desprendimento e da serenidade deve ser percorrido para se alcançar Deus.

Importante, considerar, assim, que este percurso pela história da Filosofia feito até aqui, através do diálogo já estabelecido por Ricoeur com esta mesma tradição, buscou trazer à tona a discussão em torno da problemática do mal. Contudo, precisamos ressaltar que esta problemática, na presente pesquisa, será tratada através de um diálogo com o pensamento de Schelling (que também recebe influência do legado neo-platônico). Tal diálogo se dará através da identificação de convergências e divergências entre ambos (Rosa e Schelling), mas observando, já de início, a diferença essencial de que Rosa está trabalhando com situações ficcionais (literatura) e Schelling está no nível especulativo/teórico (filosofia). A importância da obra de Schelling para este diálogo se deve às questões em torno do mal levantadas e suscitadas em sua obra, conforme veremos a seguir.

2.4. Contextualização geral da obra de Schelling

A escolha pelo pensamento de Schelling (1715-1854) para estabelecer este diálogo com a presente pesquisa justifica-se pelo desenvolvimento da problemática do bem e do mal na sua obra *Investigações Filosóficas - Sobre a essência da liberdade humana*, escrita em 1809. Conforme Puente e Vieira “A filosofia de Schelling já foi denominada, não sem razão, por um de seus maiores intérpretes (X. Tilliet) como uma filosofia em devir, em razão da grande variedade de paradigmas adotados por Schelling nas distintas fases de sua obra” (PUENTE; VIEIRA, 2005, p. 9). Pensador expressivo da Filosofia do Romantismo Alemão, Schelling dedicou-se aos estudos teológicos, mas maior atenção de sua parte foi dada à discussão sobre o pensamento de Espinosa, Kant e Fichte, a qual mantinha com Hegel e Hölderlin (TORRES, 1979, p. VI, apud Morujão, 1993, p. 11-12):

Esta obra, que marca praticamente o fim da actividade pública de Schelling como escritor (...), embora não o fim da sua actividade filosófica (...), nem da sua influência no meio filosófico alemão – e mesmo francês -, esta obra, dizíamos, é em grande medida um ponto de viragem. Schelling esforçar-se-á por ligá-la à sua produção filosófica anterior, a chamada filosofia da identidade – que, segundo a nova perspectiva, constituiria apenas o desenvolvimento, forçosamente unilateral, de uma das partes do seu sistema total de filosofia -, afirmando que a filosofia da liberdade é a conclusão necessária que tal sistema exigia (a sua parte ideal que, até o momento, não fora ainda plenamente desenvolvida) e que só agora a sua filosofia deverá ser julgada no seu todo. (MORUJÃO, prefácio. In: SCHELLING, 1993, p. 11-12)

De início, é importante fazer uma contextualização geral da discussão de Schelling com os pensadores de sua época no que diz respeito à própria questão em jogo na referida obra. Em primeiro lugar, é necessário mencionar o debate com o pensamento de Espinosa no tratamento dedicado por este último à questão do panteísmo. Para Schelling, a interpretação da proposição “Deus é todas as coisas”, núcleo mesmo do panteísmo, ocorreu por um “modo mecânico e morto e não dinâmico e vivo, que transformou tal filosofia num necessitarismo onde a liberdade não pode ter lugar” (TORRES, 1979, apud Morujão, 1993, p. 13). O problema levantado por Schelling não diz respeito, propriamente, à afirmação da imanência das coisas em Deus. O pensador, inclusive, vale-se da interpretação da mesma proposição (“Deus é todas as coisas”), contudo, é levado a afirmar que a identidade da referida proposição do panteísmo abriga, simultaneamente, uma diferença. Ponto esse que traz à tona a discussão que mais tarde ganhará destaque na filosofia de Heidegger, ou seja, o modo como a tradição filosófica tratou a questão ontológica e a teológica como se fossem a mesma questão, ou ainda, o modo como a história da filosofia esteve sob o império de um pensamento onto-

teológico. Esse aceno que se abre na filosofia de Schelling levará Heidegger a considerar esta obra do pensador como o “ponto mais alto da metafísica do idealismo alemão” (MAGALHÃES, 2005, p. 172).

Ora, já a discussão com Kant inaugura o questionamento acerca do problema do sistema, uma vez que o conceito de liberdade, para Schelling, se torna incompatível com o de sistema. Além disso, o desenvolvimento da oposição entre necessidade e liberdade desenvolvida por Kant, é considerado por Schelling “o problema central com que se defronta qualquer verdadeira filosofia” (TORRES, 1979, apud Morujão, 1993, p. 16) e ganhará um desdobramento muito próprio na filosofia de Schelling. No que diz respeito ao diálogo, ou mais propriamente, à ruptura com Fichte, contudo, se dará através de um novo sentido dado à intuição intelectual. Para Schelling o absoluto pode ser intuído intelectualmente, mas “trata-se de um saber do absoluto que é, ao mesmo tempo, um saber no absoluto” (TORRES, 1979, apud Morujão, 1993, p. 18). Tudo isso se insere em um contexto mais amplo do empreendimento filosófico de Schelling onde ele problematiza as limitações das formulações conceituais para falar, por exemplo, sobre Deus e o risco inerente a reduzi-Lo a objeto. Segundo Safranski:

Havia chegado a hora, escreve o jovem Schelling em 1894, de encerrar ‘o ousado empreendimento da razão, tirando a humanidade dos pavores do mundo objetivo’. Nesse ínterim, ele também havia chegado a Iena e estabelecido o eu absoluto como aquele ‘que jamais, de maneira nenhuma, pode se tornar objeto’ (SAFRANSKI, 2010, p. 56).

Considerada, então, a obra da maturidade do seu pensamento, o esclarecimento sobre a essência da liberdade humana evidencia que ela não é uma “propriedade” do homem, já que “a liberdade é a ordem mesma do Ser e existe no homem porque ele lhe pertence e a manifesta de determinada forma” (TORRES, 1979, apud Morujão, 1993, p. 25). Esta questão desdobra-se, ainda, no questionamento acerca da origem do bem e do mal e no insistente desenvolvimento da “aporia” relativa à justificativa do mal diante da bondade divina. Neste sentido, Morujão (1993) destaca que, nesta obra, a questão do mal, do finito, da cisão e da separação vai readquirir o seu papel positivo. Isso porque:

Em Schelling, todavia, estas questões revestem, ao mesmo tempo, um carácter acentuadamente ético; para ele, o finito é apenas derivado, não é um “menos” em comparação com um “mais”, mas pode tornar-se mau. Por isso, Schelling define a liberdade como uma faculdade do Bem e do Mal, quer dizer, como poder, ou de unir o que está cindido, ou de consumir a cisão e a separação. O homem é capaz de ambas as coisas, ou melhor, é o único ser capaz de ambas as coisas e é por isso que, sendo diferente de Deus (embora de origem e destinação divinas), há nele um abismo que o separa da mera animalidade. É àquele poder que se refere o *e* da expressão ‘Bem e Mal’ (TORRES, 1979, apud Morujão, 1993, p. 24).

Importante ressaltar também que se trata de uma obra influenciada pela mística alemã medieval, dado o interesse de Schelling pela obra de Jacob Böhme. Além disso, Morujão destaca dois pontos importantes da obra ao evidenciar a presença da noção cristã de Deus, no pensamento de Schelling, para:

(...) fundamentar ontologicamente a possibilidade do Mal e seu aparecimento ôntico através da liberdade humana. Gostaríamos ainda de fazer notar que a obra de Schelling (...) procura responder antecipadamente a um dos desafios que, segundo Martin Heidegger, se coloca nos nossos dias ao pensamento: a ultrapassagem da estrutura onto-teológica da metafísica (TORRES, 1979, apud Morujão, 1993, p. 28).

O diálogo com Kant, Fichte e Espinosa tornam-se, assim, o centro a partir do qual Schelling construirá o arcabouço de seu pensamento. O problema do mal, por sua vez, ganhará contornos muitos próprios e diferenciados no contexto desta discussão, trazendo à luz um caminho interpretativo na contra-mão dos grandes pensamentos já consolidados em torno desta mesma problemática. Observa-se, contudo, que sua filosofia esteve em permanente desdobramento, até mesmo pelo envolvimento com as questões como a filosofia da natureza e da arte.

2.4.1. Retificação dos conceitos essenciais – introdução à investigação

Conforme vimos, a reflexão sobre a essência da liberdade humana tem início na obra de Schelling a partir de um debate com a tradição filosófica, mais especificamente com o panteísmo de Espinosa. Schelling defende que o erro das interpretações do panteísmo acerca da liberdade humana está fundamentado na “universal má compreensão do princípio de identidade, ou do sentido da cópula no juízo” (SCHELLING, 1993, p. 41). O problema do panteísmo seria, desta forma, a equivocada compreensão do princípio de identidade. Ou seja, a total identificação de Deus com as coisas, isentando-se de admitir, nessa identificação, a diferença entre ambos. Isso acaba por comprometer a liberdade do ser humano, uma vez que condicionada a esta total indissociabilidade do humano com o divino.

Esta incompreensão, contudo, não se restringe somente ao postulado do panteísmo. Schelling traz uma problematização mais profunda do princípio de identidade do qual o panteísmo se apropria. A má compreensão do princípio de identidade está na lógica que rege este princípio. Trata-se, para Schelling, de uma lógica que pressupõe a não contradição. Ou seja, se uma coisa não é idêntica à outra ela não pode ser ao mesmo tempo, não co-existe, uma passa a excluir a outra (ou uma coisa ou outra). Este princípio de identidade encontra-se

presente, segundo o pensador, em tantas outras afirmações onde se esclarece a identidade entre pares opostos, tais como: o perfeito e o imperfeito; o pior e o melhor; a loucura e a sabedoria; o bem e o mal.

Para reverter essa incompreensão seria indicado, segundo Schelling, “um estudo fundamentado de lógica. A antiga lógica (...) exprimiu o sentido real do princípio de identidade” (SCHELLING, 1993, p. 43). E isso significaria, pois, a não equivalência entre identidade e igualdade. A identidade que Schelling reclama, então, é a identidade que abriga a diferença, ou seja, a própria formulação do paradoxo. Ou seja, uma formulação que pode afirmar e negar ao mesmo tempo. Desta forma, Schelling propõe que a afirmativa onde se estabelece a identidade como passível de ser compreendida através da ideia de exclusão: “uma coisa *ou* outra” seja entendida, então, através da ideia onde se admite “uma coisa *e* outra”. Ou seja, uma identidade que cria, ao mesmo tempo, a diferença. A oposição que se dá entre os opostos não é, então, uma oposição excludente. A repercussão desta compreensão para o diálogo com o panteísmo de Espinosa está no fato de o panteísmo, ao valer-se dessa equivalência entre identidade e igualdade, expressar sua mais autêntica característica: a supressão da liberdade do ser humano.

O argumento de Schelling em defesa da afirmação da liberdade do ser humano tem início com a seguinte afirmação:

Deus não é um Deus dos mortos, mas de vivos. (...) Seja qual for a forma como se pense o modo de criação de um ser a partir de Deus, nunca esse modo pode ser mecânico, um mero realizar ou efectuar, no qual o efeito produzido não existe por si mesmo; nem, muito menos, uma emanção, na qual aquilo que emana permanece o mesmo que aquilo que o expeliu e, portanto, não possui nada de próprio ou de autônomo (SCHELLING, 1993, p. 48).

Ao reivindicar uma representação dinâmica da natureza, opondo-se ao mecanicismo de Espinosa, Schelling também reivindica a destituição da contraditoriedade que é pressuposta entre a imanência em Deus e a liberdade. Segundo o pensador, esse “modo mecânico de pensar”, próprio dessa época, resultou na cisão entre cabeça e coração. Na filosofia de Espinosa propriamente dita isso significa que “o erro do seu sistema não reside, de forma alguma, no facto de ele colocar as coisas em Deus, mas no facto de elas serem *coisas*; reside no conceito abstracto de seres mundanos (*Weltwesen*), já que a própria substância infinita é, para ele, também uma coisa” (SCHELLING, 1993, p. 51). Toda esta discussão vem justificar a limitação do espinosismo ao tratar do conceito de liberdade, já que, segundo Schelling, trata-se de um “sistema realista e unilateral” (SCHELLING, 1993, p. 52). Já o idealismo traz nova luz ao conceito de liberdade, pois em seu âmago tem a liberdade como pressuposto.

Contudo, mesmo o idealismo também se estrutura como um sistema parcial no entendimento do conceito de liberdade, uma vez que, mesmo tratando-o como universal, a liberdade permanece como um conceito formal.

A insistência de Schelling na reivindicação da dinamicidade o levará a cunhar o pressuposto mesmo de sua filosofia através da seguinte sentença a respeito da liberdade: “(...) o conceito real e vivo é ela ser uma faculdade do Bem e do Mal” (SCHELLING, 1993, p. 55). O pensador admite, de início, a dificuldade relativa ao entendimento das implicações desta afirmação. Dificuldade esta que, segundo o pensador, vem sendo enfrentada e debatida ao longo da tradição filosófica e teológica. Schelling apresenta, então, as implicações relativas a esta dificuldade. Em primeiro lugar, a problemática enfrentada quando se admite o mal como efetivo. Assumir isso implica abrir mão da concepção de um ser absolutamente perfeito. Por outro lado, há também a negação radical da realidade do mal. Mas, para Schelling, isso significa, concomitantemente, o desvencilhamento do conceito de liberdade. Ora, quando se trata da afirmação de uma sutil ligação entre Deus e os homens, o primeiro acaba por ser tomado como co-autor do mal. Há também, segundo Schelling, “a tese segundo a qual tudo o que é positivo na criatura vem de Deus” (SCHELLING, 1993, p. 56), de onde se admite que no mal há algo de positivo, contudo, nesta tese permanece inexplicada a própria constituição do mal. Em contraposição, há a tese que afirma que não há nada de positivo no mal, ou seja, trata-se da negação de sua existência. Pensar o mal originariamente como não-ser é afirmar a impossibilidade de não o compreender somente pelo viés da moralidade, ou seja, originariamente o mal não está reduzido à possibilidade de julgamento e avaliação entre boas ou más ações. Trata-se, assim, de graus diferentes da perfeição divina, ou seja, as ações são ora mais, ora menos perfeitas.

Dando continuidade a essa discussão com a tradição filosófica e teológica a respeito da tentativa de conexão entre o conceito de liberdade e o mal, Schelling destaca ainda a tentação de se assumir o dualismo. Isso porque se a liberdade não tem origem em Deus, e se trata de uma faculdade do mal, isso leva a crer que ela tem uma origem independente de Deus. Fato este que poderia acarretar no enredamento próprio à argumentação do dualismo, onde se admite “dois absolutos separados e independentes um do outro” (SCHELLING, 1993, p. 57). Além disso, em relação à dificuldade de esclarecer a proveniência do mal, destaca Schelling “(...) continua a permanecer não esclarecido, em todos os sistemas existentes até agora, o primeiro poder de realizar um acto oposto a Deus” (SCHELLING, 1993, p. 58). O pensador vai destacar, contudo, que a “responsabilidade” por essa dificuldade em esclarecer a proveniência do mal não pode ser delegada somente à limitação dos sistemas tanto do

idealismo quanto do realismo. Além disso, está em jogo a abstração implícita ao conceito de Deus, o que implica também na preocupação em afastar Deus de toda a natureza.

Compreende-se, assim, que todo este exercício de Schelling de dialogar com filósofos de seu tempo (Espinosa, Kant e Fichte) tem como intuito retificar os conceitos essenciais predominantes nesta época, visando, com isso, abrir a investigação e lançar nova luz ao tema da essência da liberdade humana.

Importante mencionar que o pensamento de Schelling se caracteriza também por uma preocupação em recuperar a dinamicidade e a vida sufocadas pela rigidez das formulações conceituais que estava presente, por exemplo, no pensamento de Espinosa, um dos principais pensadores com quem dialoga. Conforme já colocado, este esforço de Schelling vai ser empreendido no contexto de discussão do panteísmo ao problematizar essa rigidez das formulações conceituais. Nota-se, então, que toda problemática em torno do panteísmo estava na interpretação fortemente marcada pelo equívoco da compreensão do princípio de identidade. Ou seja, a total identificação de Deus com as coisas impossibilitava reconhecer a diferença entre ambos. Ao propor uma reinterpretação do panteísmo, Schelling utiliza-se do argumento de que não é possível admitir uma equivalência entre identidade e igualdade, porque isso também vai suprimir a liberdade do ser humano. Ora, ao definir a liberdade como uma faculdade do bem e do mal, Schelling admite as implicações que esta consideração acarreta. Afinal, imediatamente vem à tona muitos dos questionamentos e argumentos filosóficos e teológicos em torno do problema do mal. Interessa-nos, contudo, valermos-nos destas considerações de Schelling na busca por explicar a proveniência do mal. Desta forma, iremos nos valer principalmente do seu argumento de que o mal tem um fundamento ontológico (conforme se poderá ver logo à frente) e, por isso mesmo, é constitutivo do ser humano enquanto existente. Argumento que visa responder também à “aporia” relativa à justificativa do mal diante da bondade divina.

2.4.2. Schelling e a verdadeira filosofia da natureza: pressupostos para a questão do mal

Schelling investiga sobre a essência da liberdade humana anunciando que “somente a partir dos princípios de uma verdadeira filosofia da natureza se pode desenvolver uma perspectiva que possa satisfazer completamente a tarefa que é aqui empreendida” (SCHELLING, 1993, p. 60-61). Sua filosofia dedica-se, assim, a investigar o fundamento da

existência de Deus, buscando o que há de real e efetivo neste fundamento, ou seja, tentando entendê-lo para além da pura conceituação. O pensador esclarece a diferença entre Deus e o fundamento da sua existência da seguinte maneira:

Este fundamento da sua existência, que Deus tem em si mesmo, não é Deus considerado absolutamente, quer dizer, na medida em que existe; porque se trata somente do fundamento da sua existência, esse fundamento é a natureza em Deus; um ser que dele é inseparável, mas que é, todavia, diferente (SCHELLING, 1993, p. 62).

Entende-se, assim, que Schelling está tentando compreender o fundamento do fundamento. Ou seja, Deus tem o fundamento de sua própria existência, mas não se confunde com este fundamento, já que é diferente dele. Tal proposição destaca, a princípio, uma igualdade entre Deus e o fundamento de sua existência na medida em que este fundamento não existe fora de Deus. Contudo, tal proposição destaca também uma diferença entre Deus e o seu fundamento, uma vez que o fundamento da existência de Deus é diferente dele. Poderíamos associar isto à uma dinâmica de reciprocidade que se dá entre Deus e o fundamento, pois conforme esclarece o pensador: “Deus tem, em si mesmo, o fundamento interno da sua existência, que o precede na medida em que existe; mas, da mesma forma, Deus é, de novo, o *Prius* do fundamento, na medida em que este, enquanto tal, não poderia ser se Deus não existisse *actu*” (SCHELLING, 1993, p. 63).

Tal consideração convida, assim, a deixar de lado o conceito de imanência, uma vez que, segundo o pensador, tal conceito pressupõe a falta de vivacidade das coisas concebidas em Deus. Para Schelling o melhor conceito para falar da natureza das coisas é o devir. Este acontecimento das coisas a partir de um devir é explicado por Schelling da seguinte forma:

Para existirem separadas de Deus devem estar em devir num fundamento diferente dele. Mas porque, no entanto, nada pode existir fora de Deus, esta contradição só pode ser resolvida se as coisas tiverem o seu fundamento naquilo que, em Deus, não é Ele Mesmo, quer dizer, naquilo que é o fundamento da sua existência (SCHELLING, 1993, p. 63).

Para Schelling este é o único “dualismo” legítimo, justamente por ser aquele que, ao mesmo tempo, admite uma unidade. Sendo assim, tanto para falar do fundamento de Deus, quanto para falar do devir das coisas em Deus, explica-se a diferença entre eles: seja a diferença existente entre Deus e o seu fundamento, seja aquela entre o fundamento das coisas e Deus.

Tratar do fundamento do fundamento é, em Schelling, dimensionar o movimento mesmo de onde as coisas vêm a ser. Em primeiro lugar, há a afirmação de que nada pode existir fora de Deus. Contudo, diferentemente do panteísmo, esta afirmação de Schelling se respalda na justificativa de que as coisas provêm de um fundamento diferente de Deus,

embora este fundamento originário esteja em Deus. Esta é a dinâmica que permite que as coisas sejam diferenciadas de Deus.

O movimento de vir a ser ocorre por meio de uma transformação do que Schelling nomeia de princípio obscuro (obscuridade do fundamento originário) em luz. A transformação em luz, entendida em sua radicalidade como cisão entre a obscuridade e a luz, segundo o pensador, só ocorre no homem. Ou seja, a existência humana se dá enquanto efetiva porque se “desprende” da obscuridade do fundamento originário vindo à luz. Desta forma, o ser humano, como um ser existente, “tem em si um duplo princípio, princípio esse que, todavia, é, no fundo, um só” (SCHELLING, 1993, p. 68). A luz é, tão somente, um grau diferenciado da obscuridade do fundamento originário. No homem se encontram, concomitantemente, o poder da obscuridade e a força da luz. Isso porque para que o homem venha a ser como existente efetivo ele precisa se “desprender” da obscuridade do fundamento originário. Este vir a ser enquanto existente é a própria transformação da obscuridade do fundamento originário em luz. Sendo assim, a obscuridade se mantém resguardada na luz da existência porque neste movimento em que as coisas vêm a ser (fazendo-se a luz) elas não perdem a referência à sua proveniência (obscuridade do fundo originário).

Desta forma, entende-se que a filosofia da natureza de Schelling esclarece o fato de nada existir fora de Deus ao explicar que tudo que existe provém do fundamento originário de Deus. Fundamento originário este que está Nele, mas não se confunde com Ele. Conforme já falado, este fundamento originário é marcado pela obscuridade, sendo que Deus é o único que habita na pura luz. O ser humano, por sua vez, se caracteriza pela cisão entre a obscuridade e a luz, mais propriamente, pelo “abandono” da obscuridade. Mas justamente por ser o homem o lugar desta cisão que ele também pode ser o lugar dessa unidade do fundamento originário entre a obscuridade e a luz. Por isso o homem é tanto o lugar da cisão (diferenciação) quando o da decisão (unidade). Decisão que, pra Schelling, é o próprio movimento da liberdade.

2.4.2.1. Recuperando a positividade do mal

A partir do tratamento desta questão dos princípios da obscuridade e da luz, abre-se a possibilidade de explicação sobre a origem do mal. Vejamos como Schelling evidencia a questão:

Se no espírito do homem a identidade de ambos os princípios fosse tão indissolúvel como é em Deus, não existiria qualquer diferença, quer dizer, Deus não se manifestaria como espírito. Aquela unidade, que é inseparável em Deus,

deve poder separar-se no homem – e é esta a possibilidade do Bem e do Mal (SCHELLING, 1993, p. 69-70).

Em primeiro lugar, é importante destacar a advertência de Schelling de que a sua investigação não pretende tratar da efetividade do mal (diferentemente de Ricoeur), pois seu questionamento debruça-se sobre a origem mesma do mal. Ou seja, não se trata de avaliar as implicações do mal, mas, tão somente, entender a sua origem. Retomando a citação acima nota-se, então, que se encontra no homem o poder desintegrador da unidade que, por sua vez, possibilita o bem e o mal. Esta desintegração, esta separação dos princípios da obscuridade e da luz nasce, assim, na vontade particular do homem.

A possibilidade de cisão da unidade entre a obscuridade e luz resulta no que Schelling nomeia de espírito de discórdia. O espírito de discórdia, segundo Schelling (1993), quer separar o princípio particular do espírito universal. Nesta separação reside a possibilidade do mal. O mal se caracterizaria, assim, pela predominância da vontade particular do homem sobre a vontade originária. Tal predominância cria uma desordem porque a vontade particular é deslocada do seu lugar que é o centro, retirando, assim, aquilo mesmo que possibilita a unificação das forças, já que esta vontade particular não é capaz de subordiná-las. Este abandono da morada no centro em direção à periferia gera, além da desordem, inquietude e perversão. Isso se deixa ver em uma vida caracterizada por desejos, apetites e mentiras (SCHELLING, 1993).

Oposto a isto está o que Schelling nomeia de espírito do amor que, ao invés de separar, mantém a relação divina entre os princípios. Neste caso, a vontade particular do homem não mais se destaca nem busca elevar-se acima da luz, pois se encontra no centro, ou seja, alinhada de modo divino. Agora, se a desordem é introduzida, somente a salvação originária permite o resgate e a retomada da relação da periferia com o centro. A vida que se encontrava apartada em decorrência da predominância da vontade particular do homem regressa à intimidade onde se mantêm unidos os princípios. Este restabelecimento da unidade é possível, segundo Schelling, quando predomina o espírito do amor.

Conforme vimos, somente no homem se faz possível a cisão da unidade entre a obscuridade e a luz. Liberdade para Schelling, então, é próprio acontecimento desta cisão. Mas ao mesmo tempo, é estar referenciado pela unidade originária de sua proveniência. A liberdade, é assim, o que diferencia o homem de Deus, já que na natureza divina esta unidade nunca pode ser cindida. Desta forma, pode-se afirmar que, muito embora nada possa existir fora de Deus, “o mal tem, no homem, uma raiz independente de Deus” (TORRES apud Morujão, 1993, p. 27). Ou seja, é justamente no elemento que diferencia o homem de Deus (a

cisão entre a obscuridade e a luz) que reside a possibilidade do mal. É por esse motivo que o sistema da liberdade de Schelling se caracteriza por recuperar a positividade do mal, já que admite o mal, mas sem a responsabilidade divina nesta criação.

Ao propor essa recuperação da positividade do mal Schelling trava um diálogo com a tradição filosófica e com a religiosidade cristã. No que diz respeito à tradição filosófica ele aponta algumas concepções recorrentes do mal, quais sejam: aquela concepção onde o mal ocupa o papel de antagonista; aquela onde ele é reduzido ao mal metafísico e, por último, o qual ele é reduzido “ao conceito negativo de imperfeição da criatura” (SCHELLING, 1993, p. 74). No que diz respeito a esta última concepção, Schelling (1993) discute especificamente com a filosofia de Leibniz, na qual o mal é interpretado como elemento puramente passivo, uma limitação, uma falta, uma privação. Ora, e Deus, como se explica nesse contexto da existência do mal? Segundo Schelling, Leibniz delega a responsabilidade da materialidade do pecado a Deus, donde resulta a tentativa de justificar o mal pela limitação originária da criatura. Para Schelling tal justificativa não consegue esclarecer o aspecto positivo que precisa ser admitido no mal, e por isso, a explicação de Leibniz sobre o mal fica restrita ao seu aspecto formal.

Schelling, então, destaca que o grande problema desta interpretação não está propriamente no fato de ela evidenciar a presença do mal na finitude humana, mas justamente pelo fato do mal estar reduzido simplesmente à finitude. Ou seja, para o pensador o mal se deixa ver nas limitações humanas, mas esta finitude não é, propriamente, o mal. Exemplificando isso, Schelling destaca a figura do diabo sob o ponto de vista cristão. Segundo ele, não faz sentido compreender o mal puramente como privação justamente porque o diabo era a mais ilimitada de todas as criaturas. Ou seja, a limitação não era um traço da sua personalidade. Desta forma, para Schelling, o mal deve ser compreendido como perversão positiva, como inversão dos princípios. Isso tudo porque o fundamento mesmo do mal não é uma limitação ou uma privação, mas reside “no positivo mais elevado que a natureza contém” (SCHELLING, 1993, p. 75).

Ora, admitir a positividade do mal implica em admitir que o que torna o bem e o mal diferentes é o elemento formal, já que este não é o mesmo para ambos. Esta concepção se fundamenta na consideração de que o conceito de positividade abriga em si mesmo a unidade originária da qual provém. O jogo entre opostos é, assim, um movimento de diferenciação, mas esta diferenciação continua resguarda pela unidade originária. Schelling argumenta este posicionamento da seguinte maneira:

Porque a desarmonia não é a dissolução das forças em si mesma, mas a sua falsa unidade, que só se pode chamar dissolução por comparação com a verdadeira unidade. Se a unidade for totalmente suprimida, então será também suprimida a oposição. (...) Mas mesmo para esclarecer aquela falsa unidade é necessário algo de positivo, que, por conseguinte, deve ser admitido no Mal, mas que permanecerá por esclarecer enquanto não for reconhecida uma raiz de liberdade no fundo independente da natureza (SCHELLING, 1993, p. 78).

Emerge, assim, a liberdade como o elemento que permite esclarecer e justificar a positividade do mal. Inicialmente, o pensador recorre ao ponto de vista platônico, destacando a efetividade do mal, embora não seja esse o ponto do qual trata o seu pensamento. O levantamento desta questão se justifica para evidenciar o modo como a liberdade, conseqüentemente, é compreendida deste ponto de vista. Para o pensador, a liberdade, nessa perspectiva, encontra-se restrita ao “puro domínio do princípio inteligente sobre os desejos e aspirações sensíveis e o Bem tem origem na pura razão; de onde se conclui, do ponto de vista conceptual, que não há nenhuma liberdade para o Mal” (SCHELLING, 1993, p. 78).

Compreendendo desta forma, as ações más seriam justificadas com o argumento das influências externas, onde o homem ocuparia, assim, o papel de simples “marionete” neste processo. Contudo, em discussão com isto, Schelling esclarece que “o Mal não resulta do princípio da finitude em si mesmo, mas do princípio obscuro ou egoísta (*selbstischen*), trazido à intimidade com o centro” (SCHELLING, 1993, p. 79). Nesse sentido, é importante esclarecer que a obscuridade do fundo originário não é o mal efetivo, mas a condição de possibilidade dele. É na existência humana que o mal se torna efetivo justamente por ser o homem o único capaz de realizar a cisão da unidade entre a obscuridade e a luz. Mas ao mesmo tempo ele é também o lugar de decisão (liberdade), deixando perfazer a unidade originária de onde provém.

Schelling evidenciou, então, a possibilidade do mal de modo a apresentar o fundamento da doutrina da liberdade que consiste na distinção entre o ser humano e o seu fundamento. Contudo, destaca o pensador, o maior desafio não é relativo à possibilidade do mal, à sua origem, mas sim à sua efetividade (tal como defende Ricoeur). Mas ao mesmo tempo ele adverte que o que precisa, de fato, ser explicado é a atividade universal do mal, ou ainda: “a forma como pode irromper na criação como princípio universalmente evidente que, por toda parte, está em luta com o Bem” (SCHELLING, 1993, p. 79). Nesta tentativa de explicar a proveniência originária do mal Schelling aponta justamente para o conflito inerente ao jogo que se dá entre o bem e o mal. Desta forma, ele vai defender a ideia de que a efetividade do mal foi necessária “para a manifestação de Deus” (SCHELLING, 1993, p. 81). Isso porque para o pensador:

(...) cada ser só se pode manifestar no seu contrário: o amor através do ódio, a unidade através do conflito. Se não existisse nenhuma separação dos princípios a unidade não poderia demonstrar todo o seu poder; não havendo discórdia, o amor não se tornaria efectivo. O homem está posto num tal ponto culminante que tem em si mesmo, em iguais condições, a origem do auto-movimento para o Bem e para o Mal; nele, a unidade dos princípios não é uma união necessária, mas livre (SCHELLING, 1993, p. 81).

Entende-se, assim, que a luta e o conflito revelam a dinâmica necessária para a manifestação dos opostos. Desta forma, quando Schelling menciona que a efetividade do mal (no homem) foi necessária para a manifestação de Deus ele está apontando para este jogo entre opostos que, por sua vez, pode ser entendido da seguinte maneira: a necessidade do espírito de discórdia para manifestação do espírito do amor; a necessidade da obscuridade para manifestação da luz; a necessidade do homem para que Deus possa se manifestar.

Depreende-se, assim, que este empreendimento de Schelling de recuperar a positividade do mal se justifica quando o pensador destaca que o surgimento do mal foi necessário para a manifestação de Deus, uma vez que cada ser precisa do seu contrário para se manifestar. A partir disto ele também esclarece que a origem do mal não está em Deus, mas no fundamento originário do fundamento. Mas conforme já sabemos, o mal só se efetiva no ser humano por ele ser o único capaz de fazer a cisão entre a obscuridade e a luz. Afinal, aquilo que faz do ser humano um existente é justamente a cisão da unidade. Nesta cisão abrem-se infinitas possibilidades a partir das quais a vida se faz possível e isso inclui a possibilidade do bem e do mal através do jogo de opostos do qual falamos. A liberdade (entendida como decisão), por sua vez, é a própria manifestação disso que faz do ser humano um existente (cisão da unidade). Ou seja, é estando resguardado pela unidade originária (decisão) que se faz possível a própria cisão.

2.4.3. Estágios para a atualização do mal

Ao descrever a ambiência mais originária do mal Schelling destaca que, antes de ganhar “corpo” na existência do ser humano, o mal serve de fundo para que o bem se torne independente e separado de Deus:

Ora o Mal mais não é do que o fundo originário da existência e, na medida em que luta por se actualizar num ser engendrado, não é senão, mas num grau mais elevado, a potência do fundo que está em acção na natureza. Mas como ele é, apenas, eternamente um fundo, sem nunca ser um si-mesmo, o Mal não se pode efectivar, servindo meramente de fundo para que o Bem, configurando-se a partir dele com as suas próprias forças, seja, graças ao seu fundo, algo de independente e de separado de Deus (onde Deus se possui e se conhece a si mesmo) e para que Deus esteja nele como algo de independente. Mas como o poder indiviso do fundo originário somente se torna conhecido no homem como

intimidade (base ou centro) de um indivíduo singular, da mesma forma, na história, o Mal permanece escondido no início e uma época de inocência e de ausência de consciência do pecado precede uma época de culpa e de pecado (SCHELLING, 1993, p. 86).

Podemos dizer que com estas colocações Schelling está buscando uma forma de ilustrar o movimento a partir do qual o mal se faz possível, ou seja, de como a autoconsciência do homem vai se desenvolvendo na proximidade da luz. Desta forma, compreende-se que a revelação divina (o nascimento do espírito do amor) esteve subordinada ao nascimento do espírito de discórdia, onde se encontrava a luta pela atualização do mal. Contudo, o período que precede o momento no qual esta luta consegue se efetivar é marcado pela imagem paradisíaca de inocência e felicidade, pois se trata de um momento que ainda desconhece a culpa e o pecado, onde o mal ainda permanecia inativo. Tal período primordial, destaca Schelling, é aquele conhecido como a Idade do Ouro, onde se desconhecia a força do bem e do mal. Conforme esclarece o pensador foram perpassados vários estágios até culminar na efetividade do mal, ou seja, onde o mal encontra o ser humano para ser seu mediador.

Schelling, porém, esclarece que o surgimento do mal só se tornou possível pelo aparecimento decisivo do bem. Ou seja, não estamos a falar do surgimento do mal como quem fala de um momento marcado pelo “reino” da maldade como valoração. A forma como o mal surgiu a partir do bem é descrita como uma distribuição de forças, ou seja, “não como se só agora aparecesse, mas porque só agora é dado o oposto no qual, somente, ele se pode manifestar completamente e enquanto tal” (SCHELLING, 1993, p. 88). Esse primeiro momento de surgimento do espírito do mal, no caso, o mal universal, ocorreu no estágio que Schelling considera como a primeira criação. Em seguida, ocorre “a luta declarada entre o Bem e o Mal” (SCHELLING, 1993, p. 89), no estágio da segunda criação. Neste último ainda não ocorreu, propriamente, a efetividade do mal, pois ainda permanece em luta constante.

A ocorrência da efetividade do bem e do mal na existência humana se justifica justamente porque desde a primeira criação, ou seja, desde este estágio mais originário, o mal já foi excitado e se desenvolveu. Como dito antes, a vontade particular da criatura gera a desordem das forças. Fato este que se caracteriza pela des-união da vontade particular com a vontade universal, ou ainda, pelo afastamento do homem do centro, onde ele próprio foi engendrado, em direção à periferia. Contudo, se fosse dada a possibilidade de ele permanecer para sempre no centro não se desenvolveria a sua ipseidade [*Selbsheit*]. A morte e o pecado emergem, assim, como os “portais” através dos quais se torna possível eliminar o ser próprio (*Eigenheit*), e pelos quais, necessariamente, o homem deve passar. Contudo, destaca

Schelling: “Apesar desta necessidade universal, o Mal permanece sempre uma escolha própria do homem; o fundo enquanto tal não pode praticar o Mal e cada criatura cai por sua própria culpa” (SCHELLING, 1993, p. 91). Sendo assim, muito embora se possa explicar a ambiência mais originária do mal e seus estágios para culminar na sua atualização, sua efetividade só se explica no plano da existência humana. Afinal, o homem é o lugar de cisão e decisão (retomada da unidade), o centro onde converge tanto a cisão quanto a união.

2.4.4. Liberdade e ação - a efetividade do mal

É importante trazer a menção de Schelling a respeito de sua constatação de que ainda permanece desconhecido o modo como se dá a decisão pelo mal quando se trata do indivíduo singular. Em vista disso, uma investigação que se dedique a compreender esta questão deverá tratar, por sua vez, da doutrina da liberdade. Doutrina esta que, segundo o pensador, só ganhou o devido “status” através do idealismo. Isso porque quando a liberdade foi interpretada como contingência ou como coação, perdeu-se de vista a “necessidade interna que se origina na essência do próprio agente” (SCHELLING, 1993, p. 92-93). Contraposto a isso se tem a seguinte constatação: a liberdade, na verdade, é ser isso que o homem é em sua essência, ou seja, cisão da unidade e, por isso, lugar de escolha (decisão). As suas escolhas, por sua vez, vão dar voz, sempre e a cada vez, a uma das possibilidades de se ser. Neste sentido, não há predeterminações para o “agir”, nem mesmo qualquer coação. Compreendendo desta forma, toda ação particular do ser humano é parte de uma “necessidade interna do ser livre e, por conseguinte, realiza-se necessariamente” (SCHELLING, 1993, p. 94). Contudo, adverte Schelling, tal necessidade não pode ser confundida com obrigação. Tal advertência resulta, por sua vez, na indagação a respeito da necessidade interna da própria essência. Como conciliar necessidade e liberdade? Afinal, como se caracteriza essa necessidade? A respeito disso, esclarece Schelling:

(...) aquela necessidade interna é, ela própria, a liberdade; a essência do homem é essencialmente o seu próprio agir; necessidade e liberdade interpenetram-se como um ser único que, somente se for considerado em perspectivas diferentes, pode aparecer como uma coisa ou a outra, mas que é em si mesmo liberdade, embora, formalmente considerado, seja necessidade (SCHELLING, 1993, p. 95).

Fica claro, assim, que a liberdade deve ser entendida como pressuposto e não como finalidade, por isso ela é uma necessidade livre.

Para esclarecer isso Schelling pontua que no estágio da criação originária o homem emerge como ser indeciso, contudo, quando ele se dá no tempo, ganha corpo, ocorre, necessariamente, a cisão entre a obscuridade e a luz. Ou seja, para que o homem se efetive enquanto tal funda-se, concomitantemente, tanto a liberdade (unidade) quanto a cisão, ou seja, uma cisão que está constantemente espelhando a unidade originária. Isso que de imediato aparece como necessidade é, ela própria, liberdade, porque ela é também o que essencialmente possibilita que o ser humano venha a ser. Desta forma, toda ação do ser humano emerge como necessidade do ser livre.

Para Schelling, na criação originária o homem, ainda configurado como ser indeciso, marcado pela eternidade e por um estado de inocência e felicidade, precisa, para vir a ser, de um movimento, de uma ação. Tal agir determinará a sua própria corporeidade e, além disso, este agir que ocorre na criação originária está, concomitantemente, se efetivando no homem em sua temporalização, ou seja, no movimento da autoconsciência. Não se pode falar, então, de um agir que ocorre antes e de um que ocorre depois. Tal agir se dá simultaneamente. Desta forma, a existência de um impulso universal para o mal emerge simultaneamente na criação originária e na existência humana. Contudo, adverte Schelling, esta predestinação não deve ser entendida tal como foi até o momento pela tradição. O grande obstáculo da doutrina da liberdade foi o equívoco no entendimento da predestinação, uma vez que esta foi compreendida como resolução divina que pré-determinava a salvação de alguns e a condenação de outros. Ou seja, dissipava-se toda a raiz da liberdade.

A predestinação da qual fala Schelling fundamenta-se da seguinte maneira: o homem age no começo da criação tal como agiu no estágio da criação originária. Não há, assim, uma predestinação que pressupõe uma ação externa a pré-determinar o agir humano. O homem age tal como sempre agiu, desde a eternidade. Para Schelling, o homem é originariamente ação e atividade, de modo que na sua efetividade ele deixa ressoar essa mesma originariedade. Compreendendo dessa maneira, não há um estágio originário do homem isento desta marca que possa ser recuperado ou mesmo redimido no plano da sua temporalização. Desta maneira, o mal se mostra condição propriamente humana, de modo que o homem não pode se ver destituído dele. Ou nas palavras de Schelling:

Desde que na criação, (...) o Mal foi universalmente posto em ação (...) todos os que nasceram, nasceram prisioneiros do princípio obscuro do Mal. (...) Este mal originário no homem (...) é, porém, na sua origem, um agir próprio (...) e, por isso mesmo, um pecado original (...). Não são as paixões em si mesmas que são o Mal, nem temos somente de lutar com a carne e o sangue, mas com um Mal que existe em nós e fora de nós, que é espírito (SCHELLING, 1993, p. 98-99).

Desta forma, entende-se que para explicar a efetividade do mal no homem Schelling propõe o conceito de liberdade que, por sua vez, deve ser entendido como a necessidade do próprio movimento de vir a ser do homem, ou seja, a liberdade é, assim, ser propriamente aquilo que se é.

2.4.5. A manifestação do mal no homem e a escolha pelo bem

Para esclarecer a questão da manifestação do mal e do bem Schelling apresenta o jogo dos opostos que se dá entre a manifestação do espírito do amor e a do espírito invertido. O espírito do amor, ou Deus como existente efetivo, torna-se, no homem, unidade das forças quando “o princípio obscuro da ipseidade e a vontade própria forem totalmente penetrados pela luz e fizeram unidade com ela” (SCHELLING, 1993, p. 99-100). Contraposto a isto temos o conflito que pode se estabelecer entre a obscuridade e a luz, do qual emerge o espírito invertido. Este último, segundo o pensador, é “aquele ser que é suscitado a actualizar-se pela revelação de Deus e nunca pode chegar a acto, a partir da potência; na verdade, ele nunca é, mas quer sempre ser” (SCHELLING, 1993, p. 100).

A estratégia utilizada pelo espírito invertido é, pois, provocar no homem a ilusão da sua existência por meio da imaginação. Diante disso, o espírito invertido revela-se um grande sedutor e, por isso mesmo, um “inimigo” do ser humano. Seu empreendimento é conduzir o homem a reconhecer a sua falsa existência através de um movimento especular, ou seja, através de uma imagem semelhante. Conforme Schelling, trata-se de “conduzir o homem para a insensatez, pois só pela insensatez pode ser apreendido e concebido por ele” (SCHELLING, 1993, p. 101). A possibilidade de o homem se ver seduzido por esta ilusão provocada pelo espírito invertido se deve à predisposição humana para o mal que dificulta a permanência dos olhos do ser humano na unidade onde reside a relação divina entre a obscuridade e a luz. O olhar volta-se, assim, somente para a existência ilusória do espírito invertido.

Lançado no pecado o homem transita para a mentira, para a escuridão, para o não-ser. Movimento este no qual o homem busca se tornar um fundo criador com a pretensão de tudo dominar e fundar. Desta forma, “para aquele que se retira do centro, permanece continuamente a sensação de ser todas as coisas, em Deus e com Deus; por esse motivo, ambiciona constantemente voltar a esse estado, mas por si mesmo e não onde poderia sê-lo, ou seja, em Deus” (SCHELLING, 1993, p. 102). Ou seja, essa tentativa de pertencer e ser com Deus ocorre por uma pretensão puramente humana, de modo que tal empreendimento

não consegue se efetivar e permanece no plano ilusório. Ou seja, trata-se da pretensão humana de ter em si o próprio fundamento de si mesmo. Contudo, conforme sabemos, somente Deus tem em si o fundamento de si mesmo.

A unidade originária mantém-se enquanto tal e emerge da luz resguardada na obscuridade, de tal modo que aparece ao homem como fogo destruidor. Sendo assim, a própria unidade e a oposição a ela se faz sentir de maneira inflamada. Isso se explica, segundo Schelling, “porque é somente no contrário do pecado que se manifesta aquela mais íntima ligação de dependência das coisas com a essência de Deus” (SCHELLING, 1993, p. 102). Ou seja, através do bem o homem pode dimensionar a impossibilidade de ter o seu próprio fundamento, pois o seu fundamento advém da essência de Deus.

Desta forma, também pode-se compreender a manifestação do mal como este movimento de afastamento do homem do centro, de onde tudo vem a ser, em direção à periferia. O espírito invertido engendra, pois, o próprio afastamento da unidade. Ocorre, contudo, a ilusão de que esse movimento em direção à periferia não foi realizado, pois permanece o sentimento de que ele está com Deus e em Deus. Entregue a essa ilusão, ou ao que Schelling (1993) chama de falsa imaginação, o homem é abandonado pela liberdade inicial. Isso porque, para o pensador, a verdadeira liberdade só pode se dar se estiver em consonância com a liberdade sagrada. A manifestação do mal no homem se deixa ver, assim, na ilusão e em toda maldade que ela carrega junto, destituindo o homem de sua verdadeira liberdade. Contudo, mesmo com essa desarmonia instaurada pelo espírito invertido, a partir do qual o mal se manifesta no homem, a unidade se mantém resguardada e sempre se faz sentir.

Se a origem do mal está na cisão entre a obscuridade e a luz, o bem, entendido em sua originariedade, representa, por sua vez, a perfeita união destes mesmos princípios. O que os une é, segundo Schelling, um elemento divino, pois tal união ocorre de maneira incondicionada. Por este motivo, o bem do qual Schelling está falando, não significa “uma moralidade resultante da vontade, ou como uma moralidade produzida por auto-determinação” (SCHELLING, 1993, p. 103). No contexto desta interpretação, não está se falando do bem como se tratasse de uma escolha moral, regido por categorias de valoração.

Ainda no contexto de discussão sobre o bem, entendido em sua originariedade como união dos princípios, Schelling lança mão do termo religiosidade, que deve ser entendido em seu sentido originário. Não se trata, então, de “uma meditação ociosa, um pressentimento devoto, ou de uma vontade de sentir o divino” (SCHELLING, 1993, p. 104). Da mesma forma, o homem religioso, ou consciencioso tal como Schelling coloca, não é “aquele que,

nas ocasiões que se lhe deparam, ainda se deve interrogar sobre a regra do dever (...) para, por respeito a ela, poder agir correctamente” (SCHELLING, 1993, p. 104). Ou seja, esta religiosidade da qual fala Schelling não é aquela que está sob a “jurisdição” da instituição religiosa. Safranski descreve, de uma maneira geral, o posicionamento dos filósofos do Romantismo no trato do tema da religião e nos esclarece que: “A religião como ortodoxia cristã ainda não era, diferentemente do que desejavam os românticos, um poder ordenador que afirmava sua liberdade diante da religiosidade subjetiva” (SAFRANSKI, 2010, p. 126). Para Schelling, então, a verdadeira graciosidade e divindade não podem brotar de uma obediência moral, mas, sim, a partir daquilo que se é enquanto ser humano, ou seja, a partir disto que já é a própria essência do ser humano (lugar de cisão e decisão). Não se trata, então, de uma escolha moral ou algo que pressuponha uma reflexão ou questionamento acerca do que é correto. O homem religioso seria aquele que ganha, sempre e a cada vez, o dimensionamento de sua existência a partir da falta de fundamento do fundamento originário. Ou seja, aquele que permite que a vida se constitua como e enquanto possibilidade que sempre se atualiza, mas que nunca se esgota nesta atualização.

2.4.6. Sem luta não há vida

Schelling esclarece que a possibilidade do mal deve ser entendida da seguinte maneira:

(...) aquilo que provém da mera condição, ou do fundo, não vem de Deus, embora seja necessário para a sua existência. Mas também não se pode dizer que o Mal vem do fundo, ou que a vontade do fundo seja o seu criador. Porque o Mal só pode continuamente desenvolver-se na vontade mais íntima do próprio coração e nunca se realiza sem uma actividade própria (SCHELLING, 1993, p. 113).

A solicitação do fundo é, então, para que haja a superação do estado de criatura (*ipseidade activada*). Mas esta *ipseidade* também não é em si mesma o mal. O que ocorre é que esta *ipseidade* ativada desperta a vontade particular, o que torna possível a manifestação do fundo independente do bem. Ou seja, a excitação da *ipseidade* é necessária para o próprio acontecimento da vida, uma vez que sem ela o bem permaneceria adormecido. Já o mal, por sua vez, está em constante luta com o bem. Luta sem a qual, segundo Schelling, não há vida. Por esse motivo Schelling esclarece que: “O despertar da vida, portanto, é simplesmente a vontade do fundo e não, imediatamente e em si mesmo, o Mal” (SCHELLING, 1993, p. 113). Desta forma, o pensador está dizendo que o bem só pode ganhar efetividade se houver a ativação da *ipseidade*.

Esta excitação da *ipseidade*, que é a própria vontade particular se desprendendo da vontade universal, se torna necessária para que o amor encontre o oposto do qual depende para se efetivar. Desta forma, até pode-se dizer que a *ipseidade* ativada é o próprio princípio do mal, mas não o mal efetivamente. Contudo, esclarece Schelling: “Mas esta excitação também não acontece segundo a livre vontade de Deus que, no fundo, não se movimenta de acordo com ela ou com seu coração, mas apenas segundo suas propriedades” (SCHELLING, 1993, p. 115). Pois muito embora Deus tenha a condição para se efetivar em si mesmo, esta condição é externa, ou seja, o fundo não se confunde com Deus e tem uma ação independente de Deus.

2.4.7. O Amor enquanto não fundo-originário e como unidade universal

Schelling nos diz que o estágio mais elevado no qual Deus é tudo em todos é caracterizado pelo Amor (a essência enquanto fundo). O Amor já preexiste enquanto não-fundo originário. Sendo assim, para Schelling, antes do Amor se manifestar enquanto unidade universal, o seu estágio mais elevado, ele se manifesta enquanto não-fundo originário, que é a essência que preexiste antes de qualquer fundo, do existente e da dualidade. Para que se possa admitir o surgimento do bem e do mal, sem que isso implique na admissão de que eles estão nesse não-fundo originário – o que seria o mesmo que assumir o dualismo – Schelling esclarece que o não-fundo originário é, ele mesmo, indiferença, abismo, ou seja, fundamento sem fundamento.

Schelling apresenta, assim, uma advertência caso se pretenda considerar o Amor como a essência de onde tudo provém:

(...) que essa essência única, nos seus modos de agir, cinde-se a si mesmo, efetivamente, em duas essências, na medida em que numa só é mero fundo da existência, na outra é mera essência (e, por isso, é somente ideal); além disso, não deveria esquecer que apenas Deus como espírito é a identidade absoluta dos dois princípios, mas só o é porque, enquanto e na medida em que ambos se encontram subordinados à sua personalidade. Mas quem encontrasse uma absoluta identidade do Bem e do Mal no ponto de vista superior que constitui esta perspectiva, demonstraria a sua total ignorância, na medida em que o Mal e o Bem de modo nenhum configuram uma oposição originária e muito menos uma dualidade. Há dualidade onde duas essências se opõem efetivamente. O Mal, porém, não é uma essência, mas uma não-essência, que só em oposição se torna uma realidade, não em si mesmo. Também, justamente, a identidade absoluta, o espírito do amor, é anterior ao Mal, pois este somente em oposição a ele se pode manifestar. Por isso, também não pode ser concebido a partir da identidade absoluta, mas está, de toda eternidade, fechado a ela e excluído dela (SCHELLING, 1993, p. 124).

Schelling quer, assim, evidenciar que o bem e o mal não são dois princípios assim como entende o maniqueísmo, uma vez que o mal não tem essência. Desta forma, como esclarece Amora:

Assim, bem e mal são expressões de uma dialética originária naquele magma primitivo e informe que é, portanto, anterior à cisão entre os homens. Bem e mal pertencem à vida, pois esta não é possível sem o motor do conflito e da oposição. “Onde não há luta não há vida”, assinala Schelling (AMORA, 2010, p. 71).

Desta forma, entende-se que não se pode falar de uma dualidade entre o bem e o mal no pensamento de Schelling, haja vista que o mal é, tão somente, a oposição necessária para que o bem venha à vida.

Importante considerar assim que, para que o Amor alcance seu ponto mais elevado, é necessário, então, que ele não exista mais enquanto não-fundo originário, para, assim, existir enquanto unidade universal, “o amor que é tudo em todos” (SCHELLING, 1993, p. 123).

2.5. Conclusão do Capítulo

Neste primeiro capítulo abordamos aspectos mais gerais do elemento metafísico-religioso no romance de Rosa bem como trouxemos à tona as problematizações trabalhadas por Schelling na referida obra. Sendo assim, este primeiro capítulo dedicou-se ao propósito de fornecer os pressupostos metafísico-religiosos da obra de Rosa e o substrato filosófico de Schelling acerca da liberdade, o que nos permitirá estabelecer um diálogo tentando encontrar afinidades e particularidades no romance em relação a este filósofo. Desta forma, no último capítulo retomaremos elementos importantes das interpretações realizadas nos capítulos seguintes, colocando-os em diálogo com as reflexões de Schelling apresentadas aqui neste primeiro capítulo. No exercício interpretativo da presente pesquisa vamos tentar observar como os âmbitos aqui interseccionados entre literatura, filosofia e religião podem contribuir para perceber diversas dimensões de sentidos abertas na reflexão da problemática desta pesquisa.

O levantamento e mapeamento do elemento metafísico-religioso na obra de Rosa foi realizado principalmente a partir de considerações sobre o próprio processo de criação do escritor e também a partir de algumas passagens significativas do início de *Grande sertão: veredas*. Sendo assim, no primeiro momento pudemos entrar em contato com os relatos do seu processo de criação bem como com as questões pelas quais o escritor tem interesse e

afinidades e que estão presentes em suas obras. Estas informações abriram-se, então, enquanto pressupostos gerais para se compreender sua obra e o seu compromisso com a linguagem.

Sabemos que sua escrita bem como seu processo de criação revelam-se contrários à lógica cartesiana. No processo de escrita esta lógica, a qual ele repudia explicitamente, se manifesta como tirania da gramática, ou seja, como uma linguagem distanciada da vida. Quanto ao seu processo criativo, o escritor descreve-o como um processo mediúnico e até mesmo milagroso. Mas sabemos bem que Rosa também era de disciplina e rigor extremos, tanto que em outra menção do escritor ele enfatiza seu comprometimento com o fazer criativo, como alguém que faz algo como e enquanto necessidade. Ele acolhia e tomava sobre si a escrita como um fazer necessário, em escuta atenta e fiel a esta dimensão da vida que lhe sobrevinha. O seu processo de criação caracteriza-se, assim, por um movimento de recolha, escuta e obediência a um apelo de profundidade.

A linguagem literária que se “ocupa” não só da compreensão da dimensão transcendente e misteriosa da vida, mas também com o modo de dizer essa mesma dimensão (assim como a linguagem de Rosa) tem uma força de expressão tão significativa quanto a linguagem simbólica da religião. Sua obra, por um lado, levanta questionamentos e especulações de ordem filosófica e teológica, por outro lado, também está compromissada com a instauração de uma linguagem poética capaz de percorrer os domínios indizíveis da dimensão misteriosa e sagrada da própria vida. Especulação filosófica e expressão poética da religiosidade, da transcendência e do mistério são importantes e significativas veredas que trazem contribuição para uma pesquisa em Filosofia da Religião, especialmente através do diálogo entre Literatura e Filosofia.

Entre os pressupostos gerais da obra de Rosa mapeados ao início do capítulo é importante destacar também o caráter provisório, caótico e metamórfico do fluxo da vida, tal como Rosa o descreve. A vida que assim o acomete enquanto escritor é a mesma que ganha sangue e vitalidade nas tramas de suas histórias e personagens. E é por esse motivo que o emblema: “tudo é e não é” persiste e relembra esta dimensão na qual a existência humana se desenrola e é irreduzível à lógica, à conceituação e a contornos enrijecidos. A ambiguidade e o paradoxo são, assim, expressões que permitem caracterizar a própria fluidez, indefinição e provisoriedade da vida. Paradoxo este enfatizado por Rosa por representar a possibilidade de expressar o próprio inefável.

Destrinchando um pouco mais o amplo significado do elemento metafísico-religioso presente na obra de Rosa, vemos o seu interesse por vertentes religiosas diversas. Contudo, sua obra não representa um compêndio de dogmas eclesiásticos e de doutrinas religiosas, mas

expressa, por meio de uma estética própria, uma reflexão em busca de significado às questões essenciais do humano e sua abertura ao elemento religioso. Em relação às religiões institucionalizadas, além de uma apologia delas e de um sincretismo, há também a admissão do caráter provisório das respostas que elas apresentam.

Todas as considerações que tecemos a partir da leitura da referida obra de Schelling nos permitem ter uma visão geral de como ele desenvolve seu pensamento em torno da afirmação da liberdade como uma faculdade do bem e do mal. Contudo, no último capítulo, onde iremos trazer Schelling para o diálogo com a literatura de Rosa, não iremos nos valer de todas as considerações ali colocadas. Esta apresentação foi necessária em função da compreensão geral da perspectiva schellinguiana. Vamos retomar aqui, então, as questões essenciais que podem, de acordo com a nossa interpretação, possibilitar o diálogo com a problemática do bem e do mal abordada no *Grande sertão: veredas*.

De início é necessário ver as contribuições da discussão de Schelling com Espinosa (dentre outros pensadores de sua época) para problematizar o princípio de identidade do qual o panteísmo se apropria. A partir desta questão já se evidencia uma preocupação da filosofia de Schelling em colocar em questão as limitações das formulações conceituais. O pensador problematiza, então, a formulação panteísta onde o princípio de identidade se expressa na afirmativa “Deus é todas as coisas”. Esta discussão traz consigo a necessidade de se pensar a justificativa do mal diante da existência de Deus, ou seja, o problema da teodiceia propriamente dita.

O primeiro passo do pensador ao se direcionar ao desenvolvimento desta questão, como vimos, é o de fazer uma retificação de alguns conceitos essenciais da tradição. A partir desta retificação ele coloca em questão o problema da má interpretação do princípio de identidade. Schelling propõe, então, recuperar o jogo que é inerente à dinâmica da identidade. Ou seja, a necessidade de desfazer-se do pressuposto da contradição para poder admitir que esta identidade também abriga uma diferença. Pensar o princípio de identidade regido por esta lógica do jogo de oposição (identidade que abriga uma diferença) é garantir que a liberdade do ser humano não esteja condicionada mais à indissociabilidade do humano com o divino. A liberdade pode ser entendida, assim, como uma faculdade do bem e do mal. Contudo, ele admite a dificuldade em se explicar a proveniência do mal e, por isso, a tentação humana de se assumir o dualismo.

Para se compreender a proveniência do mal, sem que se caia no dualismo, Schelling nos apresenta alguns pressupostos importantes. O primeiro trata da necessidade de se pensar o próprio fundamento de Deus, ou seja, o fundamento do fundamento. Para o pensador, como

vimos, Deus tem em si mesmo o seu próprio fundamento, que está nEle, mas não se confunde com Ele. As coisas que existem “fora” de Deus, ou seja, tudo aquilo que existe, provém do fundamento de Deus. O movimento de vir a ser de tudo que existe ocorre, por sua vez, por meio da cisão entre obscuridade do fundo originário (fundamento de Deus) e a luz. Transformação esta que ocorre somente no homem por ele ser o lugar onde se dá tanto esta cisão (entre a obscuridade e a luz) quanto a unidade do qual provém. Sendo assim, é necessário entender que nesta cisão a obscuridade se mantém resguardada na luz da existência, porque neste movimento em que as coisas vêm a ser (fazendo-se a luz) elas não perdem a referência à sua proveniência (obscuridade do fundo originário). Por isso o homem é tanto o lugar da cisão (diferenciação) quando o da decisão (unidade). Decisão que, pra Schelling, é o próprio acontecimento da liberdade. Temos assim, então, que é através da liberdade que podemos compreender como o mal se efetiva. Ou seja, o homem revela-se o lugar de uma cisão (entre a obscuridade e a luz) que está constantemente espelhando a unidade originária.

Este jogo entre os opostos se dá, segundo Schelling, ao modo de um conflito, de uma luta. Luta sem a qual, segundo ele, não há vida, porque ela revela a própria dinâmica originária necessária para que o homem saia do estado de criatura (obscuridade) e venha a ser (luz). Mas ele esclarece ainda que o despertar da vida deve ser entendido como a vontade do fundo originário, mas não, imediatamente e em si mesmo, o Mal. Contudo, Schelling explica ainda que este conflito entre opostos também descreve o próprio conflito necessário para a manifestação de Deus, já que cada ser só se manifesta no seu oposto. Deus precisa, assim, do homem para se manifestar, já que é através do homem que o mal se torna efetivo. Esta consideração de Schelling revela-se, então, um dos motivos pelos quais a filosofia de Schelling é caracterizada como responsável por recuperar a positividade do mal. Isto nos permite entender que o bem e o mal dizem respeito a um modo dessa unidade originária se desdobrar que expressa o próprio movimento da liberdade.

Ora, percorrendo este caminho no qual a liberdade não está mais condicionada à indissociabilidade do ser humano com o divino e no qual a origem do mal é possível a partir da obscuridade do fundo originário, Schelling propõe, assim, recuperar a positividade do mal. Em primeiro lugar porque o fato de se afirmar que a origem do mal não está em Deus, mas no fundamento de Deus, permitiu retirar de Deus a responsabilidade pela criação do mal. Mas também porque para Schelling o mal deve ser compreendido como perversão positiva, como inversão dos princípios (da obscuridade faz-se a luz). O que nos permite entender que o fundamental do mal não pode ser compreendido como uma limitação ou uma privação, uma

vez que a possibilidade do mal se efetivar reside no fundo originário, ou como diz Schelling, no ponto mais elevado que a natureza contém.

Por fim, Schelling lança mão do conceito de Amor para descrever o estágio mais elevado onde Deus é tudo em todos. Na presente pesquisa não utilizaremos as considerações sobre o fundo originário entendido como Amor. Mas será necessário lançar mão de duas colocações importantes que Schelling faz a partir desta questão. A primeira é a de que o fundo originário, ou seja, o fundamento de Deus, deve ser entendido originariamente como “não-fundo originário”, ou seja, como abismo, indiferença, fundamento sem fundamento. A segunda é que, partindo desta consideração anterior, está pressuposto o entendimento do mal como não-essência que só através do bem, do seu oposto, pode se tornar uma realidade efetiva. Afinal, considerar que o fundamento originário da realidade em si mesmo não tem fundamento é já admitir a impossibilidade de que o mal tenha essência, diferentemente da compreensão maniqueísta.

3. CAPÍTULO 2 – O MAL: A PERGUNTA PELA SUA ORIGEM E SEUS DESDOBRAMENTOS

3.1. Introdução

Neste segundo capítulo damos início ao exercício interpretativo e analítico de *Grande sertão: veredas*. Para a realização deste propósito, seguiremos a divisão da referida obra feita por Rosenfield em *Roteiro de Leitura*. Das sete sequências que compõem a obra, este capítulo tratará das duas primeiras.

Na primeira sequência percorreremos os meandros dos onze casos que abrem a referida obra. Neste percurso nos depararemos com um confronto entre discursos filosóficos e religiosos tradicionalmente concebidos e discursos marcados pela inversão desta mesma tradição. Veremos, então, que o tema da ambiguidade já dá seus acenos nesta primeira questão. Quando se trata do problema do bem e do mal, o maniqueísmo também irá se apresentar, mas acima de tudo, conforme se verá, há uma preocupação em elaborar uma nova concepção do mal. A respeito da relação entre Deus e o diabo vamos nos confrontar com discursos díspares, pois Riobaldo se vê em um processo de revisão e de questionamento das concepções religiosas e filosóficas. A passagem referente à travessia do rio de Janeiro tem início com o encontro de Riobaldo com o menino no porto. Eles seguem juntos a travessia pelo De-Janeiro e em seguida encontram o rio São Francisco, onde emerge a primeira e transformadora experiência da ambiguidade da vida. No último momento da primeira sequência veremos outra experiência da ambiguidade ocorrida com Riobaldo na primeira travessia do Liso do Sussuarão.

Na segunda sequência buscaremos compreender a experiência da ambiguidade e da complementaridade dos opostos que se estabelece a partir do contato e da proximidade de Riobaldo com os personagens mais importantes desta trama. A questão do bem e do mal será trabalhada na segunda sequência de *Grande sertão: veredas* através da identificação da ambiguidade dos personagens com os quais Riobaldo se confronta neste momento. Tal questão propõe, assim, um questionamento acerca da constituição humana, a partir da qual o bem e o mal ocupam o mesmo nível de atenção e de interrogação na problemática acerca da sua natureza. Sendo assim, nesta segunda sequência o enfoque não é mais a compreensão da origem do mal, mas acima de tudo o entendimento da ambiguidade humana. Tudo isto se deixará ver na apresentação de alguns personagens, pois, de imediato, se percebe uma empatia de Riobaldo em relação a eles, contudo este sentimento inicial logo dá lugar a outro, o de

repulsa. Esta experiência o levará a se ver constantemente em estado de tensão, contradição e dúvida a respeito dos limites que definem o bem e o mal na natureza humana. Além disso, Riobaldo também vivenciará a experiência da complementaridade dos opostos, através do jogo que se estabelece entre alguns personagens. Questões estas que suscitarão ainda a reflexão sobre a constituição da natureza do ser humano.

3.2. Primeira sequência: Qual o princípio ordenador do universo?

3.2.1. Os onze causos que abrem a primeira sequência de *Grande sertão: veredas*

A primeira sequência tem como tema central a pergunta: “Qual é o princípio ordenador do universo?” (ROSENFELD, 2008, p. 33). Composta por cento e três páginas, esta primeira sequência abre a obra em um cenário de divagações e reflexões de Riobaldo¹¹, o narrador da estória. Mas vale perguntar: o que é que antecede este cenário de reflexão? Ou ainda, o que inaugura a possibilidade não só da reflexão de Riobaldo, mas também dos próprios acontecimentos que o fazem refletir? Ou melhor, de onde se origina a força e o sentido que propulsionam todo substrato metafísico desta obra? Valemo-nos da palavra inaugural da obra para responder a estas perguntas: “Nonada”. Para Nilce Sant’Anna Martins, em sua obra *O Léxico de Guimarães Rosa*, esta palavra significa “coisa sem importância” (MARTINS, 2008, p. 28). Mas há que se questionar: como uma palavra com este significado pode inaugurar uma obra onde se encontram presentes muitos dos questionamentos que assolam o homem desde a antiguidade? Ou será que esta palavra está só a descrever os tiros, também sem importância, referenciados por Riobaldo ao seu interlocutor silencioso na segunda frase da obra? Mas no final desta mesma segunda frase outra palavra importante aparece no seguinte enunciado: “(...) Deus esteja” (ROSA, 2001, p. 23). Assim tão próximas, estas palavras, nada e Deus, parecem aludir ao tema da criação *ex-nihilo*. Mesmo que não

¹¹ Vejamos como Rosa descreve o personagem principal de sua obra em uma entrevista em Gênova, na ambiência de um Congresso de Escritores Latino-Americanos, concedida a Günter Lorenz: “Não, Riobaldo não é Fausto, e menos ainda um místico barroco. Riobaldo é o sertão feito homem e é meu irmão. (...) Riobaldo é mundano demais para ser místico, é místico demais para ser Fausto (...). Gostaria de acrescentar que Riobaldo é algo assim como Raskolnikov, mas um Raskolnikov sem culpa, e que entretanto deve expiá-la. Mas creio que Riobaldo também não é isso; melhor é apenas o Brasil.” (COUTINHO apud Rosa, 1991, p. 95-96). Nesta descrição já se descortina a estrutura do paradoxo sempre recorrente em sua obra, ele mesmo já alegou, nesta mesma entrevista, que os paradoxos existem para descrever aquilo para o qual ainda não existe palavra. No caso da descrição do personagem, poderemos constatar mais adiante como isto se deixa ver na própria estrutura da sua existência.

entremos no plano de discussão propriamente teológico, podemos nos apropriar desta estrutura fundamental da criação a partir do nada. Estrutura esta que nos descreve um momento inaugural, criativo, originário, ou seja, a partir do qual tudo vem a ser. Nada mais apropriado, então, para o início de uma obra uma palavra que revele a dinâmica a partir do qual tudo nasce, ganha ser e se faz palavra. Este “nonada” parece indicar, assim, a possibilidade do desabrochar da vida. O interlocutor e o leitor são, assim, convidados a participar e a caminhar juntos com o que se desabrocha em cada palavra proferida pelo narrador.

À primeira vista o leitor se depara com um universo caótico, onde os ingredientes do enredo desta estória são apresentados aleatoriamente, sem uma conexão linear com o que ali se está a contar. É desta maneira que, tal como em um prelúdio, os personagens, os lugares e os temas centrais da obra são apresentados ao leitor e ao interlocutor. Contudo, segue-se desta ambiência confusa e desordenada uma profusão de uma série de onze casos, onde vários deles impressionam pelo seu caráter inusitado e até mesmo pelo seu desenlace surpreendente. De toda forma, nota-se que todos estes casos se contrapõem ao caos estabelecido inicialmente, uma vez que eles apresentam uma linearidade e uma temporalidade que sustentam a organicidade dos acontecimentos narrados. Importante notar também que, em termos estruturais, a narração destas estórias é intercalada com várias referências de Riobaldo aos personagens, estórias e situações que vivera. Além disso, em todos os onze casos as implicações éticas e/ou religiosas são colocadas em questão por Riobaldo, de modo que a pergunta pela origem do mal e do sofrimento permeia a reflexão do narrador.

O confronto com os onze casos nos descortina um cenário que não é totalmente claro no que diz respeito ao posicionamento de Riobaldo. Pode-se dizer, a princípio, que a opinião do narrador é imprevisível. Nota-se, assim, que os onze casos situados neste prelúdio da obra representam a trajetória inicial de Riobaldo onde ele traz à tona a inconsistência e a incerteza de sua compreensão diante da ambiguidade do ser humano e da própria vida. A interpretação do bem e do mal transita, assim, tanto pela perspectiva aberta pelo pensamento maniqueísta, quanto pela perspectiva inaugurada pela sua postura especulativa, fazendo, assim desmoronar concepções tradicionalmente concebidas. Tais posicionamentos ora são assimilados, ora descartados, ora até mesmo conjugados. Desta forma, nota-se que neste momento Riobaldo faz um levantamento de inúmeros exemplos relativos à questão do bem e do mal, buscando, acima de tudo, desvendar o mistério relativo à origem deste par bem como a fluidez que configura o seu acontecimento.

Vejamos como isto acontece nestes onze casos. Na primeira estória, a do Aleixo, Riobaldo se indigna com o fato de os filhos serem castigados pelo mal cometido pelo pai. De toda forma, tal castigo opera uma mudança na vida do pai que se torna uma pessoa boa depois do castigo que lhe é imposto através dos filhos. Na estória de Pedro Pindó e do menino Valtêi ocorre uma troca de papéis. Os pais, que eram pessoas boas, ocupam o papel do filho que outrora sentia prazer em maltratar e provocar o sofrimento. O menino, por sua vez, marcado por suas terríveis maldades, sofre um castigo além da conta, e chega, inclusive, a despertar a piedade alheia. Riobaldo também se vê em posicionamentos diferentes: de início desprezava a maldade do menino, mas depois se sensibiliza com o sofrimento absurdo que lhe é imposto pelos pais. Na estória do delegado Jazevedão é notável a indignação de Riobaldo diante da maldade gratuita deste que abusa de seu posto de chefia para imprimir medo e tortura em seus prisioneiros. Mas o narrador se lembra dos preceitos aprendidos com o representante da doutrina espírita, cumpadre Quelemém, confiando, assim, nas consequências que a vida reserva à maldade humana. Na estória de Joé Cazuzo emergem o espanto e a admiração de Riobaldo pelo arrependimento e pela conversão deste jagunço que se torna um homem extremamente pacífico e dedicado à vida religiosa. Diante da estória do lazarento Firmiano, Riobaldo se indigna com a vontade deste ex-jagunço de maltratar e torturar o outro, notadamente a figura de um soldado. Na estória da moça que faz milagres, porém, emerge em Riobaldo um sentimento diferente. Isso porque o seu sentimento é o de nojo diante do cenário que se abre com os milagres da moça. Cenário este, segundo o narrador, composto pelas maiores mazelas humanas, desde a deficiência física até a mental. E não é só este cenário de mazelas que causa repulsa em Riobaldo, mas também a sua constatação de que aqueles doentes só estavam ali para se curar, e não por um princípio propriamente religioso. A moça, por sua vez, não é compreendida no seu reduto mágico/religioso e tem a sua vida reduzida a uma sentença de “insanidade” pelo delegado da cidade. Contudo, a postura de Riobaldo para com o fim relegado a esta moça é a de insensibilidade. Ora, na estória do casamento entre primos carnais, Riobaldo, diferentemente, se sensibiliza e se indigna com a deformação física dos filhos que nascem desta união.

Em um outro contexto de estória sobre incesto, agora entre mãe e filho emerge a insólita revolta do casal por não ter o consentimento do seu casamento pelo padre local, resultando assim, na castração deste último. Desta situação destaca-se ainda o castigo divino para com aquele lugar, uma vez que o brejo ali situado era a causa de grandes sofrimentos para aquele povo. Na estória de Rudugério de Freitas, Riobaldo concorda com o perdão consentido por Zé Bebelo aos filhos que matam o próprio pai depois deste ter tramado a morte

de um de seus filhos. Na estória de Davidão e Faustino, Riobaldo dá importância para o fim inventado para esta estória. Isso porque o inusitado trato por causa do medo da morte de Davidão acaba por antecipar o seu fim, uma vez que acontece pelas suas próprias mãos. E por fim, na estória do menino do Nazaré, Riobaldo justifica o consentimento do pai diante do assassinato realizado pelo filho através da constatação da crueldade e da dureza que caracterizam a vida no sertão. Contudo, muito embora haja este respaldo, não cala a pergunta pela origem desta condição sertaneja.

Destes onze causos a estória do Aleixo mostra o sofrimento terreno como possibilidade de resgate e salvação de todo e qualquer ser humano, provocando uma mudança profunda no seu modo de ser, pois tomado pela compaixão diante do sofrimento dos seus filhos. Contudo, afirma Rosenfield (2008), na estória de Pedro Pindó ocorre o movimento inverso. Isso porque para ela este personagem desconfia de uma instância mantenedora da paz na terra, tendo em vista que ele mesmo opta por fazer justiça com as próprias mãos. Mas é interessante notar a complexidade desta estória: inicialmente os papéis assumidos são bem delimitados, pois estamos diante da maldade do menino e da bondade de seus pais que querem corrigi-lo. Contudo, tal intenção engendra uma inversão: a maldade brota na ação dos pais que se comprazem com o sofrimento que eles mesmos impõem ao filho. Aqui se nota, então, a assimilação do mal pelos pais do menino, pressupondo-se, assim, a desconfiança em uma intervenção de ordem transcendente. Vemos que neste último exemplo emerge um questionamento que dá seus primeiros sinais no mundo moderno, onde verdades eclesiais e dogmas religiosos são questionados, de modo que a fé inabalável começa a dar lugar para a razão, para aquilo que precisa ser comprovado cientificamente, pela experiência. A bondade, a onipotência, e onisciência de Deus começam então a ser colocados em questão, de modo que o homem começa a ocupar o papel central da cena, tornando-se, assim, independente e alheio a uma intervenção divina.

Importante notar, contudo, que todos os outros causos estão agrupados em torno do tema: “a ameaça da bestialidade” (ROSENFELD, 2008, p. 44). As cenas são, de fato, exemplos de estupidez, imoralidade e brutalidade gratuitas que nos revelam uma faceta humana notadamente marcada pela irracionalidade. Desta forma, há que se considerar que dos onze causos contados por Riobaldo, a maioria deles trazem à tona este lado bestial da natureza humana. É este um dos motivos que leva o narrador a refletir e a questionar constantemente sobre as fronteiras que separam o bem e o mal.¹² Para Rosenfield, o problema do mal,

¹² A reformulação e interpretação desta condição fronteira entre o bem e o mal na obra de Rosa é referenciada por Rosenfield da seguinte maneira: “No pensamento dos judeus marcados pela expulsão da Espanha, pelo exílio

abordado por ela no contexto da teoria freudiana, se desenrola como destituído de finalidade, uma vez que: “A massa humana com seus ‘desfechos’ destruidores espontâneos, ‘inocentes’ porque intocados por qualquer medida ou consideração ética, aparece assim como a própria ‘matéria vertente’ – (...) força maligna sem nenhuma finalidade além da descarga imediata e violenta do impulso destruidor” (ROSENFELD, 1993, p. 37).¹³ Com isto, o problema do mal, tal como é entendido no contexto da tradição neo-platônica, é posto em questão, uma vez que o mal se apresenta aqui com uma força propulsora e destituído dos critérios moral, ético e religioso. Com isso, nota-se que nesta primeira sequência de *Grande sertão: veredas* o mal não é um estado temporário que será remediado com a promessa escatológica.

Percebe-se, então, que a narrativa desta primeira sequência se estrutura de dois modos diferentes, tal como destaca Rosenfield:

A justaposição destes dois modos do contar – o do aparente caos das divagações reflexivas de Riobaldo e o da ordem convencional dos causos – aponta para a pergunta “Qual a maneira certa de narrar?” Esta pergunta pela ordem ficcional é reiterada ao nível temático pela interrogação dos representantes tradicionais da Ordem: Deus e outras figuras paternas (o delegado, o padre, os pais de jagunços, o pai do Menino, etc.). A primeira sequência levanta assim a pergunta global do princípio ordenador do universo, do homem e da linguagem (ROSENFELD, 1993, p. 28).

Ligando esta citação com o que foi posto no final do parágrafo anterior, vemos que o lado bestial da natureza humana tão bem destacado em vários dos onze causos vem concomitantemente acompanhado da representação sugerida pelas figuras de autoridade, sejam elas pais, delegados, padres. Em alguns momentos, estas figuras são as protagonistas do mal, em outros, são as que despertam a maldade alheia. Rosenfield nota ainda que Riobaldo, após contar os causos, também se refere à sua paternidade desconhecida. Diante disso, é possível afirmar que esta primeira sequência vem reiterar uma indagação pelo princípio ordenador do universo. Afinal, pressupõem-se os seguintes questionamentos: este princípio intervém a favor do ser humano, está contra ele ou é uma ordem transcendente que nada

e pela nova ‘travessia do deserto’, os paradoxos do bem e do mal, da criação e da destruição, da bondade divina e da sua aparente indiferença para o sofrimento humano parecem gerar uma articulação inédita da relação entre a plenitude divina e a vacuidade do mal – articulação esta que não é alheia a certas formulações insólitas de *Grande Sertão: Veredas*.” (ROSENFELD, 1993, p. 21).

¹³ Nesta obra de Rosenfield está presente sempre a noção de opostos complementares, devedora da abordagem mitológica adotada pela autora. Nota-se, assim, que a fusão dos contrários simboliza, pois, a plenitude, ou ainda, a própria harmonia mítica. Em relação ao diabo, ao mal, vemos o deslocamento da compreensão desta questão para uma perspectiva moderna, onde vêm à tona os questionamentos e as problemáticas deste homem também moderno. Além de valer-se de uma interpretação alicerçada na mitologia grega, a autora também recorre a concepções freudianas, tais como os conceitos de Eros, Tanatos, entre outras. Importante pontuar, contudo, que esta obra não tem uma perspectiva essencialmente filosófico-religiosa, mas aborda alguns temas e questionamentos relativos a esta problemática (até porque a questão mitológica já traz em si um teor mágico-religioso).

interfere na vida dos homens? Os onze casos dão uma pequena amostra do questionamento que acompanhará a reflexão de Riobaldo durante o desenrolar da estória. Isso se deve, em primeiro lugar, à natureza questionadora¹⁴ do narrador que não se contenta com as respostas dadas, por exemplo, pelo discurso religioso do cumpadre Quelemém, representante da doutrina espírita. Em segundo lugar, as estórias e situações com as quais Riobaldo se depara o levam sempre a se manter receoso de um discurso racional que pretenda esgotar os questionamentos e as formulações relativas ao âmbito transcendente. Isso significaria, para o narrador, a tentativa fracassada de confinar as mais díspares experiências religiosas humanas dentro de um mesmo discurso que se pretenda totalizante e destituído de incompreensibilidade. Diante da constatação da fragilidade deste discurso nota-se, por exemplo, que Riobaldo não se encontra sintonizado com a proposta colocada pelo discurso maniqueísta. Esta, inclusive, tem repercussão no discurso racionalizante da doutrina espírita, bem como em outros discursos religiosos como o do próprio Catolicismo que, paradoxalmente, se posicionou contra a religião maniqueia (COSTA, 2003). Percebe-se também que este discurso maniqueísta representa uma tentativa de aprisionar a fluidez da vida que impele o homem ao constante questionamento de si mesmo e do mundo que o cerca. Isso porque é um discurso que pretende suprimir qualquer ambiguidade que possa obscurecer ou enfraquecer a interpretação da realidade proposta por este pensamento. Pretensão esta que visa impossibilitar o confronto humano com a obscuridade, o enigma e o mistério que envolve a vida e a pergunta pelo sentido dela. Com isto, nota-se que este discurso se caracteriza pela tentativa de fornecer resolução às dúvidas e aos questionamentos humanos, resultando, assim, em uma chave de compreensão para todos os acontecimentos da vida (COSTA, 2003, p. 87).

Retomando os casos que abrem esta primeira sequência pode-se até perceber ecos de concordância, por parte de Riobaldo, com o discurso maniqueísta. Contudo, não se trata de uma concordância definitiva, resolutive. Percebemos que Riobaldo transita por discursos diferentes, “farejando”, desmembrando e colocando constantemente em questão o próprio discurso outrora aceito. Heloisa Vilhena de Araujo¹⁵ identifica, inclusive, a presença da

¹⁴ Em relação a esta característica da personalidade de Riobaldo temos a seguinte colocação de Rosenfield: “A fé genuína de compadre Quelemém ou de Otacília, confiança crente numa ordem universal, representa um dos modos possíveis de encarar o mundo. Modo este que é constantemente ‘contrariado’ e modulado pelo pensamento crítico e especulativo e pela observação sóbria do olhar antropológico” (ROSENFELD, 1993, p. 27).

¹⁵ Na obra *Roteiro de Deus* muitos autores tanto da filosofia, quanto da teologia e mesmo da literatura são trazidos para auxiliar o caminho interpretativo seguido pela autora. É muito forte, contudo, o paralelo com a *Divina Comédia* de Dante, a recorrência ao pensamento tomista e ao de São Boaventura, bem como referências aos evangelhos sobre a vida de Cristo. Nesta obra, diferente dos outros comentadores da obra de Rosa até então destacados, há uma preocupação notadamente de cunho filosófico-religioso. Questões como bem e mal, Deus e o diabo ocupam o plano principal da atenção da autora. Tais questões são abordadas no contexto do legado neo-

filosofia cética, uma vez que questões como suspender o juízo ou o julgamento, o desligamento das relações rígidas e limitadas de pensar, o distanciamento do dogmatismo e, conseqüentemente, uma disponibilidade aberta são características muito recorrentes na postura do personagem quando ele, por exemplo, reflete sobre estes temas (ARAÚJO, 1996). Diante disso, vemos o narrador se posicionar de maneira diferente diante das histórias que lhe são contadas, ou ainda, ele apresenta uma série de casos que nos permitem vislumbrar a inconstância, a fluidez e até mesmo a falta de sentido que se desprende da imprevisibilidade e da contraditoriedade dos fatos. Segundo Rosenfield: “Riobaldo afirma sua perplexidade nas contradições da vida, ele não se abandona no entanto a um relativismo simplista, antes procura socorro nos princípios e sistemas do mais alto rigor” (ROSENFELD, 1993, p. 23). Nota-se, também, que Riobaldo permite a coexistência de discursos díspares, proporcionando um encontro entre diversos saberes, tais como a teologia, a filosofia, a poesia ou mesmo o senso comum. De toda forma, vemos, por exemplo, em duas histórias a punição ser operada pelas próprias mãos e a inversão que isso ocasiona. Em outras, suspeita-se de uma punição divina que pode, inclusive, não se efetivar na vida daquele que errou, mas no bem maior que este tem: os seus filhos. Outro personagem, mesmo sofrendo de um grande mal consegue ver prazer no sofrimento alheio. Há ainda o consentimento e a falta dele diante de uma total inversão da ordem moral. Vemos também a conversão operada na vida de um ex-jagunço, mas também a intolerância, por que não dizer “moderna”, para com os milagres de uma moça. Enfim, vemos que todas estas histórias desembocam na suspeita riobaldiana de que não há um discurso que esgote e explique o sentido dos acontecimentos. Ou ainda, como destaca Araujo:

Assim, o acontecido com Pedro Pindó, que passa de bom a mau, e com o Aleixo, que, ao contrário, passa de mau para bom, assim como a observação de que a mandioca-brava pode ficar mansa e a mansa tornar-se brava, chamam a atenção de Riobaldo para a ambigüidade do mundo (...) e para as contínuas transformações e mudanças, perdas e ganhos, ocasionados pelo passar do tempo (ARAÚJO, 1996, p. 335-336).

Nota-se, assim, que a obra de Rosa parece apontar para a ausência de um fundamento que possa salvaguardar o sentido dos acontecimentos e dos fatos. Desta forma, a conversão e a remissão humana não vão, necessariamente, tocar todo aquele que é acometido pelo sofrimento. Esta experiência pode valer para um, mas não é uma fórmula universal que vale para todos. Contudo, no transcurso da vida o ser humano é tomado pelo desejo constante de

platônico e aristotélico, ao se valer dos pensadores medievais como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Legado este no qual o mal se caracteriza pelo “não-ser” e é uma privação do bem, já que se encontra distante deste princípio. O diabo, diferentemente, é inativo, inanimado. O caminho de Riobaldo é, assim, o de constantemente conquistar e alcançar o caminho espiritual, ou seja, trilhar o roteiro de Deus tal como Cristo, mesmo que para isso ele precise, em alguns momentos, descer a instâncias inferiores, afastando-se de Deus.

dar sentido aos acontecimentos e até mesmo de encontrar um sentido universal que possa explicá-los. Isso se deixa observar ora na tentativa de justificar os acontecimentos por ordem divina (onde se observam castigos e graças), ora na justificativa espírita que pressupõe a dívida deixada em vidas passadas, entre outras justificativas. Em se tratando do espiritismo parece mesmo se poder observar uma explicação racional que se pretenda totalizante. Contudo, como Riobaldo já notificou, no transcorrer dos acontecimentos a vida parece escorregar a essa tentativa totalizante. Ou ainda, a vida parece sempre querer mostrar que está imune a um sentido racional totalizante, pois a cada vez a sua falta de sentido se revela. Contudo, o ser humano se vê constantemente querendo agarrar-se a certezas e sentidos pré-estabelecidos, pois aceitar a falta de sentido significa confrontar-se com o vazio, as incertezas e a total imprevisibilidade dos acontecimentos. Através destes onze casos pode-se observar um acento dado à dificuldade de encontrar um discurso que possa salvaguardar uma lógica ou sentido universal ao curso dos acontecimentos. Em vista disto, algumas das concepções religiosas pré-estabelecidas mostram-se sem garantias, tais como: se eu me dedicar a uma vida reta e religiosa, minha felicidade estará garantida; se eu fizer o mal, sofrerei as consequências de uma vida dedicada à maldade. Estas duas concepções estão passíveis a todo momento de serem desmoronadas e de não salvaguardarem àquele que se mantém fiel a elas. A lógica universal de que o bem leva à felicidade e o mal ao sofrimento caem constantemente por terra e mostra a falta de sentido que é viver.

3.2.1.2. O bem e o mal

No âmbito de discussão sobre estes onze casos vemos emergir, assim, a problemática do bem e do mal. Afinal, o questionamento que acompanha Riobaldo sobre o princípio ordenador do universo não deixa escapar a pergunta que mais o instiga e o inquieta: qual a origem do mal?¹⁶ Em relação a isto vemos que a resposta a esta pergunta percorre ora caminhos indecifráveis e enigmáticos, ora desafiantes e reveladores. Circunscrever o mal ao

¹⁶ Na problemática de *Grande sertão: veredas* tal questão se deixar ver, segundo Rosenfield, da seguinte maneira: “(...) o texto (...) elaborará sua própria metáfora concernente à essência do mal. A primeira figura especificamente riobaldiana surge na definição do demônio como ‘azougue maligno’ (GSV, p. 12). Ela liga a idéia do mal à problemática da abertura significativa, do movimento mercuriano do sentido que põe em perigo os limites, normas e regras indispensáveis ao julgamento e à ordem do ver e do pensar. (...) ‘Azougue’ significa o ser ou a qualidade do mercúrio, isto é, da ‘matéria vertente’ por excelência, da coisa fugidia que se subtrai a todo domínio, a todo controle e limite racional. (...) Em vez de banir o lado ‘crespo’ e ‘misturado’ de sua reflexão, Riobaldo faz desta estranha opacidade seu objeto de conhecimento – procedimento insólito que atribui à negatividade valor positivo” (ROSENFELD, 1993, p. 28-29).

caráter punitivo, ao pecado e à lei de causa e efeito é muito comum nos discursos religiosos, notadamente na interpretação popular dos dogmas institucionais. Em termos filosóficos a discussão ganha um questionamento mais radical, pois leva em conta toda problematidade que está em jogo nesta temática sobre a origem do mal.

O discurso maniqueísta, originário do mito cosmogônico maniqueu¹⁷, que é tanto religioso quanto filosófico, permeia, implicitamente, boa parte das religiões ocidentais (COSTA, 2003) bem como a compreensão do senso comum. A sedução que este discurso provoca está no fato de ele ser, como já dito, um discurso totalizante que, inclusive, “assegura” a possibilidade de recuperar uma dualidade originária onde o mal estaria separado do bem. Trata-se se, assim, de uma explicação que, por um lado, conforta o ser humano, já que afirma que o mal é constitutivo do ser humano e, por isso, não há responsabilidade nem culpa. Contudo, muito embora não haja responsabilidade por este mal original, há a observância da prática de uma vida ascética que é a tentativa de separar o mal do bem. Esta cisão é possível uma vez que o estado mais originário da vida era marcado pelo dualismo radical entre o bem e o mal, ou seja, não havia mistura entre um e outro. Desta forma, segundo Costa, o maniqueísmo desembocaria no “retorno das substâncias ao estado primitivo de separação, no restabelecimento do dualismo radical no Primeiro Tempo, onde os dois príncipes, o do Bem e o do Mal, permanecerão eternamente em seus reinos” (COSTA, 2003, p. 84-85). Sendo assim, a cisão da unidade entre o bem e o mal é, na verdade, a tentativa de recuperar a dualidade originária, onde havia dois princípios separados (as trevas e a luz). Separar o mal do bem é possível, conforme já falado, através de uma vida ascética.

Contudo, percebemos que em *Grande sertão: veredas* existem vários indícios de que o mal não é algo que possa ser completamente apartado do bem, muito embora se mostre igualmente ali o fato de a condição humana também se ver tomada por este desejo de separá-lo. Segundo Rosenfield:

¹⁷ Costa descreve uma reconstituição deste mito que nos fornece importante elementos para pensar onde está a dualidade e onde está a unidade no mito maniqueu: “Segundo este mito, a existência está dividida em três etapas. Numa etapa primordial, mal e bem estão claramente separados em reinos das trevas e reino da luz. Este tem à frente o Pai da Grandeza; aquele, o Príncipe das Trevas. Numa segunda etapa, os demônios das trevas, por inveja e cobiça, engolem (capturam) parte da luz. Esta precisa ser resgatada e assim é criado pelo Pai da Grandeza o “Ser Humano Primordial”, que com seus filhos parte para o resgate. Sua derrota, e de seus filhos, os fazem prisioneiros das trevas. O que exige um novo ato salvífico por parte do Pai da Grandeza. O resgate do Ser Humano Primordial acontece, mas seus filhos ficam no reino das trevas. Os demônios, percebendo que lhes será tirado o resto de luz que lhes sobrou, engolem estes filhos da luz e cruzam entre si para procriarem. Deste cruzamento dos demônios que engoliram algo da luz nascem Adão e Eva, e daí toda a humanidade. Com isso, inicia-se a terceira etapa da existência. O Pai da Grandeza envia o Salvador para a luta final contra as trevas. A tarefa não é destruir as trevas, mas sim separá-las da luz. Os seres humanos, ao continuar procriando, perpetuam a mistura de luz e trevas. O final da história se dará quando luz e trevas, bem e mal, estiverem novamente separados e não houver mais mescla” (COSTA, 2003, p. 11).

A figura cabalística e certas imagens de *Grande Sertão: Veredas* induzem assim a pensar o mal como uma negatividade – ausência, retração – “traição” – inerente à essência divina, uma vez que tem sua raiz no não-ser ou ser-nada de Deus. Nesta perspectiva, as formulações de Riobaldo ao ressaltar sobretudo o “não-ser”, o “não-haver” e “não-existir” do demônio adquirem pleno sentido. Elas não significam, com certeza, a eliminação sumária do problema do mal e do demoníaco, mas a criação de uma nova representação do mal (ROSENFELD, 1993, p. 22).

Percebe-se, assim, que esta questão também se insere no contexto de uma preocupação que visa entender, investigar e assim, assimilar o mal como uma parte da condição humana que não se pode apartar do bem.¹⁸ Em relação a isto Rosenfield afirma ainda que a postura de Riobaldo diante da problemática do mal não é a de tentar torná-la totalmente apartada do bem, uma vez que sua reflexão atribui positividade à dimensão maligna da existência (ROSENFELD, 1993, p. 29). Tal questão acena para a necessidade de se admitir a positividade do mal, de admiti-lo em proximidade com o bem, muito embora o homem sempre se veja, paradoxalmente, impelido para a busca da cisão entre o bem e o mal.

Destaca-se daqui então outra problemática inerente a esta questão: a linguagem que possa se aproximar da tentativa de responder à pergunta pela origem do bem e do mal. Isso porque não se trata somente de destacar que a obra em questão apresenta uma posição contrária ao maniqueísmo, pois há também o cuidado para não cair na mesma estrutura do discurso racionalizante que lhe é inerente. Por um lado, em se tratando da obra de Rosa já sabemos que não estamos na ambiência deste discurso. Isso não só pela temática trabalhada na obra, mas também pela linguagem criada pelo escritor, onde se nota a preocupação com “o que” e com o “como” é dito, pressupondo-se, assim, que a ambiência do sagrado e a da poesia não podem ser apreendidas por um discurso racionalizante. A questão da linguagem também se deixa ver na preocupação riobaldiana com o “contar”, pois várias são as referências do personagem sobre a dificuldade inerente à correta narração dos fatos passados, sentidos e experienciados por ele. Em relação ao tema da inefabilidade tanto para Rosa quanto para Riobaldo, Araujo destaca a seguinte questão: “(...) o relato de Riobaldo é ‘difícil’: contar não é fácil, pois ele quer contar a origem desta vida, a ‘sobre-coisa’ a ‘outra-coisa’ – o infinito, Deus –, encarnando-a, igualmente em seu relato” (ARAUJO, 1996, p. 328). De toda

¹⁸ Na obra *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo* Antonio Magalhães comenta a respeito do poema de Milton onde é interpretada a passagem bíblica sobre Adão e Eva. Um importante e significativo comentário do autor a respeito da problemática sobre o bem e o mal que fundamenta o referido poema é o seguinte: “É justamente saber lidar com a oscilação entre essas duas forças que reside o conflito da caminhada humana, da qual ninguém pode livrar-se totalmente” (MAGALHÃES, 2000, p. 106). O autor defende, assim, que a existência humana é marcada notadamente pelo eterno conflito entre estas duas forças. Sair deste conflito parece, então, impossível ao ser humano. Questão que parece apontar também para a impossibilidade de se livrar do mal.

forma, percebe-se que uma tal pergunta, no caso aqui pela origem do bem e do mal, bem como todo aquele discurso que pretenda descrever esta ambiência que sempre escapa à nomeação, estão sempre esbarrando no limite daquilo que não se pode alcançar por completo, e por isso, todo dizer, todo discurso é limitado. Desta forma, tanto a linguagem¹⁹ criada por Rosa quanto a preocupação do narrador com a maneira certa de contar estão sintonizados com a proposta de elaboração de um discurso pautado pela intuição. Concomitantemente está em jogo nesta proposta a busca por uma fluidez que, uma vez alcançada, possibilite tanto a representação desta ordem transcendente, quanto a resposta sobre a origem do mal. Nota-se, desta forma, que a questão da linguagem também se insere na preocupação com o discurso que visa o questionamento e a tradução da problemática sobre o bem e o mal.

3.2.2. Deus e o diabo

Outra questão importante que emerge nesta primeira sequência e dá os sinais da complexidade que a envolve é a de Deus e do diabo.²⁰ Tal como acontece na indefinição acerca do problema do bem e do mal, a compreensão de Riobaldo acerca de Deus e do diabo também se encontra em processo de construção. Ou ainda, podemos dizer que o narrador, neste prelúdio, apresenta a complexidade e as limitações que envolvem uma definição reducionista, e por que não dizer cartesiana, sobre estes temas. De igual maneira, esta questão vem à tona, através da fala de Riobaldo, a partir de diversos referenciais, seja o do senso comum, o da teologia, o da filosofia e ainda o da poesia. Além disso, também está em jogo a complexidade que parece sempre escapar a todo e qualquer discurso que se teça sobre esta questão, seja ele o filosófico, o teológico, o científico, o leigo. Diante disto Rosenfield afirma: “Na fala do narrador Riobaldo afloram permanentemente elementos ‘emprestados’ desses outros sistemas discursivos, criando assim ecos e relações com os modos de pensar, de falar e de escrever de outros domínios do saber e de outras épocas” (ROSENFELD, 2008, p. 25). Relacionado a isto Araujo também destaca a presença de conceitos emprestados de sistemas filosóficos e teológicos no discurso riobaldiano:

¹⁹ Em relação à potencialidade da língua, de uma forma geral, Rosa tece um comentário especialmente religioso: “Sim! A língua dá ao escritor a possibilidade de servir a Deus corrigindo-o, de servir ao homem e de vencer o diabo, inimigo de Deus e do homem. A impiedade e a desumanidade podem ser reconhecidas na língua. Quem se sente responsável pela palavra ajuda o homem a vencer o mal” (COUTINHO apud Rosa, 1991, p. 84).

²⁰ Em uma das menções de Rosa ao diabo vemos que este tema se insere no contexto de uma problemática místico/existencial, uma vez que para ele: “Apenas na solidão pode-se descobrir que o diabo não existe. E isto significa o infinito da felicidade. Esta é a minha mística” (COUTINHO apud Rosa, 1991, p. 73).

Mas, mais especialmente, seria interessante assinalar aquelas palavras que, pelo papel que desempenharam e desempenham na tradição da cultura e do pensamento ocidental, povoam o texto do romance, emprestando-lhe a densidade e a profundidade de séculos de reflexão filosófica e de meditação religiosa. São elas, frequentemente, termos técnicos de sistemas filosóficos ou de linhas de pensamento teológico (ARAUJO, 1996, p. 349).

Assim, vemos que Riobaldo transita facilmente por discursos, muitas das vezes, díspares, conjugando-os em uma linguagem que, aparentemente, ressoa como a de um leigo. Este elemento também confere à estrutura narrativa do discurso do narrador um aspecto mais confuso, pois não delineado ainda. Tal característica, contudo, reitera uma discussão muito importante conquistada pelo pensamento moderno: aquela sobre a fragilidade dos discursos fundadores. Segundo Rosenfield, o mais importante neste questionamento inerente ao mundo moderno “não são as respostas peremptórias da fé ou da ciência, mas o espanto diante da precariedade dessas respostas. As aporias (...) surgem não apenas entre os diferentes discursos, porém no âmbito de cada um deles” (ROSENFELD, 2008, p. 40-41). Mas no contexto da obra aqui em jogo o questionamento implícito em torno desta questão da fragilidade não resulta em uma invalidação ou oposição a estes discursos. Isso porque é também no seio desta mesma fragilidade que um discurso revelador pode emergir e dar seus acenos.²¹ Destaca-se, assim, esta conjugação, em uma mesma narrativa, da complexidade e da contraditoriedade dos diversos discursos (filosófico, teológico, científico e leigo) acerca da dimensão transcendente da realidade. Desta forma, vemos que Riobaldo não desiste de uma investigação sobre esta dimensão transcendente ao se deparar com os limites destes discursos. Ao contrário, toda esta problemática instiga o narrador, tornando sua reflexão sempre ladeada de dúvidas, mas também de constantes ressignificações. Segundo Rosenfield: “A mistura, as oscilações, as impurezas e as ambiguidades da vivência assim como do relato, do próprio ato de narrar, inquietam Riobaldo (...)” (ROSENFELD, 2008, p. 37).

²¹ Seguindo a interpretação aberta pelo pensamento de Martin Heidegger vemos que na metafísica, enquanto história da filosofia, o sentido do ser não só permaneceu esquecido, impensado, mas também ficou velado o próprio esquecimento da verdade do ser. Isso, contudo, não fez com que o pensador invalidasse ou desconsiderasse a história do pensamento filosófico, pois entendia que esta era uma possibilidade inerente ao próprio ser, uma vez que seu acontecimento se dá através de um velar e desvelar. Desta forma, a ontologia fundamental proposta por Heidegger só se tornou possível, vale dizer, a partir da investigação e do questionamento do fundamento dos entes e através disto foi possível chegar ao entendimento do ser enquanto condição de possibilidade. De igual maneira, a questão do sagrado em Heidegger também ganha nova luz, pois não interpretado a partir dos parâmetros abertos pela teologia e pela filosofia. Esta reflexão de Heidegger tem início com a interpretação dos Hinos de Hölderlin, por considerar a poesia a ambiência que preserva o sagrado das amarras da metafísica (este poeta, inclusive, menciona que: “onde está o perigo, cresce também a salvação” (HEIDEGGER, 1997, p. 91). Nesta perspectiva, o sentido do sagrado é re-significado na tentativa de fugir à objetivação cunhada pela interpretação dos discursos teológico e filosófico. Estas foram reflexões desenvolvidas por mim na dissertação de mestrado: A experiência da linguagem e do sagrado no conto “A hora e vez de Augusto Matraga” de G. Rosa sob a ocular de Martin Heidegger. Dissertação defendida no Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

Duas significativas reflexões de Riobaldo sobre Deus e o diabo aparecem nesta primeira seqüência. A primeira é sobre o diabo. Trata-se de um parágrafo no qual Riobaldo introduz o tema através dos diversos nomes dados ao diabo, onde se destaca esse receio humano em não pronunciar o nome dele, e por isso, outros nomes lhe são dados. Além disto, aqui já aparece a constante necessidade do narrador em obter uma confirmação sobre a inexistência do diabo:

E as idéias instruídas do senhor me fornecem paz. Principalmente a confirmação, que me deu, de que o Tal não existe; pois é não? O Arrenegado, o Cão, o Cramulhão, o Indivíduo, o Galhardo, o Pé-de-Pato, o Sujo, o Homem, o Tisnado, o Côxo, o Temba, o Azarape, o Coisa-Ruim, o Mafarro, o Pé-Preto, o Canho, do Duba-Dubá, o Rapaz, o Tristonho, o Não-sei-que-diga, O-que-nunca-se-ri, o Sem-Gracejos... Pois, não existe! E, se não existe, como é que se pode contratar pacto com ele? (...) Até podendo ser, de alguém algum dia ouvir e entender assim: quem-sabe, a gente criatura ainda é tão ruim, tão, que Deus só pode às vezes manobrar com os homens é mandando por intermédio do *diá*? Ou que Deus – quando o projeto que ele começa é muito para adiante, a ruindade nativa do homem só é capaz de ver o aproximado de Deus é em figura do *Outro*? (ROSA, 2001, p. 55-56).

Vários elementos podem ser destacados desta citação. Em primeiro lugar, dois aspectos de negação: do nome “diabo” e de sua existência. Há o receio de proclamar o seu nome, já que isto poderia significar uma invocação. Além disto, percebe-se que dizer o nome dele é já, por si só, blasfemar, insultar a instância sagrada. Interessante notar, contudo, que os seus diversos nomes substitutivos também são palavras dotadas de uma carga “negativa”, pejorativa, contudo, não representam uma ameaça. Muito embora na tradição popular alguns destes nomes já sejam sinônimos do diabo, percebemos que muitas palavras dizem respeito às representações figurativas do diabo (Pé-Preto, Sujo, O-que-nunca-se-ri, entre outros), mas há uma cujo significado primeiro é o próprio nome do diabo (Temba). Mais curioso ainda são os nomes o “Homem” e o “Rapaz”, também dados ao diabo, revelando, assim, como é tênue o limite que separa o profano do sagrado. Questão esta que parece ressoar ao final da referida citação, na qual apresenta-se a suspeita de Riobaldo de que o homem só pode sentir a proximidade de Deus pela figura do “Outro”. Encontramo-nos, assim, diante de uma imagem complexa e paradoxal: a palavra “Homem” pode designar o diabo, e este último, por sua vez, é a figura na qual o homem pode sentir a proximidade de Deus. De onde se conclui que a compreensão que se abre aqui de cada um destes elementos desta tríade não é aquela consagrada pela tradição teológica e religiosa. Muito embora não seja uma abordagem da presente tese, é importante pontuar ainda que a questão do diabo parece se deslocar de sua ambiência estritamente mágico-religiosa para ocupar um lugar onde há uma preocupação com as potencialidades linguísticas do discurso. Segundo Rosenfield:

(...) o demônio não é a causa do medo, mas aparece como sua consequência ou, mais bem dito, medo e demo se comportam como aquele “azougue maligno”, o mercúrio, que aparece aos olhos de Riobaldo como o elemento emblemático do demônio: a matéria por excelência indomável, que se subtrai a qualquer domínio, fugindo e deslizando em todos os sentidos. Da mesma forma, as letras e os sons decompõem-se e recompõem-se, permitindo permanentes deslizamentos de sentido, de modo que o demônio e a linguagem aparecem apenas como duas facetas da preocupação do narrador (ROSENFELD, 2008, p. 35).

Contudo, esta primeira sequência ainda não nos permite afirmar se o diabo se encontra circunscrito somente ao âmbito da preocupação riobaldiana com a linguagem e suas potencialidades ou se é uma questão que também galga dimensões metafísicas. Tal questão terá seu desdobramento na quinta sequência de *Grande sertão: veredas* através da cena do pacto com o diabo. Sequência esta que será interpretada no terceiro capítulo da tese.

Como dito antes, nesta referida citação de *Grande sertão: veredas* também aparece a preocupação em confirmar a inexistência do diabo. Algo que, a princípio, soa paradoxal, uma vez que inúmeros nomes são criados para que o pronunciamento do seu nome não indique uma invocação. Mas é preciso notar aqui que toda esta preocupação se insere em um plano maior do questionamento de Riobaldo, quando do seu pacto com o diabo, ou ainda, em torno da dúvida sobre a concretização deste pacto. De toda forma, se seguimos a linha interpretativa que destitui a preocupação do narrador com a questão do diabo da problemática estritamente metafísico/religiosa, vemos emergir a busca humana pela compreensão da natureza do seu ser e de sua experiência no mundo. Neste sentido, a questão do diabo alcança, aqui, uma problemática filosófica, principalmente nos termos colocados pelo existencialismo. Isto porque esta busca pela compreensão de seu ser é uma experiência na qual o homem poderá se deparar com um domínio desconhecido, e muitas vezes, velado de seu ser. O confronto com esta face obscura de sua existência pode, contudo, trazer à tona os símiles com a dimensão revelada pelo diabo. Em relação a isso Rosenfield destaca: “Embora o demo possa ser apenas uma projeção da nossa mente supersticiosa, o sem-limite, a selvageria e o querer demoníaco persistem como referentes reais da inquietude, do medo e do desejo de saber dos homens” (ROSENFELD, 2008, p. 40). Este último aspecto pontuado pela autora também é problematizado por Magalhães quando interpreta o poema de Milton e assim diz: “Aspirar mais conhecimento não seria justamente a raiz de muitos males na história humana, ao mesmo tempo que é o seu destino?” (MAGALHÃES, 2000, p. 105).²²

²² Nesta obra o autor afirma que três motivos o levaram a escrever sobre este tema: em primeiro lugar, porque a intrínseca relação entre teologia e literatura já se deixa ver na própria afirmação de que o “cristianismo é uma religião do livro” (MAGALHÃES, 2000, p. 5); em segundo, pela ausência de debates e reflexões teológicas dentro deste contexto da teologia e da literatura; em terceiro e por último, por ser tarefa do teólogo interpretar as

Outra importante passagem desta primeira sequência, agora a respeito de Deus é a seguinte:

Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vai-vem, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar – é todos contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois no fim dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma! Porque existe dôr. E a vida do homem está presa encantada – erra rumo, dá em aleijões como esses, dos meninos sem pernas e braços. Dôr não dói até em criancinhas e bichos, nos dôidos – não dói sem precisar de se ter razão nem conhecimento? E as pessoas não nascem sempre? Ah, medo tenho não é de ver morte, mas de ver nascimento. Medo mistério. O senhor não vê? O que não é Deus, é estado de demônio. Deus existe mesmo quando não há. Mas o demônio não precisa de existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo. O inferno é um sem-fim que nem não se pode ver. Mas a gente quer Céu é porque quer um fim: mas um fim com depois dele a gente tudo vendo (ROSA, 2001, p. 76).

A citação é aberta com uma indignação. Na verdade, ela é precedida da fala de um outro doutor com o qual Riobaldo se encontra que lhe afirma a inexistência de Deus, muito embora, acrescenta o doutor, haja o processo de encarnação e reencarnação operados sem a intervenção divina. E é diante desta fala que o narrador se indigna, tecendo, assim, um longo comentário argumentativo de modo a encontrar uma resposta para sua inquietação acerca da existência de Deus.

Diferentemente do posicionamento de Riobaldo diante dos casos que abrem a obra, há aqui uma preocupação, pelo menos inicial, de retomar uma concepção tradicional cristã sobre Deus. Através da citação vemos que seu procedimento argumentativo é contrapor um mundo com e sem a existência de Deus: com ele, o homem se depara com um mundo de bem-aventuranças, de resoluções para o viver e cheio de esperanças quanto ao fim, à morte propriamente; sem ele, tudo é mais difícil: a vida é sem sentido, mais perigosa, dolorosa, cheia de sofrimento e o homem, por sua vez, vive isolado. Em seguida, Riobaldo abre novos questionamentos que parecem contradizer este dualismo radical que ele apresenta inicialmente. Afinal, pergunta ele: “Dôr não dói até em criancinhas e bichos, nos dôidos – não dói sem precisar de se ter razão nem conhecimento?” (ROSA, 2001, p. 76). Enquanto na primeira fala de Riobaldo tudo é justificado pela afirmação da existência ou não de Deus, agora, a origem do sofrimento, por exemplo, não encontra razão nem justificativas, pois pode

diversas manifestações da fé bem como a realidade na qual se encontra inserido. O autor também discute e problematiza algumas metodologias empregadas na efetivação deste diálogo, principalmente no contexto latino-americano. Além disso, abre um diálogo com a teopoética em Rubem Alves e a literatura de Rosa.

assolar a todo e qualquer ser humano, sendo ele crente ou não. Depois disso, Riobaldo realiza uma distinção entre Deus e o diabo, agora não se trata mais da distinção entre um mundo com Deus e sem ele. Assim, agora tudo o que não é relativo a Deus é ao diabo. Rosa nos coloca, contudo, diante um quebra cabeça linguístico, uma vez que ele se utiliza dos verbos existir e haver que, na nossa língua podem conferir o mesmo sentido. Mas a forma por ele apresentada nos coloca diante de um paradoxo. Afinal, a existência de Deus é afirmada mesmo que Ele se mostre inoperante na vida dos homens. O diabo, por sua vez, não existe, mas ainda sim tem repercussão na vida, ou seja, está exercendo ação. Desta forma, entende-se que a confirmação da existência de Deus não está condicionada à sua capacidade de interferir na vida e no curso dos acontecimentos. Por outro, o demoníaco, ou o mal propriamente, parece exercer o seu maior poder de ação quando não se está sob o jugo da crença no diabo. De acordo com Araujo, a partir dos causos contados inicialmente “Riobaldo vai extraindo curtas afirmações sobre Deus e o demônio, que, depois, são articuladas e transformadas no todo auto-suficiente e conclusivo da pausa didática²³ (...), tentando captar aspectos dos novíssimos” (ARAUJO, 1996, p. 334).

Por fim, Riobaldo nos apresenta outra contraposição dualista, agora entre o inferno e o céu. De imediato, nos chama a atenção o fato de a palavra Céu vir com sua primeira letra em maiúscula, e a inferno não. Seguindo o raciocínio do narrador, a contraposição se estabelece da seguinte forma: o inferno significa um sem-fim, já o céu, a possibilidade de um fim. Os dois sentidos da palavra fim poderiam nos colocar diante de constatações diferentes, mas olhando mais profundamente, estes dois sentidos parecem interseccionados, principalmente se se leva em conta a compreensão construída pelo discurso religioso, como por exemplo, a metáfora cristã do fim. Posto isto, o céu significa o desfecho da vida terrena na esperança de uma vida melhor na eternidade (concepção arraigada no Catolicismo), mas também revela o propósito e a causa que dotam a vida de sentido. Ou seja, fim enquanto morte e fim enquanto explicação para a vida, e conseqüentemente, para a sua finalidade. Além disso, é notável que este fim precisa significar ainda um estado de consciência, já que é preciso contemplar tudo, mesmo que já não haja mais existência. Contraposto a isto tudo, encontra-se o inferno: dimensão da falta de finalidade, de um propósito, e também ausência de um estado

²³ Segundo Araujo “Em *Grande sertão: veredas* não temos divisões do texto em capítulos. Encontramos, entretanto, uma outra pontuação que se assemelha às pausas didáticas de Dante. Riobaldo interrompe regularmente sua narrativa para expressar, em passagens auto-suficientes, mais ou menos longas e que acolhem sua experiência de vida e suas reflexões, um aspecto da verdade que procura: um aspecto do inefável, do impossível, do ‘todo final’. Este ‘todo final’ são ‘os novíssimos’”. A primeira pausa didática tem início quando Riobaldo conta a estória do casamento entre primos carnais que geram filhos com deformação e, como tal, tem início com o conhecido pedido de atenção “mire e veja” (ARAUJO, 1996, p. 332).

consciente. É importante destacar, contudo, que esta primeira reflexão de Riobaldo sobre o fim escatológico ganhará novos desdobramentos no transcorrer da obra e demandará nossa atenção posterior.

3.2.3. O porto do De-Janeiro – primeira experiência da ambiguidade

Ainda na primeira sequência, após os onze casos que são contados por Riobaldo em sua velhice, segue o relato do seu primeiro encontro com o menino no porto do De-Janeiro, quando os dois ainda eram adolescentes. Como em toda a primeira sequência, as questões mais importantes relativas à vida de Riobaldo são descritas, sedimentando o cenário e o palco onde atuará determinado enredo. Neste momento, contudo, o personagem não nos conta um dos fatos de sua vida, mas sim o mais importante e persistente acontecimento, pois se trata do encontro²⁴ com o personagem que transformará toda sua vida. Ou como melhor descreve o próprio personagem: “Foi um fato que se deu, um dia, se abriu. O primeiro. Depois o senhor verá por quê, me devolvendo minha razão” (ROSA, 2001, p. 116). Fogel, utilizando-se do pensamento heideggeriano, destrincha esta afirmativa da seguinte maneira:

“Primeiro”, aqui, quer dizer inaugurador, fundador e, neste sentido, *arcaico*, *originário*. O originário é o determinante. E determinante é aquilo que, ao longo de um movimento, de um percurso, insiste como o que persistentemente atravessa. É, portanto, o que per-faz, em per-sistindo, per-passando e, assim, perdurando. (...) Originário fala da insistência do originar-se de origem, de começar de começo. (...) Assim, o acontecimento arcaico ou originário – o começo – é privilegiado, ele tem ou é privilégio, quer dizer, uma lei própria (...) é o que acontece em todo acontecer; é o que sub-fala em todo falado e mesmo a força do que se cala em tudo que aí é calado. (...) Este dar-se e abrir-se indica, ao mesmo tempo, a *auto-nomia* e a *trans-cendência* do acontecimento, a saber, algo que vem, põe-se e impõe-se e que está para além do arbítrio, da vontade, do controle ou da decisão daquele para o qual tal fato, tal acontecimento se dá, se *abre*. Este é *tomado*, quer dizer, *determinado* por tal acontecimento (FOGEL, 1999, p. 73).

Vejamos como tem início e como se desenvolve este acontecimento. A estória começa com o cumprimento da promessa da mãe de Riobaldo por ele ter sido curado de uma doença. Para tal, Riobaldo deve pedir esmola no porto²⁵ de modo a custear uma missa bem como para

²⁴ Interessante pontuar que este encontro representa o início de tantas travessias que se desenrolarão no decorrer da obra. Constantemente em viagem, em travessia, Riobaldo está, assim, sempre em percurso. Para Araujo este fato tem um significado bem particular, onde Riobaldo é descrito como “*homo viator*”: “(...) o romance tem como espinhal dorsal, uma viagem: uma viagem real, vivida por Riobaldo, e outra, lembrada, refletida, contada para seu interlocutor silencioso. E esta viagem se faz, igualmente, em direção a Deus” (ARAUJO, 1996, p. 21).

²⁵ Neste mesmo artigo citado anteriormente Fogel interpreta a multiplicidade semântica da palavra porto, de modo a destacar o alcance significativamente poético deste trecho da obra: “Porto é lugar de encontro. De

ofertar ao santo de devoção. Passados alguns poucos dias o personagem avista um menino encostado em uma árvore fumando cigarro que olha e sorri para ele. O menino chama sua atenção, inicialmente, por sua beleza atípica, de modo que Riobaldo logo se aproxima dele. Mesmo aparentando a mesma idade de Riobaldo, vê-se que logo de início este menino mostra-se diferente²⁶, pois ele é descrito como sisudo, dotado de iniciativa e muito independente. A primeira cena importante onde isso se deixa ver é quando o menino convida Riobaldo para passear em canoa: “Ele me deu a mão, para me ajudar a descer o barranco” (ROSA, 2001, p. 119). Dentro da canoa o sentimento inicial de Riobaldo diante da travessia do rio é o medo, já que não sabia nadar, mas um pequeno conforto vem da companhia serena e despreendida do menino. Importante notar que quando eles saem do porto o rio era o de Janeiro, o de águas claras, mas seguindo viagem eles encontram o do-Chico, o de águas turvas que porta uma imensidade. Diante deste último, Riobaldo se atemoriza e anseia retornar dali. Amedrontado com a inconstância e a instabilidade daquela travessia pelo Chico, Riobaldo se vê diante da corajosa afirmação do menino: “Atravessa!” (ROSA, 2001, p. 121) e logo mais adiante elogia “‘Você também é animoso...’ – me disse. Amanheci minha aurora. Mas a vergonha que eu sentia agora era de outra qualidade” (ROSA, 2001, p. 123).

Segue-se desta cena a pausa que decidem fazer em uma encosta. De repente surge um rapaz negro que ironiza a estadia dos dois naquele lugar ermo, insinuando sarcasticamente seu desejo de participar daquele encontro. Riobaldo, logo de início, repreende o rapaz. Já o menino, tem uma postura diferente: chama delicadamente o rapaz para mais perto e sorratamente lhe enfia a faca na coxa. O rapaz foge desesperado, mas Riobaldo continua temeroso da vingança que este poderia realizar. Retornando para o porto Riobaldo permanece admirado com a coragem daquele menino, e ao lhe perguntar sobre a sua valentia tem a seguinte resposta:

‘Sou diferente de todo o mundo. Meu pai disse que eu careço de ser diferente, muito diferente...’ E eu não tinha medo mais. Eu? O sério pontual é isto, o senhor escute, me escute mais do que eu estou dizendo; e escute desarmado. O sério é isto, da estória toda – por isto foi que a estória eu lhe contei – : eu não

encontro e de despedida. De chegada e de partida. É cruzamento, encruzilhada e, por tudo isto, lugar oportuno. Certo! Porto é porta, portal, pórtico. Um limiar. Aí está Riobaldo. Lugar de entrada e de saída: instância de passagem, também travessia. É lugar e hora oportunos sobretudo para quem se dispõe a receber, para quem, de mão e coração abertos e vazios, pobres, ‘esmolando’, se põe à espera neste lugar e tempo certos – o porto” (FOGEL, 1999, p. 75).

²⁶ Fogel nota ainda o caráter transcendente de Diadorim, embora neste momento da obra ele seja referenciado somente como o “menino”: “Foi assim que, lá pelo terceiro ou quarto dia, ‘de repente’, isto é, súbita, imediata ou abissalmente, em sua mão estendida, aberta, vazia, cai-lhe uma esmola, uma prenda: um presente. É o próprio menino, é Dia-dorim, que é o que se dá através ou pela via do dom, da dádiva, do presente e, também por isso, inútil e gratuitamente. Sobra. Excesso, superabundância. Transcendência. Tudo isto é ‘dia-doréomai’ – dado distribuído, repartido, inútil e gratuitamente, a título de dom, presente. Daí Dia-dorim” (FOGEL, 1999, p. 75).

sentia nada. Só uma transformação, pesável. Muita coisa importante falta nome (ROSA, 2001, p. 125).

Desta citação é importante destacar a referência de Riobaldo à transformação sentida por ele e promovida pela experiência de travessia do rio São Francisco²⁷ com o menino. O personagem não é mais o mesmo depois de vivenciar este acontecimento. Algo parece ter desabrochado nele. Mas o que é que muda e se transforma no personagem? É algo que possa ser percebido de imediato ou terá ressonâncias posteriores? Em relação ao texto é importante notar que os dois parágrafos que se seguem finalizam o relato deste primeiro encontro entre Riobaldo e o menino, e somente nestes dois últimos parágrafos, após a constatação do personagem a respeito da transformação que lhe ocorrera, é que a referência ao Menino é feita com a inicial maiúscula.²⁸

Da descrição deste relato é importante destacar vários elementos. Em primeiro lugar, impressionam as características do menino, tanto físicas quanto psicológicas. Além disto, é quem conduz a travessia de Riobaldo para a dimensão inconstante, insegura e imprevisível da vida. Diante do desconhecido desta dimensão Riobaldo se vê aterrorizado, mas, ao mesmo tempo, o seu guia lhe incita a coragem e lhe confere segurança ao lhe dar a mão. Disto também se evidencia todo o encanto que o menino desperta na vida interior de Riobaldo. Afinal, impressiona-nos, sobremaneira, a disposição de ânimo do menino: sua coragem diante da travessia do rio e da própria vida, bem como a certeza e a segurança de saber-se “diferente” das outras pessoas.

Vemos, ainda, um Riobaldo que é iniciado na ambiguidade que caracteriza a vida: das águas claras e tranquilas que formam o De-Janeiro seguem as águas turvas e inconstantes do rio²⁹ São Francisco. Até o presente momento, sua vida de menino ainda se mostrava sem

²⁷ Segundo Fogel: “Em alguma hora da exposição, Riobaldo diz: ‘O São Francisco partiu minha vida em duas partes’ (235). Na verdade, este ‘partir’ é o instaurar, o emergir de Vida, de Existência, de ‘olhar’: só há o a partir deste ‘partir’, deste brotar, deste emergir – enfim, deste natal, natalidade. Antes – é nada. Antes, nem nada é. Antes, é o que não há. O acontecimento originário é, sempre, o lugar absoluto – o ‘âmbito’, a ‘circunscrição’ plena” (FOGEL, 1999, p. 74). Conforme já sabemos a obra é aberta com o “nada” (“nonada”), dimensão esta que instaura o grande enredo da obra. Mas a dimensão instauradora da vida do personagem se dá após a primeira travessia pelo São Francisco.

²⁸ A inicial maiúscula parece acenar para o caráter transcendente do menino. Relacionado a isto, Magalhães explicita que há “(...) o interesse teológico na literatura partindo de uma constatação da presença de diferentes vestígios da linguagem religiosa dentro da linguagem literária nas suas diversas expressões, mesmo que esta não se reconheça nem pretenda tornar-se religiosa” (MAGALHÃES, 2000, p. 135). “(...) Pressupõe-se que variadas citações, figuras, imagens da Bíblia tornaram-se motivos de muitos escritos literários” (MAGALHÃES, 2000, p. 135). “A forma de Deus aparecer é sempre marcante, mas também mutável. (...) Os vestígios da herança religiosa nos poemas e romances apontam para questões que superam os aspectos meramente estéticos do texto e colocam-nos diante de temas fundamentais da própria vida humana e de seus conflitos” (MAGALHÃES, 2000, p. 138).

²⁹ Uma importante passagem de Rosa a respeito do rio: “Quando escrevo, repito o que vivi antes. E para estas duas vidas um léxico apenas não me é suficiente. Em outras palavras: gostaria de ser um crocodilo vivendo no

grandes oscilações, pois tinha vivenciado somente a tranquilidade que o porto lhe representava. Contudo, o indefinido, o inconstante e a imensidão lhe são apresentados através da obscuridade do São Francisco e Riobaldo é acometido pelo medo. Diante disso, repetidamente o menino clama por coragem para que esta travessia por esta dimensão obscura da vida não seja evitada e sim enfrentada. Este mergulho na representatividade do rio São Francisco, contudo, não precisa significar uma dissolução do personagem nisto que o rio representa, mas, acima de tudo, a experiência desta dimensão humana da vida que amedronta, mas também pode conferir coragem. Confrontar-se com a sua própria obscuridade (representado aqui no medo sentido por Riobaldo) é também a possibilidade de encontrar sua força. Nesta travessia iniciadora propiciada pelo menino, Riobaldo fará a primeira experiência da dimensão ambígua da existência. Experiência esta que lhe propicia uma transformação em seu ser.

Na descrição deste primeiro encontro de Riobaldo com o menino também irão emergir outras questões importantes que se desenrolarão no decorrer da obra. São elas: a singularidade, notadamente transcendente, do menino e o amor que brota neste momento entre ambos, permanecendo até o fim da estória como um amor impossível.

3.2.4. Primeira travessia do Liso do Sussuarão – a dimensão árida e infernal da vida

Além das questões sobre o bem e o mal, Deus e o diabo, o amor e a coragem suscitados no encontro com o menino, também está presente nesta primeira sequência a dúvida levantada por Riobaldo de que Hermógenes seja pactário. Relacionado a isto se dá o relato de Riobaldo da primeira travessia do Liso do Sussuarão na empreitada para encontrar o bando dos Judas que mataram Joca Ramiro à traição. Fogel analisa o sentido de travessia na vida de Riobaldo e acena para a dimensão que se abre nesta travessia em particular:

E vai Riobaldo para mais uma travessia. Mais uma – e sempre travessia, e sempre a mesma e sempre outra, em cada uma! A travessia, cada uma, é a insistência ou a repetição de transcendência, enquanto e como a consistência da

rio São Francisco. O crocodilo vem ao mundo 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, que ama os grandes rios, pois são profundos como a alma do homem. Na superfície são muito vivazes e claros, mas nas profundezas são tranquilos e escuros como os sofrimentos dos homens. Amo ainda mais uma coisa de nossos grandes rios: sua eternidade. Sim, rio é uma palavra mágica para conjugar a eternidade”. (COUTINHO apud Rosa, 1991, p. 72). Além de conjugar eternidade, rio se apresenta como uma palavra que descreve a própria ambiguidade (claro/escuro) do ser humano. Ainda segundo Araujo, citando Viggiano, “o rio do Chico” é mencionado mais de cinquenta vezes no texto e é cruzado por Riobaldo, num movimento de vaivém, quatro vezes. (ARAUJO, 1996, p. 38).

Vida, que, assim, sempre se refaz e se conquista no jogo, na vadiação do mesmo – o ser e errar da e na Vida. (...) No nome já ressoa grandeza, ecoa imensidão – a grandeza, a imensidão do que ‘se emenda por si mesmo’. É a imensidão de um inóspito – uma imensa inospitalidade (FOGEL, 1999, p. 91-92).

Fogel, em primeiro lugar, enfatiza a insistência que perfaz a travessia. Travessia descreve a vida que se faz sempre como um atravessar, já que a vida se dá como e enquanto caminho. Por isso, atravessar é insistente, já que viver é estar em caminho. Além disso, ele descreve a travessia como repetição de transcendência. Esta transcendência que se repete aqui, para Fogel, é aquilo que se impõe para além da vontade e do controle humanos. Por isso é também vida errante, pois sempre em direção a um caminho que não oferece garantias nem certezas. Por fim, a fala de Fogel enfatiza as características iniciais do Liso do Sussuarão: o aberto e o imenso descrevem não só o incognoscível com o qual se vai deparar, mas também aquilo mesmo que não está sob o jugo do controle e do querer humanos.

Voltando a curso dos acontecimentos, nota-se que após a traição desencadeada por Hermógenes, o bando é chefiado por Medeiro Vaz. Riobaldo primeiramente se refere à possibilidade de que Hermógenes seja pactário, em seguida descreve o inferno tal como cumpadre Quelemém o instruiu, e consonantemente é feita a referência ao Liso do Sussuarão. Vejamos como Riobaldo descreve este último: “Mas mor o infernal a gente também media. Digo. A igual, igualmente. As chuvas já estavam esquecidas, e o miôlo mal do sertão residia ali, era um sol em vazios” (ROSA, 2001, p. 64). Além da imensidão e do aberto que descrevem inicialmente o Liso, é feita, em seguida, uma associação deste lugar com o inferno e o mal. Todo o cenário descrito mostra a dificuldade da travessia advinda da aridez deste local. Diante desta situação inóspita e arriscada, Riobaldo suspeita da sensatez de Medeiro Vaz tendo em vista seu propósito de atravessar o Liso. Aos poucos os jagunços e os animais vão dando sinais daquele sofrimento, tal a debilidade física dos mesmos. Nada é encontrado, nem mesmo um poço de água, de forma que é Diadorim quem solicita a Medeiro Vaz que o bando retorne, já que a ideia de atravessar o Liso era do primeiro. A saída do Liso se dá sem grandes problemas, muito embora tenham perdido alguns jagunços, animais e até mesmo alimento. O bando sai do Liso faminto e encontra no meio do caminho um macaco, que é, imediatamente, feito alimento para o bando. Contudo, tal como conta Riobaldo, logo em seguida aparece uma senhora à procura de seu filho, o qual estaria nu, era pobre e tinha problemas mentais. O bando desconfia, então, que o filho dela possivelmente possa ter sido comido por eles como se fosse macaco. Não há certeza do ocorrido, mas a desconfiança provoca um mal-estar físico em todos, deixando, inclusive, alguns doentes.

Esta referência à primeira travessia do Liso do Sussuarão nesta primeira sequência descortina um cenário significativo para entender a segunda travessia do Liso que ocorrerá mais ao final da obra. Neste primeiro momento, o Liso é caracterizado de forma muito semelhante ao inferno, pois marcado por muito sofrimento e dor, tal era o estado de provação no qual o bando se encontrava. Afinal, eles perdem o alimento que tinham, perdem os animais, e não encontram água. Além disso, o cenário árido dificulta a locomoção e até mesmo a sobrevivência. Tal travessia poderia significar, contudo, a chegada em uma instância melhor, o alcance de um patamar mais elevado de existência, mas não dá para saber se tal fato aconteceria, uma vez que a travessia não foi concluída. Junto a isto também aparece a referência constante de Riobaldo a Hermógenes, suspeito de ser pactário. A saída deste Liso não representa, assim, um estado de salvação ou sublimação, uma vez que o bando se depara com a insólita estória da mãe que procura por seu filho portador de deficiência mental, possivelmente morto e comido pelo bando como se fosse macaco. Experiência esta que, igualmente, provoca dor e sofrimento no bando. Vejamos como Fogel descreve essa passagem pelo Liso:

É ainda e principalmente o lugar e a hora que se é posto à prova, porque é também o lugar e a hora da tentação, do desvio, da sedução, quer dizer, justo na hora que mais se precisa querer, é também a hora da volta, do retorno do desânimo, do amolecimento do ânimo, do decair e fraquejar e se entregar e se abandonar ao fracasso, à fraqueza, ao sabor do deserto, da monotonia, da lassidão, do deixar-se arrastar e levar pela correnteza do inferno, do demônio – do espírito que sempre diz, que sempre sussurra: NÃO!! É o tempo em que o sim precisa suportar a verrumação do *não* (FOGEL, 1999, p. 93).

Deserto e sofrimento remetem, sem dúvida, ao arquétipo da experiência de tentação, onde se é posto à prova, lançado a um grande desafio que seduz. O bando sofre, assim, a tentação e a sedução de vencer um caminho inóspito, árido e totalmente desprovido de condições de sobrevivência. Contudo, a postura do bando é a de recuo diante desta dimensão infernal. O mal “natural” é apresentado aqui através dos caracteres impressos nesta natureza que não oferece condições de vida. O Liso afirma-se, então, enquanto negação da vida. E é a esta negação que o bando sucumbe, já que não faz valer a força, a coragem e o enfrentamento desta dimensão negativa e infernal com o qual se deparam. Entregue a esta vitória da força negativa e infernal, o bando faz o caminho de volta. Não é sem motivo que a suspeita de que Hermógenes seja pactário seja um pensamento que acompanha Riobaldo durante toda a travessia. Desta forma, esta travessia representa um primeiro contato de Riobaldo, enquanto jagunço, com esta dimensão maligna, negativa e infernal da vida. Além disso, ele vivencia

profundamente a experiência da condição subumana da vida através do sofrimento, da dor, da aridez, da fome.

3.3. Segunda sequência: a experiência da ambiguidade e da complementaridade dos opostos

3.3.1. Padrinho Selorico Mendes: ambiguidade e precariedade

De início é importante pontuar que a segunda sequência tem início com a lembrança de Riobaldo da morte de sua mãe Bigri, fato este que o leva a mudar-se para a fazenda São Gregório, estância de seu padrinho Selorico Mendes. Tal como a experiência de travessia do rio com o Menino, a morte de sua mãe provoca uma transformação em sua existência, como se pode ver nesta descrição: “De desde, até hoje em dia, a lembrança de minha mãe às vezes me exporta. Ela morreu, como a minha vida mudou para uma segunda parte. Amanheci mais. De herdado, fiquei com aquelas miserinhas – miséria quase inocente – que não podia fazer questão (...)” (ROSA, 2001, p. 127). A morte de sua mãe representa, assim, a morte de um estado da existência de Riobaldo, uma vez que isso implica, ao mesmo tempo, no desabrochar de seu ser. A respeito da apresentação inicial de Riobaldo acerca de sua história de vida, esclarece Rosenfield: “O narrador fornece assim pela primeira vez pontos de referência temporais e espaciais que permitem reconstruir a ordem dos eventos evocados na primeira parte” (ROSENFELD, 2008, p. 47).³⁰ Ou seja, diferentemente da primeira sequência, as histórias contadas nesta segunda se desenrolam de maneira linear, situando personagens e fatos em sequência cronológica. Nesse momento, Riobaldo parece sentir a necessidade de reordenar sua história, lançando luz sobre o estado caótico no qual se encontravam, inicialmente, os seus sentimentos.

O padrinho Selorico Mendes, o personagem apresentado neste primeiro momento, assim é descrito por Riobaldo: “era rico e somítico” (ROSA, 2001, p. 127), grande proprietário de fazendas. E as primeiras palavras ditas a Riobaldo são:

‘- De não ter conhecido você, estes anos todos, purgo meus arrependimentos...’
– foi a sincera primeira palavra que ele me disse, me olhando antes. Levei dias pensando que ele não fosse de juízo regulado. Nunca falou em minha mãe. Nas coisas de negócio e uso, no lidante, também quase não falava. Mas gostava de

³⁰ Além disso, Rosenfield destaca: “A segunda leitura percebe diferentemente os mesmos fatos já lidos, de forma que o leitor sente que sua percepção-compreensão é um processo em permanente evolução. Cada dado é suscetível de modificar-se a partir de novas relações com outros dados ou considerações” (ROSENFELD, 2008, p. 47-48).

conversar, contava casos. Altas artes de jagunço – isso ele amava constante – histórias (ROSA, 2001, p. 127).

Deste trecho é importante notar também outra característica do seu padrinho: o gosto por contar histórias, pela prosa. Percebe-se ainda que a primeira aproximação do padrinho ocorre de maneira afável, muito embora no decorrer desta convivência não seja perceptível a presença de um afeto mais caloroso. Contudo, não se pode dizer que haja um sentimento de repulsa ou mesmo de rejeição entre ambos.

Tão logo chega à fazenda, o padrinho de Riobaldo o presenteia com um punhal, uma arma de fogo e uma granadeira, dando início à sua iniciação no manejo de armas. Além desta, acontece outra grande iniciação de Riobaldo através dos estudos realizados com Mestre Lucas no Curralinho. Do período na fazenda, Riobaldo destaca ainda a boa estadia que lá desfruta, pois não é obrigado a realizar trabalho forçado, é bem alimentado e bem cuidado. Quando finda seus estudos ele retorna para a fazenda de seu padrinho e um acontecimento o impressiona sobremaneira, pois se depara com vários homens armados chegando à fazenda de seu padrinho. Dentre eles um se destaca: “(...) o senhor sabe quem era esse? Joca Ramiro! Só de ouvir o nome, eu parei, na maior suspensão” (ROSA, 2001, p. 131). Riobaldo conta que após este acontecimento seu padrinho gaba-se, durante semanas, dos jagunços que hospeda em sua fazenda. Selorico Mendes dedica um bom tempo para falar da valentia, da coragem, da organização do grupo, para contar as estórias de luta ouvidas e sobre a fama do chefe Joca Ramiro. Toda esta prosápia desperta em Riobaldo um sentimento de repulsa pelo padrinho: “De ouvir meu padrinho contar aquilo, se comprazendo sem singeleza, começava a dar em mim um enjôo. (...) Meu padrinho era antipático. Ficava mais sendo. Eu achava. Num lugar parado, assim, na roça, carece de a gente de vez em quando ir alterando os assuntos” (ROSA, 2001, p. 137). Este sentimento de repulsa se intensifica ainda mais quando Riobaldo é levado a uma grande suspeita:

Mas, um dia (...) me disseram que não era à-toa que minhas feições copiavam retrato de Selorico Mendes. Que ele tinha sido meu pai! Afianço que, no escutar, em roda de mim o tonto houve – o mundo todo me desproduzia, numa grande desonra. Parece até que, de algum encoberto jeito, eu daquilo já sabia. (...) Ajuntei meus trens, minhas armas, selei um cavalo, fugi de lá. (...) Toquei direto para o Curralim (ROSA, 2001, p. 138-139).

Muito embora já houvesse a suspeita, nota-se que através da menção explícita de algumas pessoas Riobaldo é levado a se sentir desonrado.

Ocorre, assim, a primeira fuga de Riobaldo. Fuga esta empreendida por uma descoberta que revela algo de si mesmo e de seu padrinho. Importante destacar que esta

descoberta se dá pela revelação de sua paternidade, ou pela suspeita dela, pois até então desconhecida. Contudo, esta revelação não ocorre pela palavra do próprio pai, muito embora ele se revele um típico proseador. Ocorre que o palavrório de seu padrinho não tem a força da revelação, mas tão somente a da repetição vazia, envaidecida. É através da força da palavra e, ao mesmo tempo, da falta dela enquanto potencialidade reveladora, que Riobaldo leva a rejeitar seu padrinho: por um lado, a fala gabosa do padrinho lhe causa ojeriza, por outro, o fato de a revelação de sua paternidade desconhecida, ou mesmo a suspeita dela, não ocorrer pela figura do próprio pai. A palavra emerge, assim, enquanto desencadeadora da descoberta de outra faceta de seu padrinho, outrora oculta. Destaca-se, assim, a ambiguidade da própria palavra, pois ela pode tanto ser reveladora quanto pode ser artifício para obscurecer e ludibriar a verdade. Heidegger em sua reflexão sobre a poesia de Hölderlin descreve tanto a dimensão mais originária da linguagem, que é a poesia, como também a sua reverberação na trama das relações cotidianas, ou seja, a linguagem quando se dá enquanto falatório:

(...) a poesia é a estrutura fundamental do ser-aí histórico. A língua enquanto diálogo é o acontecimento fundamental do ser-aí histórico. A poesia enquanto diálogo originário é a origem da língua, com a qual, sendo o seu bem mais perigoso, o Homem se aventura em direção ao ser como tal, aí resiste ou sucumbe e, na decadência do falatório, se envaidece e estiola (HEIDEGGER, 1979, p. 78).

Desta forma, da ambiguidade da palavra passa-se ao reconhecimento da ambiguidade da natureza humana. Isso porque a revelação da paternidade desconhecida de Riobaldo o leva ao confronto com um lado oculto e obscuro do seu ser. A sua reação diante desta descoberta é a fuga, uma vez que esta revelação (da face oculta de seu padrinho) é, concomitantemente, a de sua origem até então desconhecida.

A revelação da linhagem paterna de Riobaldo, antes mascarada por seu padrinho, traz à tona a característica ambígua deste último. Com isso, a experiência da ambiguidade se deixar ver tanto através da sua palavra quanto no confronto com a dimensão mascarada, oculta deste personagem. Isso porque, de início, Selorico Mendes se insere em um cenário marcado pelo cuidado dedicado a Riobaldo, provendo-o de habilidades importantes para sua vida de jagunço e de homem letrado. Ao mesmo tempo, o padrinho oculta a sua paternidade, desprovendo Riobaldo de uma “filiação legitimada” (ROSENFELD, 2008, p. 48). Em consonância com isto, o sentimento de Riobaldo em relação ao padrinho também é ambíguo: ora prezando o cuidado que a ele dedica, ora repreendendo sua fala “gabosa”. Destituído de linhagem e filiação “ele foge do seu lar, desvendando nesta fuga a precariedade do seu lugar simbólico na sociedade” (ROSENFELD, 2008, p. 48). Precariedade esta que não se dá

somente no plano simbólico, mas também no existencial. Isso porque até então o desconhecimento de sua paternidade não era motivo de questionamento. Contudo, tal revelação, por não se dar assumidamente, leva Riobaldo a fazer a experiência de uma falta de fundamento, ou ainda, da precariedade de todo e qualquer tentativa de fundamento. Confrontado com a contingência e a fragilidade do viver, o personagem se vê imediatamente impelido a fugir.

3.3.2. Zé Bebelo: progressismo e racionalismo – a outra experiência da ambiguidade

A fuga da revelação de sua possível paternidade leva Riobaldo em direção ao Mestre Lucas no Currealinho, onde logo é convidado para dar aulas a um senhor. Ao chegar à fazenda, imediatamente avista Zé Bebelo, o solicitante do serviço de professor, e assim é descrito por Riobaldo: “Ele era imediatamente estúrdio, vestido de brim azul e calçando botas amareladas. Era nervoso, magro, um pouco mais para baixo do que o tamanho mediano, e com braços que pareciam demais de compridos, de tanto que podiam gesticular” (ROSA, 2001, p. 143). Durante a estadia na fazenda Riobaldo também goza de bons cuidados e é bem pago pelos seus serviços. O primeiro sentimento de Riobaldo em relação a Zé Bebelo é de admiração pela sua postura e pelos seus feitos. Isso o leva a imediatamente integrar o seu bando, com o consentimento do chefe caso um dia desejasse desertar. Este primeiro contato com Zé Bebelo leva Riobaldo a descrevê-lo da seguinte maneira:

Disse ao senhor? – eu estava pensando que ia dar escola para os filhos dum fazendeiro. Engano. O comum, com Zé Bebelo, virava diferente adiante, aprazava engano. Estudante sendo, ele mesmo. Me avisou. Quis antever os cadernos, livros, pegar com as mãos. Assim ler e escrever, e as quatro contas, ele já soubesse, consumia jornais. (...) Ânasia assim e anfa, e poder de entender demais, nunca achei quem outro. O que ele queria era botar na cabeça, duma vez, o que os livros dão e não. Ele era a inteligência! Vorava (ROSA, 2001, p. 144).

A primeira característica que se destaca deste personagem é a ânsia pelo conhecimento, pois marcado, inicialmente, pela força de sua inteligência. Mas todo este empenho pelos estudos se insere em um contexto maior, como se poderá perceber mais à frente, na busca por ascensão social, uma vez que isso lhe garantiria um posto na política. Evidencia-se, assim, a importância do esclarecimento, ou ainda, da razão neste processo emancipatório, notadamente de ascensão social. Trata-se, desta forma, da busca pelo conhecimento enquanto ferramenta de dominação, manipulação e assecuramento da ordem.

A proximidade com o chefe revela outros traços da sua personalidade e até mesmo de seu projeto político:

Porque ele tinha me estatutado os todos projetos. Como estava reunindo e pervalendo aquela gente, para sair pelo Estado acima, em comando de grande guerra. O fim de tudo, que seria: romper em peito de bando e bando, acabar com eles, liquidar com os jagunços, até o último, relimpar o mundo da jagunçada braba. – “Somente que eu tiver feito, siô Baldo, estou todo: entro direito na política!” Antes me confessou essa única sina que ambicionava, de muito coração: e era ser deputado (ROSA, 2001, p. 145-146).

Em primeiro lugar se destaca a menção ao projeto do chefe, qual seja: através do seu comando, empreender a extinção dos jagunços, limpando o sertão desta “raça” de homens. Com isso, lhe seria garantida a entrada na política como deputado. Zé Bebelo se revela como contrário à vida levada no sertão, considerada desmedida devido ao comando desregrado dos jagunços. Diante disso, ele se arroga o poder de instaurar a justiça, a ordem, a lei, ou seja, a própria medida. Nota-se que seu projeto se caracteriza, então, pela busca da superação da empreitada jagunça, tão marcada, segundo ele, pelo desregramento.

No transcorrer deste tempo com o bando de Zé Bebelo nota-se que Riobaldo vai mudando sua percepção do chefe. O discurso e o propósito deste, ao longo das batalhas para eliminar os jagunços, vão revelando outra faceta de Zé Bebelo (muito semelhante, inclusive, a do padrinho Selorico Mendes):

Dizendo que, depois, estável que abolisse o jaguncismo, e deputado fosse, então reluzia perfeito o Norte, botando pontes, baseando fábricas, remediando a saúde de todos, preenchendo a pobreza, estreando mil escolas. Começava por aí, durava um tempo, crescendo voz na fraseação, o muito instruído no jornal. Ia me enjoando. Porque completava sempre a mesma coisal (ROSA, 2001, p. 147).

Os preceitos da ordem e do progresso facilmente podem ser identificados tanto na busca do limite quanto na medida e na uniformidade a serem cunhadas no que ele considera como disforme, sujo, inacabado, enfermo, oco. Trata-se de um projeto que visa a reforma e a assepsia da vida jagunça tão marcada pela luta, pelo conflito, pela incerteza, pela pobreza, pela fragilidade. Além disso, esta citação revela outro traço característico do chefe Zé Bebelo já pressentido por Riobaldo: a tagarelice artificiosa do seu discurso, conferindo esterilidade à sua palavra, e conseqüentemente, ao seu projeto maior. Tal como acontece com seu padrinho Selorico Mendes, aqui a palavra em excesso causa repulsa e rejeição em Riobaldo. Isso porque a palavra, no discurso de Zé Bebelo, só se dá no âmbito da repetição vazia, causando, por isso, o enjôo. Durante a estadia no bando Riobaldo se confronta com a força da selvageria e da brutalidade dos soldados. Contudo, conforme se sabe, a empreitada deste bando é a eliminação desta mesma força selvagem. Sendo assim, a ambigüidade de Zé Bebelo se deixa

ver na inconsistência e na ambiguidade de sua palavra: ora se mostrando excedida, ora não conseguindo correspondência no plano das ações. Diante do confronto com a ambiguidade da causa de Zé Bebelo, Riobaldo é levado a considerá-la “insustentável”, rejeitando a brutalidade e a perseguição à morte e, de igual maneira, foge pela segunda vez: “Fugi. De repente, eu vi que não podia mais, me governou um desgosto” (ROSA, 2001, p. 152).

Pois bem, a convivência com este personagem desperta em Riobaldo, a princípio, um sentimento de empatia em relação ao chefe. Trata-se de um personagem marcado pela racionalidade que, a princípio, seduz e atrai, mas esta mesma racionalidade, logo em seguida, dá sinais da sua inconsistência e da sua esterilidade. Do seu projeto é importante destacar, em primeiro lugar, o seu intento em instaurar ordem, progresso e medida na vida sertaneja. Seus ideais racionalistas buscam tão somente fazer sucumbir um modelo organizacional configurado pelo estilo jagunço de “governar”, modo este totalmente desconsiderado por sua mente progressista. Além disso, seu propósito não parte do intento de melhorar a qualidade de vida daquele povo, mas é ponte para sua ascensão social e política. Por estes motivos o discurso de Zé Bebelo logo mostra sua falta de fundamento e sua esterilidade, provocando, assim, a segunda fuga de Riobaldo.

De toda forma, com Zé Bebelo a experiência da ambiguidade se mostra, por um lado, através do discurso do chefe, ora potencialmente reestruturador, ora sem condições de corresponder ao seu propósito. Por outro lado, esta ambiguidade se mostra também no seu propósito progressista e racional, pois o chefe anseia acabar com o estilo de vida selvagem dos jagunços, contudo, os seus soldados empreendem esta mesma força. Conforme destaca Rosenfield: “Tudo se passa entre as linhas como se as figuras de Selorico Mendes e de Zé Bebelo, que Riobaldo aceitou transitoriamente como exemplares, não tivessem sido suficientemente convincentes como representantes da ordem” (ROSENFELD, 2008, p. 51). Ou seja, tanto o padrinho como Zé Bebelo foram imediatamente aceitos por Riobaldo no plano da representação da ordem e como referências no plano de significação de sua vida. Contudo, estas figuras não conseguem dar sustentação a este princípio ordenador, pois logo vêm a força que move seus propósitos sucumbir na palavra vazia, repetitiva e sem fundamento.

3.3.3. Riobaldo e Diadorim – oposição e ambiguidade

Após a segunda fuga³¹ de Riobaldo se dá o segundo encontro com o Menino, agora também já moço. Tal encontro ocorre logo em seguida à sua chegada ao Rio das Velhas, próximo ao Córrego Batistério³², depois de seguir um rumo incerto. Ao hospedar-se na casa de Malinácio, Riobaldo revela seu desejo de integrar o bando de Joca Ramiro, tendo em vista sua admiração pelo grande chefe. Por lá chegam alguns homens e Riobaldo assim descreve a cena:

(...) mais um homem, tropeiro também, vinha entrando na soleira da porta. Aguentei aquele nos meus olhos, e recebi um estremecer, em susto desfechado. Mas era um susto de coração alto, parecia a maior alegria. Soflagrante, conheci. O moço, tão variado e vistoso, era, pois o senhor sabe quem, mas quem, mesmo? Era o Menino! O Menino, senhor sim, aquele do porto do de-Janeiro, daquilo que lhe contei, o que atravessou o rio comigo, numa bamba canoa, toda a vida (ROSA, 2001, p. 154).

O reconhecimento do Menino se dá imediatamente. E novamente ele se mostra chamativo, diverso das outras pessoas. Riobaldo decide, então, integrar o bando de Joca Ramiro prontamente, principalmente pela proximidade com o Menino que o impressiona sobremaneira: “Conto. Reinaldo – ele se chamava. Era o Menino do Porto, já expliquei. E desde que ele apareceu, moço e igual, no portal da porta, eu não podia mais, por meu próprio querer, ir me separar da companhia dele, por lei nenhuma; podia?” (ROSA, 2001, p. 155). Como no primeiro encontro entre ambos no porto, Reinaldo continua despertando um encantamento na vida de Riobaldo, começando pelo despertar para a beleza expressa na

³¹ Para se compreender melhor este processo de fuga de Riobaldo é importante lançar mão do comentário de Rosenfield a respeito da estrutura do caminho percorrido por muitos protagonistas da literatura. O comentário assim se expressa: “Como em todos os grandes relatos de buscas metafísicas (por exemplo, nos relatos bíblicos ou nas ‘demandas’ dos cavaleiros medievais), esse percurso torna-se uma verdadeira *errança*. Errança no duplo sentido da palavra: *procura* sinuosa, demorada e desamparada do princípio do bem que passa, entretanto, pelo *erro*, pela descoberta ativa, prática e cognitiva do mal” (ROSENFELD, 2008, p. 51). Esta colocação de Rosenfield coloca as fugas de Riobaldo em um plano maior de compreensão e de significado no percurso de sua existência. Mais do que um personagem inseguro e covarde, trata-se da constante busca e descoberta de um caminho próprio, caracterizando-o, assim, como um errante. (Esta problemática será aprofundada no quarto capítulo.)

³² Em primeiro lugar é interessante notar que os dois encontros de Riobaldo com Diadorim se dão próximo ao rio: primeiro no porto e agora próximo ao córrego do Batistério. No primeiro momento, conforme visto anteriormente, trata-se da primeira experiência de Riobaldo da ambiguidade da vida, conduzida por Diadorim. No segundo momento, valendo-se das diversas conotações dadas ao batismo no contexto cristão, pode ser interpretado como purificação e/ou ainda como uma iniciação a um determinado grupo, por exemplo. Importante notar que este encontro com Diadorim conduzirá Riobaldo à integração do bando de Joca Ramiro. Esta passagem, esta iniciação na vida jagunça também se deixa ver no local onde Diadorim é avistado, na soleira da porta. Diadorim é o limiar, o canal por onde Riobaldo encontra passagem para assumir-se enquanto jagunço.

natureza. Vale lembrar aqui a predileção especial de Reinaldo pelo pássaro manuelzinho-da-crôa³³ bem como o cuidado dedicado ao bem-estar e à saúde de Riobaldo.

O sentimento entre ambos vai se tornando cada vez maior, assim como o tormento e a dúvida de Riobaldo que o leva a confessar ao seu interlocutor: “Teve grandes ocasiões em que eu não podia proceder mal, aindas que quisesse. Por que? Deus vem, guia a gente por uma légua, depois larga. Então, tudo resta pior do que era antes. Esta vida é de cabeça-pra-baixo, ninguém pode medir suas pêrdas e colheitas” (ROSA, 2001, p. 160-161). Este sentimento proibido pelo amigo atormenta Riobaldo, de forma que a possibilidade de consumação deste desejo é interpretada como uma ação má, levando-o, assim, a recorrer a um argumento teleológico, já que Deus se apresenta como fonte de sentido, mas ao mesmo tempo, ele apresenta a dúvida acerca da intervenção divina na ordem dos acontecimentos humanos. Segundo Rosenfield:

(...) este amor estranho, conflituado e sofrido elucida-se quando considerado na perspectiva da *promessa* que o Menino e Diadorim representam. Suas palavras e todo seu comportamento são, com efeito, voltados para o pai venerado, criando desta maneira a perspectiva de um contato possível com esse ordenador maravilhoso (ROSENFELD, 2008, p. 50).

O personagem Diadorim se insere, assim, em um plano complexo de significação na vida de Riobaldo. Primeiramente, na travessia do São Francisco, ocorre sua primeira experiência da ambiguidade da vida. Ao integrar o bando de Joca Ramiro, primeiramente Diadorim desperta Riobaldo para a sagração da natureza. É ainda a experiência de um amor proibido. Além disso, conforme Rosenfield, ele desempenha o papel de “contato” com a instância ordenadora representada pela figura de Joca Ramiro. Tudo isto ainda é coroado pela revelação do nome deste personagem, já que depois de um tempo junto ao bando de Joca Ramiro, Reinaldo pede a Riobaldo, em segredo, para ser chamado de Diadorim.

Importante pontuar que nesta segunda sequência ocorre uma interrupção na linearidade da biografia contada por Riobaldo, dando lugar à rememoração de um breve desenrolar desta relação entre Riobaldo e Diadorim. Interrompida a narração da sua estadia inicial no bando de Joca Ramiro, quando da chefia de Hermógenes, ele conta um período em que o bando de Joca Ramiro está à procura do traidor Hermógenes. Trata-se de uma forte

³³ Em uma das cartas ao seu tradutor alemão, G. Rosa atenta para a importância da tradução do nome do pássaro, isso “Por motivos de simpatia minha pessoal, para com esse pássaro, e, também, porque o manuelzinho-da-crôa, no livro, representa um dos ‘motivos’, tomado como símbolo (...)” (MEYER-CLASON apud Rosa, 2003, p. 122).

rememoração do primeiro encontro de Riobaldo e Otacília na Fazenda³⁴ Santa Catarina. Numa descrição quase cinematográfica é notável a admiração de Riobaldo pela beleza retratada naquele enquadro de janela onde pousava a doce e branca Otacília. Ele chega até a afirmar que se um dia Nossa Senhora lhe aparecesse seria com aquelas feições tão delicadas. O interesse entre ambos é recíproco, de modo que este acontecimento desperta o ciúme em Diadorim. Em um momento posterior, inclusive, Diadorim, com o punhal na mão, pergunta a Riobaldo se ele tem conhecimento de seu destino. Ele responde negativamente, mas afirma que o demônio deve estar cômico. Para Roosenfield duas questões importantes acerca deste episódio merecem destaque, pois ele:

(...) mostra, em um primeiro momento, a maleabilidade dos sentimentos de Riobaldo, que ama, simultaneamente, Otacília e Diadorim. Em um segundo momento, ele revela o ódio de Diadorim diante do namoro entre Otacília e Riobaldo – ódio este que poderia se compreender como efeito do ciúme. A maneira de o texto insistir na consideração do ódio (a palavra *ódio* é repetida quatro vezes) indica, no entanto, que há mais do que a mera evocação do ciúme (ROSENFELD, 2008, p. 57-58).

Com isso, fica claro que aquele personagem inicial vai revelando outra faceta de sua personalidade. Inicialmente se apresenta como um ser transcendente, mas agora é um ser quase “diabólico”, tal a sua coragem e o seu ódio que o levam a empunhar uma faca em direção a Riobaldo. A natureza ambígua deste personagem se deixar ver, por um lado, na sua capacidade de conduzir Riobaldo a outra instância da realidade, expandindo seu horizonte de percepção, fazendo aflorar sua sensibilidade. Por outro, na força outrora oculta e maligna que logo empreende ao se sentir ameaçado.

Além da identificação da ambiguidade de Diadorim, esta relação com Riobaldo também mostra uma oposição existente entre estes dois personagens. Em ambos é possível identificar várias semelhanças, quando se trata de falar de suas naturezas contemplativas ou então da integridade de suas ações. Contudo, as diferenças também se deixam ver com bastante clareza. Em primeiro lugar, pode-se descrever Riobaldo como ser reflexivo, questionador, marcado pela dúvida, pela incerteza, pela hesitação e dado aos prazeres. A respeito de sua natureza, destaca Rosenfield: “(...) o percurso de Riobaldo é perpassado por dúvidas e observações que deslocam os pais simbólicos (os chefes) do seu lugar proeminente. Toscamente, Riobaldo percebe as falhas e omissões cometidas por eles e a falência da ordem daí decorrente” (ROSENFELD, 1993, p. 79). Já Diadorim é coragem, valentia, ação, certeza

³⁴ Interessante notar que a palavra fazenda, neste caso, é referenciada na obra com letra maiúscula, diferentemente da de seu padrinho. Nota-se, assim, que este lugar é caracterizado por vários elementos que revelam aspectos transcendentais: além do nome em maiúsculo, Otacília é comparada a Nossa Senhora e o lugar é descrito como paradisíaco.

absoluta, renúncia à sexualidade, sacrifício de si mesmo. Segundo Rosenfield esta oposição entre ambos também se deixar ver da seguinte maneira:

Certamente não é por acaso que os amigos aparecem como pólos diametralmente opostos: ao desconhecimento do pai corresponde, na vida de Diadorim, o desconhecimento da mãe. Se Riobaldo viveu a ternura e o carinho femininos, Diadorim o impressiona sobretudo pela firmeza e pela segurança unívocas com que se refere ao pai como princípio e representante de uma lei que rege os sentimentos mais imediatos (...) (ROSENFELD, 2008, p. 49).

Ou seja, de um lado está presente a aridez masculina representada na força guerreira de Diadorim, devedora do chefe e pai Joca Ramiro, de outro, encontra-se presente a fertilidade no aspecto telúrico da natureza de Riobaldo, devedora do contato com sua mãe Bigri. Contudo, longe de se tornarem polos opostos e excludentes, os personagens se apresentam como duas forças complementares.

3.3.4. Joca Ramiro e Hermógenes: a mistura inextrincável dos opostos

De início é necessário compreender a estrutura do personagem Joca Ramiro.³⁵ O primeiro contato de Riobaldo com este chefe se dá na fazenda de seu padrinho Selorico Mendes, onde um dia este último recebe o bando do referido chefe e assim é descrito:

Dele, até a sombra, que a lamparina arriava na parede, se trespunha diversa, na imponência, pojava volume. E vi que era um homem bonito, caprichado em tudo. Vi que era homem gentil. Dos lados, ombreavam com ele dois jagunções; depois eu soube – que seus segundos. Um, se chamava Ricardão: corpulento e quieto, com um modo simpático de sorriso; compunha o ar de um fazendeiro abastado. O outro – Hermógenes – homem sem anjo-da-guarda. (...) Reproduzo isto, e fico pensando: será que a vida socorre à gente certos avisos? Sempre me lembro dele, me lembro mal, mas atrás de muitas fumaças (ROSA, 2001, p. 132-133).

Como se pode ver nesta citação, Joca Ramiro destaca-se dentre os outros jagunços, chama a atenção pelos atributos positivos de um grande chefe, onde beleza, gentileza e imponência ganham destaque na sua figura. Além disso, a fama deste chefe é de conhecimento de todos e inquestionável por qualquer pessoa. Por onde quer que se passe, o que quer que se ouça, sempre é recorrente o sentimento de respeito, veneração e admiração.

³⁵ Importante pontuar aqui que este personagem é apresentado nesta segunda sequência da obra ainda de maneira superficial, mas no decorrer da obra vão sendo desvendados outros caracteres de sua personalidade, conforme se verá no terceiro capítulo.

Ao integrar o bando de Joca Ramiro, Riobaldo desenvolve outra percepção da figura deste chefe. Neste momento da estória o bando está sob a chefia de Hermógenes, em luta contra Zé Bebelo. Ao chegar ao acampamento, Riobaldo se depara com a cena de afiação dos dentes que lhe causa grande repulsa. Além disso, ele estranha o fato de Joca Ramiro, chefe tão bom e justo, ter Hermógenes, homem apegado à maldade, como seu alferes:

Puxei conversa com Diadorim. Por que era que Joca Ramiro, sendo chefe tão subido, de nobres costumes, consentia em ter como seu alferes um sujeito feito esse Hermógenes, remarcado no mal? Diadorim me escutou depressa, tal duvidou do meu juízo: - ‘Riobaldo, onde é que você está vivendo com a cabeça? O Hermógenes é duro, mas leal de toda confiança. Você acha que a gente corta carne é com quicé, ou é com colher-de-pau? (...) nesse dia calei. Assim uma coisa eu estava escondendo, mesmo de Diadorim: que eu já parava fundo no falso, dormia com a traição. Um nublo. Tinha perdido meu bom conselho. E entrei em máquinas de tristeza (ROSA, 2001, p. 187-188).

Diante disso, uma desconfiança começa a cair sobre a figura de Joca Ramiro, notadamente por sua ausência prolongada do bando “ – ‘Você vai conhecer em breve Joca Ramiro, Riobaldo...’ – o Reinaldo veio dizendo. – ‘Vai ver que ele é o homem que existe mais valente!’ Me olhou, com aqueles olhos quando doces. E perpez: - “Não sabe que quem é mesmo inteirado valente, no coração, esse também não pode deixar de ser bom?!” (ROSA, 2001, p. 165). Ao afirmar esta estreita relação entre bondade e valentia, Diadorim coloca o chefe Joca Ramiro totalmente salvaguardado no reduto de bondade e isento de ser contaminado pelo mal. Contudo, tal como as respostas de Cumpadre Quelemém, a convicção de Diadorim não convence Riobaldo. A respeito desta aproximação com Joca Ramiro, Rosenfield esclarece:

A situação inicial encontrada por Riobaldo ao juntar-se aos bandos de Joca Ramiro é, portanto, a de um aparente equilíbrio. Joca Ramiro representa, como os justiceiros das antigas mitologias, o pólo da exatidão, da equidade e da fidelidade que contrabalança com eficácia a violência selvagem dos guerreiros jovens, excessivos e ardilosos que aparecem paradigmaticamente na figura de Hermógenes, a quem são atribuídos forças ocultas e poderes sobrenaturais (...) (ROSENFELD, 1993, p. 69).

Este equilíbrio, contudo, não é perceptível para Riobaldo, uma vez que sua postura imediata é a de estranhamento diante da coexistência destas forças opostas. Em primeiro lugar, Riobaldo questiona o reduto de bondade onde Joca Ramiro é inserido. Posteriormente, diante da proximidade existente entre Joca Ramiro e Hermógenes, é perceptível a dificuldade de Riobaldo em admitir a convivência entre figuras tão opostas. Sendo assim, o questionamento acerca da convivência destas duas dimensões ocorre, inicialmente, no plano da figura de Joca Ramiro: homem bom, justo, correto, mas que se ausenta do bando, levando

Riobaldo a questionar sua adesão à causa jagunça. Em seguida, este questionamento alcança uma problemática mais complexa, pois agora está em jogo a convivência de forças opostas (bem e mal) através do suposto antagonismo existente entre as figuras de Joca Ramiro e Hermógenes. De toda forma, a natureza ambígua do chefe Joca Ramiro, até então nunca mencionada, é identificada por Riobaldo. Isso porque tanto a ausência prolongada do chefe quanto sua confiança em um jagunço tão diverso dele desencadeiam a suspeita e a revelação de outra faceta de sua personalidade.

Pois bem, quando se trata do personagem Hermógenes, diferentemente de Joca Ramiro, nota-se que o sentimento inicial de Riobaldo por ele é de grande repulsa:

Surgidamente, aí, principiou um desejo que tive – que era o de destruir alguém, a certa pessoa. (...) Se não, por que era que já me vinha a idéia desejável: que joliz havia de ser era se meter um balaço no baixo da testa do Hermógenes? A bronzes. O ódio pousa na gente, por umas criaturas. Já vai que o Hermógenes era ruim, ruim. Eu não queria ter medo dele (ROSA, 2001, p. 186).

Hermógenes é inicialmente descrito como a encarnação mesma da ruindade, ao ponto de despertar o ódio em Riobaldo. Sua estadia no bando, quando da chefia de Hermógenes, o leva a novamente pensar em fugir³⁶: “(...) E eu não tardei no meu querer: lá eu não podia mais ficar. (...) E mesmo forte era a minha gastura, por via do Hermógenes. Malagourado de ódio (...). Aí, arre, foi que de verdade eu acreditei que o inferno é mesmo possível” (ROSA, 2001, p. 197).

Esta segunda sequência termina com o relato de Riobaldo no momento de maior proximidade com Hermógenes, a convite deste último, durante o combate contra Zé Bebelo: “Aquele Hermógenes me fazia agradados, demo que ele gostava de mim. (...) Mas, em mal. Me irava. Eu criava nêjo dele, já disse ao senhor. (...) Aí o Hermógenes me presenteou com um nagã, e caixas de balas” (ROSA, 2001, p. 203). No decorrer desta proximidade entre ambos se nota que os caracteres “demo” e “mal” vão sendo re-significados devido a uma mudança na percepção de Riobaldo. Tal convivência lhe desvenda outras facetas do chefe: “Conto que chegou o Hermógenes. A voz do Hermógenes, dando ordens de guerra – já disse ao senhor? – ficava clara e correta; um podia dizer: que até ficava” (ROSA, 2001, p. 216). Nota-se que expressões como “clareza” e “correção”, antes atribuídas ao personagem Joca Ramiro, já ganham lugar na figura de Hermógenes. Além disso, quando este último preza pela sua presença junto dele, Riobaldo sente-se orgulhoso do convite: “– ‘Riobaldo, Tatarana, tu vem. Lugar nosso vai ser o mais perigoso. Careço de três homens bons, no próximo de meu

³⁶ Riobaldo, inclusive, admite sua constante postura de fuga: “Mas eu fui sempre um fugidor. Ao que fugi até da precisão da fuga. As razões de não ser” (ROSA, 2001, p. 200-201).

cochicho.’ Para que vou mentir ao senhor? (...) Eu gostei” (ROSA, 2001, p. 217-218). Observa-se, assim, que a proximidade com Hermógenes leva Riobaldo, inicialmente, a refletir sobre a potência maligna que ele representa. A reação inicial, como já vista, é de repulsa, ódio e até mesmo a tentativa de eliminação de algo tão maligno. Tal como apresenta Rosenfield (1993), a proximidade com esta dimensão maligna de Hermógenes descortina uma experiência de reconhecimento e pertencimento a esta mesma força. Contudo, além de se reconhecer como participante desta força, Riobaldo também é levado a reconhecer outra faceta da natureza de Hermógenes (ao reconhecer seu lado humano) quando este último preza por sua presença junto dele, em um momento decisivo do combate.³⁷

De toda forma, é importante destacar que o sentimento inicial de Riobaldo diante de Joca Ramiro e Hermógenes é transformado. Em primeiro lugar, a proximidade com Joca Ramiro leva Riobaldo a questionar a bondade deste chefe. Quando está na proximidade de Hermógenes, Riobaldo vê desvelar uma característica sua passível de admiração e aceitação. É notável, então, a natureza ambígua de cada um destes personagens. Contudo, tais figuras revelam ainda outra estrutura, tal como Rosenfield (2008) coloca: uma estrutura de tensão e complementaridade. Porém, em outra obra da mesma autora, há a seguinte referência à polaridade que ambos representam: “Hermógenes não é um caráter qualquer, porém a figura de ‘um estado de lei’ – de uma lei diametralmente oposta às funções do justiceiro Joca Ramiro” (ROSENFELD, 1993, p. 71). Ora, será que não há mesmo um ponto sequer de convergência nestas duas figuras? Até o presente momento percebe-se que a ambiguidade é o primeiro ponto em comum entre estes dois personagens, ou melhor, parece ser mesmo a estrutura de boa parte dos personagens que compõem a obra *Grande sertão: veredas*. A diferença entre ambos é que Joca Ramiro é o representante da busca por justiça, pelo bem, pela verdade. Já Hermógenes, não mede esforços para fazer valer sentimentos como vingança, desejo de morte, traição. Contudo, estes mesmos personagens acabam por desvelar aspectos opostos e ocultos de sua existência. A coexistência destes dois personagens evidencia o que Rosenfield (1993) chama de mistura inextrincável dos opostos. Mistura esta que reforça, a princípio, a impossibilidade de uma interpretação maniqueísta acerca do papel ocupado pelos mesmos, já que cada um encena uma dimensão inerente à condição humana. O jogo entre estas duas dimensões desenha o conflito que inquieta constantemente Riobaldo. Neste jogo, tanto ele quanto os outros personagens mudam constantemente de papéis: ora protagonistas, ora antagonistas de um mesmo enredo.

³⁷ Esta proximidade será trabalhada no próximo capítulo uma vez que a terceira sequência da obra dá mais detalhes sobre esta situação entre os personagens.

3.4. Conclusão do capítulo

Neste segundo capítulo vimos Riobaldo experimentando e vivenciando pensamentos e sentimentos diversos e até mesmo contraditórios em torno da problemática do bem e do mal. Mas mesmo em meio a esta indefinição e a esta diversidade de pensamentos, nota-se, substancialmente, uma aversão ao dualismo maniqueísta. Fato que vem corroborando a hipótese de que o bem e o mal são referenciados por uma unidade essencial que constitui a existência humana. Embora tal hipótese ainda não esteja completamente confirmada, no percurso pela primeira e segunda sequências de *Grande sertão: veredas* já podemos colher diversas peças que nos ajudarão a compor este mosaico final.

Na primeira sequência, como já bem destacado, personagens, histórias e paisagens deste grande enredo são apresentados por Riobaldo. Não se trata, contudo, de uma apresentação sumária, mas sim, de livres associações, tais como vêm à memória do narrador desta história. O leitor se depara, assim, com os acenos e as pinceladas iniciais de uma trama que se desenrolará e ganhará contornos cada vez mais definidos.

As questões que foram destacadas na primeira sequência de *Grande sertão: veredas* nos dão vários indícios para a compreensão do tema proposto na pesquisa, ou seja, a questão sobre o bem e o mal. Vemos, inicialmente, Riobaldo admitindo o mal como uma realidade, mas sem compreender o sentido desta mesma realidade. Afinal, como explicá-la diante da bondade divina? Como o mal pode estar pareado com o bem? Em se tratando dos onze causos que abrem a obra, vemos fortemente a pergunta pela origem do mal bem como as implicações de uma resposta a esta questão que se pretenda totalizante. No que diz respeito à relação entre Deus e diabo nos deparamos, concomitantemente, com a referência a paradigmas tradicionais bem como com o rompimento com os mesmos quando se trata de definir os campos que separam um do outro. De toda forma, aparece a dificuldade em definir a fronteira que os separa. A travessia do rio São Francisco proporciona a Riobaldo a experiência da ambiguidade da vida, principalmente pelo confronto com o domínio do puro possível aberto pela imensidão do rio e pelo convite a experimentar a sua própria obscuridade. Trata-se, então, da iniciação de Riobaldo na fragilidade e na precariedade que é o existir, muito embora esta dimensão esteja sempre esbarrando na tentativa de uma segurança, de um porto. A primeira travessia do Liso, por sua vez, é outra iniciação ocorrida com Riobaldo, só que agora em fase adulta e enquanto jagunço. As imagens de aridez e de indefinição que caracterizam a paisagem desta travessia parecem falar de um encontro com uma dimensão infernal e carregada de negatividade que provoca dor, sofrimento, provação. Sendo assim, toda a

primeira sequência, mesmo em seu estado germinal, se situa nos contornos de uma primeira experiência da ambiguidade.

Na segunda sequência é destacada, de maneira especial, a natureza ambígua dos personagens apresentados neste momento, com exceção de Otacília e Bigri. Em cada um dos personagens esta característica se apresenta de maneira diferente, ora de maneira mais intensa, ora quase imperceptível. Com o primeiro personagem, Selorico Mendes, a ambiguidade se mostra em uma tonalidade mais leve. Através da descoberta de sua filiação ao padrinho, Riobaldo é levado a se confrontar com a face oculta de Selorico Mendes, bem como com a experiência da falta de fundamento. Na verdade, este fundamento já lhe era faltoso, uma vez que ele sempre fora criado pela mãe solteira. Contudo, a vida o encarrega de aproximá-lo do pai, mas este não se assume enquanto tal, muito embora dedique cuidados ao afilhado. Desta forma, Riobaldo se encontra, neste momento, na proximidade do seu fundamento familiar, embora velado. Quando ocorre esta descoberta ele vê a precariedade e a fragilidade deste fundamento, de modo que é impelido, imediatamente, a fugir. Tal como na travessia em bamba canoa com o menino, Riobaldo se vê amedrontado diante da fragilidade na qual a vida se mostra. Diante disto, ele novamente se vê tentado a apegar-se a algo seguro, certo, sólido. Tanto é que logo se destina para um lugar familiar.

A natureza ambígua de Zé Bebelo se mostra em uma tonalidade um pouco mais acentuada do que a de Selorico Mendes. De início é notável a admiração que Riobaldo sente pelo primeiro, notadamente por sua atuação, suas ideias e projetos. Uma importante característica do referido chefe é a sua inclinação para o discurso. Contudo, este discurso deu sinais de sua fragilidade e de sua insignificância frente ao desenrolar dos acontecimentos. Pois por trás da intenção em acabar com a miséria da vida sertaneja há, tão somente, uma intenção política do chefe Zé Bebelo, de modo que ele não hesita em usar da força selvagem para empreender seu projeto. Ao identificar este estratagema, Riobaldo é tomado por um sentimento de rejeição, de modo que ele não vê mais propósito em integrar o bando. Ele novamente é levado a fugir, pois não concebe a assimilação daquela dimensão maligna presente no bando de Zé Bebelo.

Quando se trata do personagem Diadorim, a ambiguidade se deixa ver de uma maneira bastante acentuada. De início Diadorim se revela uma figura especialmente sublime e admirável. Não há dúvida, ainda, de que é um personagem significativamente importante no processo evolutivo da vida de Riobaldo. Nesta segunda sequência, de maneira muito especial, Diadorim desperta em Riobaldo um olhar contemplativo para a sagração da natureza. Contudo, Riobaldo nos desvenda uma característica totalmente diferente desta, ao contar a

estória de quando Diadorim é tomado pelo ciúme e o ameaça com uma faca. Este último fato leva Riobaldo, inclusive, a mencionar o diabo. Diante disto, nota-se que preservar ou não a vida é uma questão fácil de ser transposta para Diadorim. Além da natureza ambígua deste personagem, destaca-se ainda a complementaridade entre Riobaldo e Diadorim. De um lado, a figura de Riobaldo se insere no contexto telúrico e contemplativo de sua natureza. De outro, a figura de Diadorim revela a força guerreira e o ímpeto para a ação. Tais forças opostas, porém complementares, compõem uma estrutura integrada, evidenciando uma perspectiva holística presente no pensamento de Rosa a respeito da coexistência do bem e do mal na natureza humana.

O personagem Joca Ramiro também apresenta uma natureza ambígua, mas que é identificada somente por Riobaldo. O chefe é uma figura estimada e admirada por todos. Ou seja, há um consenso a respeito da integridade e da bondade deste chefe. Contudo, a característica investigativa e questionadora de Riobaldo o leva a colocar em questão este reduto no qual o chefe é colocado. Tal suspeita permite a Riobaldo reconhecer outra instância do chefe, marcada por uma força oposta àquela de bondade.

O personagem Hermógenes é uma exceção quando se trata do sentimento inicial de Riobaldo em relação ao mesmo. Diferentemente dos outros, Riobaldo é tomado, imediatamente, por um sentimento de repulsa, rejeição e até mesmo ódio. O gosto sádico de Hermógenes logo se deixa ver nos seus trejeitos e na sua postura. Contudo, e isto ocorre tal como acontece com os outros personagens, Riobaldo é levado a ressignificar sua impressão acerca de Hermógenes. De início, ele percebe que a dimensão maligna do Hermógenes também está presente na sua natureza, pelo menos potencialmente. Além disso, Riobaldo começa a identificar em Hermógenes alguns traços de uma natureza benevolente. Através do contato com os outros personagens, Riobaldo é tomado por estima por eles, mas depois deseja afastar-se, ocorrendo, assim, sua fuga imediata. Diante de Hermógenes, contudo, ocorre o contrário, pois a proximidade com ele leva Riobaldo a desenvolver, mesmo que temporariamente, certa estima e respeito.

Joca Ramiro e Hermógenes, assim como Diadorim e Riobaldo, constituem o que Rosenfield chama de mistura inextrincável dos opostos. Cada um representa, assim, uma dimensão inerente à condição humana. Dimensões estas que, por serem complementares, fundam-se um na outra, constituindo uma unidade. De toda forma, o jogo entre estas duas dimensões encena os conflitos nos quais se desenrola a existência humana, onde ora uma, ora outra dimensão ganha destaque, exibindo a força de seu poder.

Até a segunda sequência da obra, a reação de Riobaldo diante do confronto com a natureza maligna do ser humano é sempre a de fuga. O personagem até começa a identificar traços de maldade em sua própria existência, mas permanece repudiando e reprimindo esta força dentro de si mesmo. De toda forma, este confronto com a ambiguidade dos personagens se abre como um espaço de reconhecimento de si mesmo, de onde emergem, concomitantemente, os sentimentos de repulsa e de atração. Em vista disso, buscaremos compreender no terceiro capítulo a direção para a qual se encaminhará o pensamento e a postura de Riobaldo frente ao desafio de vivenciar o mal.

4. CAPÍTULO 3 – O PACTO RIOBALDIANO

4.1. Introdução

O terceiro capítulo dedica um espaço maior para a análise do pacto riobaldiano. Antes disso, porém, desenrolam-se os acontecimentos que culminarão na cena do pacto propriamente. Na terceira sequência veremos novas reflexões de Riobaldo acerca da natureza maligna do Hermógenes quando da proximidade com ele. O julgamento de Zé Bebelo também mobiliza e permite a Riobaldo ressignificar o seu entendimento dos personagens Joca Ramiro e do próprio julgado. Através destes fatos poderemos ver a mudança que começa a operar na compreensão de Riobaldo acerca das forças empreendidas pelo bem e pelo mal. Veremos também como o julgamento se torna decisivo para toda uma mudança nos moldes daquela guerra. A quarta sequência, diferente das demais em tamanho e conteúdo, atua como uma pausa onde são lembrados os temas já tratados até então na obra, bem como anuncia os novos desdobramentos destas mesmas questões, pois conforme se verá, há um foco especial no hipotético pacto com o diabo. Na quinta e última sequência deste capítulo entraremos em contato com a experiência de Riobaldo quando chefiado por Zé Bebelo. A proximidade com este chefe permitirá ao personagem dimensionar a atuação de Zé Bebelo e compreender os seus reais propósitos naquela guerra. Por fim, através da cena do pacto riobaldiano irá emergir a dúvida sobre a existência do diabo, o próprio significado do pacto, as mudanças que ele engendra na vida de Riobaldo e a culpa com a qual ele precisa se haver.

4.2. Terceira sequência: a indissociabilidade do bem e do mal

4.2.1. Joca Ramiro e Hermógenes – retomando pontos principais

Percorrendo as trilhas do sertão vamos ao encontro da terceira sequência de *Grande sertão: veredas*. Retomando pontos principais do capítulo anterior, nota-se que o texto de Rosa nos revela de imediato uma oposição representada por Joca Ramiro e Hermógenes que se desvela em um cenário marcado por forças completamente opostas, mas complementares. Quando Riobaldo se vê diante de Hermógenes, logo é tomado por repulsa e distanciamento desta dimensão selvagem e brutal por ele representado. Conforme Rosenfield:

A oposição dos dois princípios (natureza selvagem e cultura ordenada por leis) aparece também nos espaços que os dois chefes habitam respectivamente: o Hermógenes reina num acampamento 'infernai' marcado pela bestialidade, enquanto Joca Ramiro retira-se periodicamente para sua Fazenda de São João do Paraíso (ROSENFELD, 1993, p. 68).

Joca Ramiro se insere, assim, em um contexto de representação da garantia do bem, da ordem e da justiça para a vida sertaneja, tão marcada pela dor, pelo sofrimento e pela injustiça. Hermógenes, contudo, não mede esforços nem hesita perante o desejo de vingança, de morte e até mesmo de traição, como se verá depois.

Em seguida, o texto nos revela algo mais, pois muito embora Joca Ramiro esteja representado pelo bem, é ele mesmo quem admite a presença de Hermógenes no seu acampamento, inclusive, dotando-o de poderes de chefia quando de sua ausência. Da mesma forma, Hermógenes se sujeita a integrar um bando no qual seus intentos selvagens nem sempre encontram ressonância, uma vez que Joca Ramiro e seus jagunços semeiam boas doses de "medida" e de regras, bem como se valem de alguns princípios morais. Desta maneira, a imagem que emerge desta proximidade entre os dois personagens é a da indissociabilidade entre o bem e o mal e cada um encontra o seu poder de manifestação no conflito que se estabelece com o outro.

Considerando desta maneira, a interpretação nos levou a considerar o enfoque dado à natureza ambígua de Joca Ramiro e Hermógenes. Havia, assim, uma tentativa de entendimento da estrutura destes personagens. Cada um deles descortinou, ao longo do enredo, características opostas daquelas que imediatamente se apresentavam como cristalizadas. Ou seja, Joca Ramiro sai do pedestal da santidade, pelas suspeitas levantadas por Riobaldo diante de sua ausência prolongada do bando. Hermógenes, por sua vez, desperta uma simpatia em Riobaldo mesmo depois de ter se mostrado alguém afeito à maldade. Rosenfield interpreta o personagem Hermógenes da seguinte maneira: "Não é no plano da inveja ou da politicagem que ele se opõe a Joca Ramiro, mas no plano da natureza – ele é a figura de uma alteridade irreduzível e puramente natural" (ROSENFELD, 1993, p. 72). Desta forma, ela está afirmando que este personagem é figuração de um mal natural, ou seja, figuração de uma dimensão insubmissa da vida e fora do julgo de qualquer cerceamento ou controle. Contudo, entendemos que as ações de Hermógenes reverberam no plano concreto e efetivo através de práticas propriamente malignas: traição, perversidade e impulso destrutivo. O que nos permite entendê-lo como um personagem inicialmente marcado pela figuração do mal. Desta forma, entende-se que o final do capítulo anterior revelou esta ambiguidade própria de boa parte dos personagens do *Grande sertão: veredas*. Ou seja, por mais que

ambos tivessem características que lhe eram mais determinantes e mais definitivas, eles apresentavam traços opostos a estes já cristalizados em suas figuras. Diante disso, a oposição formada por ambos se mantinha estruturada: Joca Ramiro exerce o papel de justiceiro, senhor da medida; já Hermógenes é impulso sangrento e desejo de morte. Contudo, como a convivência entre ambos se revela uma livre escolha e, possivelmente, uma co-dependência, observa-se que o bem e o mal, desdobrados nas atitudes destes personagens, encontram-se indissociáveis. Deste modo, pode-se identificar, por um lado, a natureza ambígua de cada um dos personagens (ambos manifestam o bem e o mal em suas ações), por outro lado, ambos formam uma polaridade complementar (cada um representa uma dimensão desta polaridade). Vejamos, então, como se dá esta mistura inextrincável entre opostos na aproximação que ocorre entre Riobaldo e Hermógenes.

4.2.2. Riobaldo e Hermógenes – ponteando opostos

A aproximação entre Riobaldo e Hermógenes vai aumentando no contexto da batalha travada por Hermógenes contra os Zé Bebelos. A terceira sequência³⁸ tem início em um cenário onde a noite se aproxima e Riobaldo, antes mesmo de esmiuçar os detalhes desta batalha, já descreve os sentimentos que o acometem nesta proximidade com Hermógenes. Riobaldo detalha os movimentos do chefe na observância de seus passos. Por isso, neste momento, o personagem Hermógenes é percebido em outro contexto, visto que a relação entre Riobaldo e ele vai se aprofundando cada vez mais. Isso descortina uma percepção mais aguçada em Riobaldo. Ele nota que Hermógenes estava sempre na sua proximidade, como se o vigiasse. Entre as divagações e questionamentos sobre aquela batalha, sobre os inimigos e sobre sua segurança, ele diz: “D’o Hermógenes ali junto estar, naquela hora, digo ao senhor, gostei. – ‘Riobaldo, Tatarana! É o é...’ – ele me governou, de repente” (ROSA, 2001, p. 226). Nota-se, assim, que o ódio de Riobaldo vai dando espaço para o surgimento de uma estima por Hermógenes, ou melhor, ele se sente “governado” por Hermógenes e aprecia sua presença. Logo em seguida, uma raiva o acomete e ele descreve o que, de fato, gostaria de gritar ao Hermógenes, comparando-o ao Cão, em referência ao diabo. Contudo,

³⁸ O importante desdobramento desta terceira sequência é assim descrito por Rosenfield: “A sequência abre-se, de fato, com o relato de uma escaramuça contra o bando de Zé Bebelo na qual Riobaldo toma parte como ajudante de Hermógenes. Na lembrança, este episódio revela-se uma estranha e contraditória atração exercida pelo repugnante chefe. Se a consciência e a vontade de Riobaldo a rejeitam reiteradamente, o episódio está, no entanto permeado por uma trama de metáforas próprias da sedução consumada” (ROSENFELD, 1993, p. 212-213).

paradoxalmente, a frase que segue a este desabafo para consigo mesmo é o do reconhecimento de Hermógenes como alguém igual a ele: “Homem sozinho, com sua carabina em mãos, o Hermógenes era um como eu, igual, igual, até pior atirava” (ROSA, 2001, p. 227). Este reconhecimento já havia dado seus sinais na segunda sequência, mas, agora, vai ganhando solidez. Tal identificação resulta no que Rosenfield assim descreve: “Riobaldo se vive como se fosse o próprio Hermógenes, os dois seres e corpos, que estavam separados e opostos, encontram-se e identificam-se na batalha” (ROSENFELD, 2008, p. 63).

Nota-se, assim, que os sentimentos e as impressões de Riobaldo mostram ora uma aceitação e reconhecimento, ora uma rejeição diante de Hermógenes. Acompanhando a batalha, nos é descrito um cenário de muitos tiros e morte. Neste contexto de tensão e perigo, Hermógenes revela um cuidado e uma proteção para com Riobaldo, orientando-o a economizar na munição. Trata-se de uma atitude de prudência, pois acarretaria a proteção do atirador e, conseqüentemente, a sua também. A trama desta batalha permanece neste constante vai e vem de sentimentos: ora de aceitação, ora de rejeição. Tanto é que, em seguida, Riobaldo questiona o sentido do combate e a possibilidade de o chefe mandar os combatentes avançar desvairadamente. Tais conjecturas deixam Riobaldo revoltado, mas ele continua se reconhecendo no chefe: “E o Hermógenes estava deitado ali, em mim encostado – era feito fosse eu mesmo” (ROSA, 2001, p. 230). Hermógenes novamente assume o papel de “protetor”, dando orientações a Riobaldo, prevenindo-o da má hora do combate. Fato este que leva ao reconhecimento de que Hermógenes era a possibilidade de sua salvação naquela batalha. Conforme Araujo:

Assim, Riobaldo enfrenta uma situação complexa em que se vê forçado a considerar diversas variáveis, tons sutis de sentido, levado por sentimentos contraditórios: sente repulsa pelo ser do Hermógenes e, ao mesmo tempo, sente prazer em ser valorizado por ele; reconhece o mal na voz do Hermógenes e, ao mesmo tempo, sabe que aquela voz é necessária à sua segurança na guerra (ARAUJO, 1996, p. 194).

Em seguida o bando segue em retirada do confronto e Riobaldo pensa em Zé Bebelo, já que o prezava e não via muito sentido na batalha contra ele. Mas mesmo em meio a esta falta de sentido, Riobaldo permanece passivamente, realizando o despropósito de guerrear. Passividade esta que pode ter levado ao questionamento sobre sua condição de jagunço, ao indagar a um dos companheiros de batalha, Jõe Bexiguento: “A gente, nós, assim jagunços, se estava em permissão de fé para esperar de Deus perdão de proteção? Perguntei, quente. – ‘Uai?! Nós vive...’ – foi o respondido que ele me deu” (ROSA, 2001, p. 237). Contudo, tal resposta é rejeitada e questionada por Riobaldo em tom de discussão. Seus companheiros

censuram sua exaltação e tomado por um certo comedimento, é levado a uma reflexão que parece resultar desta experiência de proximidade com Hermógenes:

Baixei, mas fui ponteando opostos. Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que o bom seja bom e o ruim ruim, que dum lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero os todos pastos demarcados... Como é que posso com este mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas transtraz a esperança mesmo do meio do fel do desespero. Ao que, este mundo é muito misturado... Mas Jõe Bexiguento não se importava. Duro homem jagunço, como ele no cerne era, a ideia dele era curta, não variava. – ‘Nasci aqui. Meu pai me deu minha sina. Vivo, Jaguncêio...’ – ele falasse. Tudo poitava simples. Então – eu pensei – por que era que eu também não podia ser assim, como o Jõe? Porque, veja o senhor o que eu vi: para o Jõe Bexiguento, no sentir da natureza dele, não reinava mistura nenhuma neste mundo – as coisas eram bem divididas, separadas. – De Deus? Do Demo? – foi o respondido por ele – ‘Deus a gente respeita, do demônio se esconjura e aparta... Quem é que pode ir divulgar o corisco do raio do bôrrro da chuva, no grosso das nuvens altas? (ROSA, 2001, p. 237).

Riobaldo, então, se redime da exaltação de sua fala, mas mantém viva a força do questionamento que o inquieta e, assim, segue alinhavando os opostos. Da sua invocação quanto aos pastos bem demarcados e de um desejo temporário de que a simplicidade de Jõe habitasse seu pensar³⁹, predomina a conclusão a qual Riobaldo chega: “este mundo é muito misturado” (ROSA, 2001, p. 237). Desta forma, em meio à inconstância quanto ao sentimento de repulsa e o de identificação com Hermógenes, Riobaldo leva a crer que não se pode reduzi-lo ao reduto de maldade. Isso porque no chefe também se manifestavam traços de sua humanidade através da sua consideração e do cuidado para com ele. Ao mesmo tempo, nesta identificação Riobaldo reconhece uma força oculta e reprimida dentro de si. Neste sentido, infere-se que aceitar esta “mistura inextrincável” (tal como apontado Rosenfield) como aquilo que constitui o mundo e a própria existência humana, é também abrir mão do dualismo maniqueísta que acredita poder eliminar o mal. Este trecho da terceira sequência evidencia, então, que a existência humana até pode revelar o predomínio de uma força ou de outra, mas o homem é sempre aquele no qual, inevitavelmente, estas forças se manifestam de maneira indissociável.

³⁹ Para Utéza, era Jõe quem defendia a “impossibilidade de separar os dois componentes do Princípio Primordial”. Contudo, esclarece o autor, neste trecho Riobaldo revela-se “contrário a um dualismo falacioso, agarra-se à perspectiva unitária pouco antes ilustrada pelo lacônico *nós vive*, e explicitada de leve pela referência ao destino – *meu pai me deu minha sina*” (UTÉZA, 1994, p. 133). Desta forma, seria Jõe aquele que traz a dimensão da unidade, da mistura dos opostos para Riobaldo, ao contrário do que interpretamos aqui.

4.2.3. Maria Mutema e a ambiguidade da palavra

A estória de Maria Mutema é a décima segunda ao estilo dos causos que abrem a primeira sequência de *Grande sertão: veredas*, “a modo de ilustração objetivada dos grandes problemas metafísicos que Riobaldo está tentando elucidar” (GALVÃO, 1991, p. 408), mas se difere deles pela minúcia e pela complexidade da sua trama. Esta estória é contada por Jõe Bexiguento a Riobaldo após o combate contra os zé bebelos. Ela traz à cena uma estória de perversidade, arrependimento e redenção. Tudo isso deflagrado na existência de uma única protagonista que dá nome a esta paradigmática estória e assim é descrita: “Naquele lugar existia uma mulher, por nome Maria Mutema, pessoa igual às outras, sem nenhuma diversidade” (ROSA, 2001, p. 238). Contudo, descobre-se que Maria Mutema é capaz de matar o próprio marido por um simples capricho, colocando chumbo quente no ouvido dele enquanto dorme de modo que ninguém desconfie dela. Após esta maldade gratuita, até então ocultada de toda a comunidade, uma atitude sua chama atenção: “O que deu em nota foi outra coisa: foi a religião da Mutema, que daí pegou a ir à igreja todo santo dia, afora que de três em três agora se confessava. (...) E, estando na igreja, não tirava os olhos do padre” (ROSA, 2001, p. 238). Além disso, Mutema é capaz de inventar uma mentira para o padre local, fazendo-o sofrer por isso, e tomando gosto por vê-lo entristecido, dá continuidade ao feito. Tanto é que isso também é notado pela comunidade:

Mas o que logo se soube, e disso se falou, era em duas partes: que a Maria Mutema tivesse tantos pecados para de três em três dias necessitar de penitência de coração e boca; e que o Padre Ponte visível tirasse desgosto de prestar a ela pai-ouvido naquele sacramento, que entre dois só dois se passa e tem de ser por ferro de tanto segredo resguardado (...) E se viu, bem, que Padre Ponte todas as vezes fazia uma cara de verdadeiro sofrimento e temor, no ter de ir, a junjo, escutar a Mutema. (...) E daí, mais, que, passando o tempo, como se diz: no decorrido, Padre Ponte foi adoecido ficando, de doença para morrer, se viu logo. (...) Morreu triste (ROSA, 2001, p. 238).

As suas atitudes, obviamente, acabam por desencadear o repúdio nas pessoas, e a partir disso, ela se torna apartada do convívio com os outros: “(...) Mutema nunca mais voltou na igreja. (...) não se cedia em conversas” (ROSA, 2001, p. 238-239). Contudo, o tempo passa e uma revelação se dá:

Por fim, no porém, passados anos, foi tempo de missão, e chegaram no arraial os missionários. (...) A religião deles era alimpada e enérgica, com tanta saúde como virtude. (...) Só que no arraial foi grassando aquela boa aventura. (...) E foi de noite, acabada a benção, quando um dos missionários subiu no púlpito, para a prédica, e tascava de começar de joelhos, rezando a salve-rainha. E foi nessa hora que a Maria Mutema entrou. (...) Todo o mundo levou um susto: porque salve-rainha é oração que não se pode partir em meio. (...) – ‘A pessoa que por derradeiro entrou, tem de sair! A p’ra fora, já, já, essa mulher!’ Todos,

no estarrecente, caçavam de ver a Maria Mutema. – ‘Que saia, com seus maus segredos, em nome de Jesus e da Cruz! Se ainda for capaz de um arrependimento, então pode ir me esperar, agora mesmo, que vou ouvir sua confissão... Mas confissão esta ela tem de fazer é na porta do cemitério! Que vá me esperar lá, na porta do cemitério, onde estão dois defuntos enterrados!...’(...) E Maria Mutema (...) pediu perdão! Perdão forte, perdão de fogo, que da dura bondade de Deus baixasse nela, em dores de urgência, antes de qualquer hora de nossa morte. (...) Confissão edital. (...) E agora implorava o perdão de Deus, aos uivos, se esguedelhando, torcendo as mãos, depois as mãos no alto ela levantava (ROSA, 2001, p. 241-242).

Como se pode notar, ao final da estória ocorre uma reviravolta, pois depois de se arrepender verdadeiramente pelo que fez, Mutema é perdoada e ainda se torna muito estimada e praticamente santificada pelas pessoas ao seu redor: “Só que, nos dias em que ainda estive, o povo perdoou, vinham dar a ela palavras de consolo, e juntos rezarem. (...) Mesmo, pela arrependida humildade que ela principiou, em tão pronunciado sofrer, alguns diziam que Maria Mutema estava ficando santa” (ROSA, 2001, p. 243).

Tal estória suscita alguns questionamentos, tais como: afinal, é possível ao ser humano isentar-se daqueles sentimentos que movem os feitos de Maria Mutema? E ainda mais: como esta mesma natureza humana, lançada ao sadismo e à completa maldade, pode tornar-se seu oposto? Ou ainda: de que modo a palavra abre tanto a possibilidade de empreender o bem quanto o mal?

Tanto Araujo (1996) quanto Galvão (1991) interpretam Mutema sob a ótica de sua oralidade e do oposto que lhe é próprio, o segredo. Mutema é portadora de uma palavra capaz de petrificar e reter o fluxo da vida. Sua confissão insistente ao padre local é capaz de abrigar uma mentira que “deposita” a morte no ouvido do pároco. Trata-se de uma palavra que ludibria e estanca o movimento da vida. Através de outra matéria também depositada no ouvido, no caso o chumbo, ela mata o marido, ludibriando também a todos, já que ninguém desconfia do feito. Palavra e matéria depositadas escondem (segredam) a origem de dois atos perversos que estacam o fluir da vida.⁴⁰ Palavra e matéria que estancam e segredam. Galvão identifica, inclusive, a imagem revelada nesta cena: a imagem de uma coisa dentro da outra. Chumbo e palavra dentro do ouvido.⁴¹ Segundo Galvão:

⁴⁰ Para Galvão o narrador-personagem também tem a palavra como seu instrumento: “Quanto à figura do narrador-personagem, seus instrumentos são os mesmos de Maria Mutema: o instrumento da personagem-jagunço é a bala, o instrumento do narrador-letrado é a palavra” (GALVÃO, 1991, p. 411).

⁴¹ Segundo Galvão, “As imagens da coisa dentro da outra funcionam como um padrão que se repete analogicamente em todos os níveis da natureza, que nossa experiência e tradição cultural estão habituadas a separar: nos homens, nos animais, nos elementos naturais, nos seres inanimados. Logicamente, o padrão reiterado em todos os níveis da natureza revela a analogia imanente a todos eles e se traduz em panteísmo. Literariamente, o padrão é um operador que veicula, mostrando e sugerindo ‘sensivelmente’, essa analogia e esse panteísmo” (GALVÃO, 1991, p. 418).

O chumbo derretido, portanto em estado móvel, transforma-se numa base sólida; a mentira pecaminosa, que o padre não põe em dúvida, é recebida como uma certeza. No caso do marido, a bola de chumbo figura a certeza; no caso do padre, a certeza se dá diretamente. (...) Temos, portanto, o mesmo crime e a mesma imagem, diversos apenas quanto ao nível de concreção ou de abstração. Chumbo ou palavra, entrando pelo ouvido e se aninhando no mais íntimo de um homem, seu cérebro ou sua mente, matam. É o pacto como garantia de certeza, o certo dentro do incerto, a certeza que mata e dana: morte real e morte abstrata (GALVÃO, 1991, p. 410-411).

Trata-se, então, da solidez que é capaz de petrificar a vida. Ora, poderíamos perguntar: Mutema também se torna petrificada, já que não há mais indícios da sua vida em meio à comunidade, por tornar-se apartada do convívio com as pessoas, por silenciar-se, por perder sua fluência e seu trânsito em meio à vida? Segundo Araujo, Galvão e Utéza a resposta é afirmativa e, conforme já falado, este ressurgir à vida ocorre por meio da palavra confessada publicamente através da intervenção da palavra dos missionários.⁴²

Pode-se falar em ressurgimento através da redenção justamente porque Mutema retoma o fluxo natural da vida, o convívio social e a palavra capaz de sensibilizar as pessoas, agora destituída de segredo e de ludíbrio. Conforme Araujo: “Com o dizer do segredo, com o segredo dito, volta Maria Mutema a respirar, a viver – é, agora, bendita” (ARAUJO, 1996, p. 131). Ao livrar-se do mal pela confissão pública, Mutema livra-se de sua tentativa de estancar o fluxo da vida. Vale dizer, contudo, que tudo isso foi possível porque, conforme Galvão: “o povo a perdoou, não ficou passivo, portanto, possibilitando assim o dissolvimento da certeza, admitindo que Maria Mutema pode deixar de ser má, que ela está ficando santa. O povo não fixou Maria Mutema em sua maldade para sempre; ao contrário, abriu-lhe a possibilidade de mudar” (GALVÃO, 1991, p. 411).

Desta forma, percebe-se, em um primeiro momento, a maldade gratuita empreendida por Mutema através da força destrutiva de sua palavra. Em um segundo momento, ela é tomada de um profundo e verdadeiro arrependimento (novamente através da palavra, pois realiza uma confissão totalmente pública incentivada pela palavra enérgica dos missionários), que a leva a um ressurgimento configurado por uma quase santidade. Nota-se, assim, que nesta estória o bem e o mal reverberam através do poder da palavra. Esta pode tanto

⁴² Importante mostrar aqui trechos de interpretações de três estudiosos de G. Rosa que descrevem o mesmo movimento da palavra e de retorno à vida, mas cada um utilizando os referenciais particulares. Para Galvão: “Maria Mutema livra-se do mal pela mesma via: falando, isto é, introduzindo nos ouvidos das pessoas sua pública confissão” (GALVÃO, 1991, p. 410). Já para Araujo: “O não-dizer, o silêncio de Mutema, transforma-se em palavra, sob a invectiva do padre missionário” (ARAUJO, 1996, p. 131). Finalizando, Utéza diz que: “Os missionários estrangeiros vieram de fora trabalhar três dias uma matéria humana petrificada e praticar em nome de Deus uma agricultura alquímica capaz de insuflar um dinamismo novo num composto há muito deixado ao abandono” (UTEZA, 1994, p. 141).

empreender o mal (ao reter o fluxo da vida) quanto o bem (já que ela também pode fazer ressurgir a vida). Tudo isso nos permite identificar a ambiguidade da palavra, pois dotada da capacidade de engendrar tanto o bem quanto o mal. Ou seja, através da palavra também é possível identificar a reverberação da indissociabilidade entre o bem e o mal. E se a palavra revela a dimensão existencial mais propriamente humana, infere-se que tal indissociabilidade também é inerente ao próprio acontecimento da existência humana. Mutema é, assim, alguém capaz de exercer uma maldade gratuita, mas também deixa-se tocar pelo arrependimento e pela transformação de seu ser, ambos através da palavra.

4.2.4. Zé Bebelo e Joca Ramiro – dinamizando os polos

O sentimento de Riobaldo em relação a Zé Bebelo será transformado tal como ocorreu diante de Hermógenes. Na verdade, este sentimento passa por várias oscilações. Inicialmente, na segunda sequência, quando Riobaldo é professor de Zé Bebelo há um sentimento de empatia e admiração. Mas logo em seguida, quando a proximidade e a intimidade aumentam, Riobaldo se vê diante da inconsistência e ambiguidade de seu discurso político, o que o leva a fugir e a distanciar-se do chefe e integrar o bando de Joca Ramiro.

Durante esta estadia no bando de Joca Ramiro, Riobaldo chegará a guerrear contra Zé Bebelo. O cenário e os acontecimentos que antecedem esta batalha são os mais variados. A cena inicial é a de Riobaldo angustiado e entristecido porque Diadorim sumira inexplicavelmente após um confronto. Distância que o leva a desconfiar do amigo e também do chefe do bando, Joca Ramiro. Tal desconfiança se deixa reverberar em sua fala e risada que prontamente são censuradas por Hermógenes. Em seguida, os sentimentos mais variados povoam o pensamento de Riobaldo: seja a constatação da falta de uma presença feminina; seja a dúvida sobre a onipotência divina que ora regia ajuda aos jagunços ora não; a constatação da necessidade da existência do inferno e daquele que ele considera como o portador do caráter irremediável da vida – o diabo. Diante desses sentimentos diversos, Riobaldo constata a confusão que presidia seus pensamentos naqueles dias. O que o ajudará a desanuviar os pensamentos é o retorno “milagroso” de Diadorim.

Antes do combate propriamente dito contra o bando de Zé Bebelo, o grupo composto por Riobaldo saqueia a carga do bando inimigo. Depois disso, o bando de Joca Ramiro se instala no lugar chamado É-Já, aguardando o derradeiro combate. Sô Candelário, portador do mal de lázaro e conhecido como aquele que caçava a morte, era quem liderava o bando de

Joca Ramiro nesta empreitada. À espera do combate contra o bando inimigo, alguns acontecimentos importantes ocorrem. Neste ínterim, Riobaldo segue em meio às suas constantes reflexões de teor filosófico.⁴³ Mas um grande acontecimento imprime novos sentimentos em Riobaldo. Trata-se da chegada de Joca Ramiro ao bando – o seu primeiro encontro com o grande chefe. A impressão deixada em Riobaldo deste acontecimento merece destaque:

Antes foi uma coisa acontecida repentina: aquele alvoroço, na cavalcada geral. Aí o mundo de homens anunciando de si e sobre o vasto chegando, da banda do Norte. Joca Ramiro! (...) A figura dele. Era ele, num cavalo branco – cavalo que me olha de todos os altos. (...) E ele era um homem de largos ombros, a cara grande, corada muito, aqueles olhos. Como é que vou dizer ao senhor? Os cabelos pretos, anelados? O chapéu bonito? Ele era um homem. Liso bonito. (...) E, quando ele saía, o que ficava mais, na gente, como agrado em lembrança, era a voz. Uma voz sem pingão de dúvida, nem tristeza. Uma voz que continuava. (...) O andar dele – vi certo: alteado e imponente, como o de ninguém (ROSA, 2001, p. 264-265).

Utéza (1994) destaca que Joca Ramiro só se manifesta em duas situações importantes: quando do pedido de ajuda na casa de Selorico Mendes e na hora do julgamento de Zé Bebelo. Mas esquece-se de mencionar esta sua aparição quando da proximidade do combate contra Zé Bebelo. Importante considerar, contudo, a interpretação metafísica realizada por Utéza a respeito de Joca Ramiro. Para o crítico, a voz da Joca Ramiro evoca e permite compreendê-la como: “Eco da harmonia anterior à instauração da dualidade – dúvida, tristeza -, esta voz remete ao Uno, ao Verbo que não tem nem começo, nem fim: continuava, isto é, se prolongava no futuro, mas também, de acordo com a etimologia, juntava, agregava tudo em volta” (UTÉZA, 1994, p. 303). Nota-se, portanto, que o encontro com o grande chefe impressiona e desperta uma admiração notável em Riobaldo. Esta descrição acima permite compreender, assim, o poder e a marca quase sobrenatural deixada por Joca Ramiro: tanto por suas aparições em momentos decisivos quanto por suas características quase sagradas. Será, então, após este encontro com o grande chefe e suas orientações para repartir os bandos que a batalha contra o bando de Zé Bebelo terá início.

Riobaldo constata que Zé Bebelo estava, de fato, na liderança do bando inimigo, situação que ele repudia e o leva à seguinte confissão:

Digo ao senhor: eu gostava de Zé Bebelo. Redigo – que eu menos atirava do que pensava. Como era possível, assim, com minha ajuda, a morte dele? Um homem daquela qualidade, o corpo dele, a ideia dele, tudo que eu sabia e conhecia. (...) Aquela culpa eu carregava? Arresto gritei: - “Joca Ramiro quer esse homem

⁴³ Como exemplo podemos citar estas duas considerações de Riobaldo: “Quando é que a velhice começa, surgindo de dentro da mocidade” (ROSA, 2001, p. 262). “Fui aprendendo a achar graça no desosssego” (ROSA, 2001, p. 263).

vivo! Joca Ramiro quer este homem vivo! Joca Ramiro faz questão!...” A quem não sei como tive o repente de isso dizer – falso, verdadeiro, inventado... Firme gritei, repeti (ROSA, 2001, p. 268).

Nota-se, assim, que diante do despropósito daquela perseguição, Riobaldo é tomado de um rompante que desencadeará, posteriormente, o grande acontecimento do julgamento de Zé Bebelo. Contudo, como se poderá ver, este rompante logo é questionado por Riobaldo, a ponto de fazê-lo se arrepender do feito. Ele teme as implicações que esta atitude poderia resultar para Zé Bebelo, como a própria morte, tal como ele temia. Riobaldo, inclusive, é tomado do desejo de reverter o seu feito e, assim, matar Zé Bebelo para impedir qualquer injustiça. Contudo, é rapidamente censurado por Diadorim. Zé Bebelo aparece e o sentimento de Riobaldo é de vergonha. Conforme destaca Utéza:

Em frente dele, o protagonista porta-se de forma paradoxal. Primeiro, sente uma inspiração súbita cujo caráter anormal é sublinhado pelo narrador. (...) Em contradição consigo, procura matar logo aquele que queria salvar antes. (...) o herói se transforma em médium. A partir deste instante, vemo-lo dilacerado por forças contraditórias a que serve de suporte, procurando um equilíbrio entre as atrações opostas que exercem nele Zé Bebelo e Joca Ramiro (UTÉZA, 1994, p. 305-306).

Riobaldo conquistará seu sossego e seu equilíbrio somente após a requisição feita pelo próprio Zé Bebelo, conforme se notará:

Ao menos Diadorim raiava, todo alegre, às quase dansas: - “Vencemos, Riobaldo! Acabou-se a guerra. A mais, Joca Ramiro apreciou bem que a gente tivesse pegado o homem vivo...” Aquilo me rendia pouco sossego. E depois? – “Para que, Diadorim? Agora matam? Vão matar?” Mal perguntei. Mas o João Curiol virou e disse: -“Matar não. Vão dar julgamento...” (ROSA, 2001, p. 270).

Conforme esclarece Riobaldo, o julgamento torna-se uma exigência do próprio Zé Bebelo e é prontamente consentida por Joca Ramiro. De onde segue: “Tinha sido aquilo: Joca Ramiro chegando, real, em seu alto cavalo branco, e defrontando Zé Bebelo a pé, rasgado e sujo, sem chapéu nenhum, com as mãos amarradas atrás, e seguro por dois homens. Mas, mesmo assim, Zé Bebelo empinou o queixo, inteirou de olhar aquele, cima a baixo” (ROSA, 2001, p. 270-271). Muito importante notar a imagem que se desvela nesta cena. De um lado, Joca Ramiro chega do alto, a cavalo, mas se coloca em uma posição para falar de igual para igual com Zé Bebelo. De outro lado, Zé Bebelo abaixo, mas não se enxerga assim e se coloca também na mesma altura de Joca Ramiro, não se menosprezando e nem sequer se colocando como inferior. Conforme nota Utéza, Zé Bebelo “projeta-se para cima apesar do contrapeso das

energias que pretendem mantê-lo agarrado à terra” (UTÉZA, 1994, p. 306).⁴⁴ Sendo assim, nota-se que nenhum dos dois se vê aprisionado ou restrito em qualquer uma das dimensões: seja a inferior ou a superior. Ambos transgridem suas posições prévias, dinamizando os polos desta relação, e, por isso mesmo, não sendo possível cristalizá-los em nenhuma das posições, já que transitam entre uma e outra fluidamente.

O bando precisa, então, se direcionar para outro local mais apropriado para o julgamento, onde coubesse aquela gente toda reunida. Eles aportam na Fazenda Sempre Verde⁴⁵ para realizar um ato inabitual na vida daqueles jagunços. Em relação à imagem e à força criadas por esta reunião inabitual dos jagunços, Utéza contribui com a seguinte consideração: “Neste palco grandioso, a coletividade recriou espontaneamente as condições do Uno, o estado anterior à Cosmogonia, num instante de eternidade em que tudo é de novo possível” (UTÉZA, 1994, p. 308). Ou seja, este estado de coletividade, de concentração (união) de forças, abriu a possibilidade de instaurar algo que não fazia parte do repertório daqueles jagunços, trouxe um novo tônus e um novo olhar para a realidade na qual se encontravam. Estes jagunços se permitiram, então, recriar o próprio significado de justiça. Tudo isso imprimirá nova força e coragem em Riobaldo, tanto é que ele se vê tomado por outro sentimento, já não se envergonha e nem se esconde mais e põe-se à frente de todos, assumindo sua escolha:

A jagunçama veio avançando, feito um rodear de gado – fecharam tudo, só deixando aquele centro, com Zé Bebelo sentado simples e Joca Ramiro em pé. (...) Mas, de repente, Joca Ramiro, astuto natural, aceitou o oferecimento de se abancar: risonho ligeiro se sentou, no chão, defronte de Zé Bebelo (ROSA, 2001, p. 274-275).

Como se nota, ambos se colocam novamente um diante do outro, em posição de igualdade, mas mantendo suas diferenças. Tem início, então, o diálogo entre Joca Ramiro e Zé Bebelo. O primeiro menciona o pedido de julgamento do prisioneiro, de modo que este responde: “- Toda hora eu estou em julgamento” (ROSA, 2001, p. 275). O diálogo prossegue neste mesmo tom: Joca Ramiro recolhido em sua serenidade e paciência e Zé Bebelo argumentando reativamente a tudo que lhe é colocado. Uma importante menção a ser destacada aqui é quando Joca Ramiro se refere ao prisioneiro como aquele que veio para desnortear os costumes dos sertanejos que lutavam com as próprias mãos para garantir ordem

⁴⁴ Utéza esclarece qual o contrapeso ao qual se refere: “Note que as energias que pretendem rebaixá-lo não são relacionadas a Joca Ramiro, mas são aquelas referentes àqueles que, como Hermógenes e Ricardão, querem vê-lo morto” (UTÉZA, 1994, p. 306).

⁴⁵ Importante notar as inferências que Utéza faz a respeito deste local: “Fazenda Sempre Verde. Paraíso, eternidade? Fazenda de nome predestinado – Sempre-Verde: a Vida Eterna” (UTÉZA, 1994, p. 307).

e justiça na vida sertaneja. Enquanto Joca Ramiro vem do norte, Zé Bebelo vem para desnortear. Além disso, os traços do discurso vazio de Zé Bebelo, identificados no segundo capítulo, também ressoam aqui na fala do seu julgamento. Araujo, contudo, interpreta de maneira diferente a atuação de Zé Bebelo. Para a estudiosa, ele “utiliza sua inteligência para captar o mundo em seu constante movimento. (...) Transforma, assim, o que poderia matá-lo, perdê-lo – a derrota – em ocasião de julgamento e absolvição, ocasião de uma nova vida” (ARAUJO, 1996, p. 209).

Joca Ramiro concede, então, a palavra para que o bando faça suas acusações. Araujo (1996, p. 204) interpreta essa concessão do chefe como a oportunidade dada aos jagunços para exercitar o livre arbítrio. Pela primeira vez aqueles jagunços são incentivados a pensar por si próprios, a sustentar a escolha de sua própria opinião. Tudo isso leva Riobaldo a questionar o sentido de um julgamento e a própria capacidade de se conhecer o que uma pessoa é. Ele constata a fragilidade do julgamento, tendo em vista que sempre se está diante de algo que já não é mais. Vários subchefes e alguns poucos integrantes do bando se pronunciam. As acusações variam.

Titão Passos constata que Zé Bebelo não cometeu crime algum, por isso não faz sentido matá-lo. Vários jagunços concordam com seu posicionamento. Hermógenes, por sua vez, não hesita em expressar seu desejo de vingança e de morte. Posicionamento este que é apreciado por seu companheiro Ricardão. Araujo interpreta a postura deste último em contraposição à própria atuação de Zé Bebelo, identificando a dinamicidade impressa na fala de Riobaldo. Conforme esclarece a autora: “Ricardão? Seu pensamento é unívoco e superficial, pois se atém ao fazer, aos dados concretos e acabados, e elimina a ambiguidade das pessoas e das situações: torna o mundo estático e imutável, ignorando a constante movimentação e transformação da realidade” (ARAUJO, 1996, p. 206).⁴⁶ Sô Candelário propõe um duelo, pois continua obcecado com a eminência de sua morte. Riobaldo vai observando a fala de todos, ponderando e tecendo suas próprias reflexões. Em relação a isso, Araujo assim coloca:

A partir, portanto, de uma generalização e de uma eliminação das diferenças superficiais, Riobaldo vai, agora, proceder, durante o julgamento de Zé Bebelo, a uma nova diferenciação, diversa daquela que, primeiramente, dividia em bandos: vai aprofundar o problema das semelhanças e distinções, da identidade e da diferença. Ao mesmo tempo, vai aprofundar o problema da determinação e da liberdade (ARAUJO, 1996, p. 202).

⁴⁶ Neste mesmo exercício, poderíamos comparar Ricardão com a personagem Mutema, capaz de petrificar tudo aquilo que toca.

Tudo isso leva Riobaldo a se pronunciar da seguinte maneira:

Eu conheço este homem bem, Zé Bebelo. Estive do lado dele, nunca menti que não estive, todos aqui sabem. (...) Mas, agora, eu afirmo: Zé Bebelo é homem valente de bem, e inteiro, que honra o raio da palavra que dá. (...) ele merece um absolvido escorreito, mesmo não merece de morrer matado à-tôa (ROSA, 2001, p. 289-290).

Sua fala tem grande repercussão, de modo que o bando em coro começa a repetir o dito de Riobaldo, apoiando-o. Novamente se nota a força daquela concentração de jagunços dentro de um mesmo propósito. Utéza destaca, por exemplo, a força da egrégora e o sentido religioso no qual esta re-união pode se configurar: “Relacionando o evento com o conceito de egrégora. (...) o comentário do narrador (ouvir missa) confere vigor original a uma fórmula gasta: na unidade do grupo, superior ao indivíduo, é efetivamente uma missa que se está celebrando aí” (UTÉZA, 1994, p. 308). Só Hermógenes e seus comparsas davam sinais de reprovação, ou seja, de des-união.

Por fim, a condenação concordada por todos é a de expulsar Zé Bebelo e expatriá-lo, sentença com que o próprio prisioneiro logo concorda. Novamente Zé Bebelo faz uso de seu típico palavrório para agradecer a oportunidade de seu julgamento, ou seja, por se dispor a vivenciar uma situação atípica para aquele povo. Joca Ramiro, em concordância com a sentença sugerida pelo bando, dá o julgamento final e esta escolha causa grande repúdio em Hermógenes. Escortado e despachado para longe, até novas ordens de Joca Ramiro ou após sua morte, Zé Bebelo parte, dando fim ao seu julgamento. Diadorim, ao ser indagado por Riobaldo a respeito do julgamento, destaca a sorte de Zé Bebelo, pois pôde desfrutar da alta bondade do chefe Joca Ramiro.

Ah, mas, no centro do sertão, o que é doideira às vezes pode ser a razão mais certa e de mais juízo! Daquela hora em diante, eu cri em Joca Ramiro. Por causa de Zé Bebelo. (...) Por isso, o julgamento tinha dado paz à minha ideia – por dizer bem: meu coração. Dormi, adeus disso. Como é que eu ia poder ter pressentimento das coisas terríveis que vieram depois, conforme o senhor vai ver, que já lhe conto? (ROSA, 2001, p. 301).

Conta-se que após findado o julgamento, Joca Ramiro volta para o São João do Paraíso.⁴⁷ O sentimento geral, após este ocorrido, é o de um final justo e feliz, ou ainda, do estabelecimento de uma harmonia, mesmo que provisória.⁴⁸

⁴⁷ Assim como o nome da Fazenda Sempre Verde, novamente há uma menção a um lugar mítico.

⁴⁸ Para Utéza, os desdobramentos do julgamento de Zé Bebelo devem ser compreendidos da seguinte maneira: “O mito fundador regenerou o universo que agora está vibrando numa harmonia superior, na glória do Pai. Mas à implosão da Unidade num instante de eternidade logo sucede a explosão numa cosmogonia que espalha as criaturas pela periferia toda. Após o inspirar no sagrado vem o expirar no profano” (UTÉZA, 1994, p. 311).

Ora, em primeiro lugar, deve-se destacar que o julgamento propiciado a Zé Bebelo foi um acontecimento extraordinário, já que a justiça jagunça é regida pela própria guerra e pelo instinto. Isso abriu, por sua vez, um cenário de uma guerra “civilizada”, pois regida pelo senso de justiça de Joca Ramiro. Riobaldo observará durante todo o julgamento a atuação de Hermógenes, pressentindo um diferente posicionamento em relação ao restante do bando. Rosenfield se pronuncia a respeito da seguinte maneira: “A aguda observação de Riobaldo durante o julgamento na fazenda Sempre Verde capta precisamente a tensão irreduzível que opõe à pulsão sangrenta de Hermógenes (...) à lei de Joca Ramiro, mediada pelo argumento e pela construção simbólica de uma razão discursiva” (ROSENFELD, 1993, p. 106). Conforme se nota, é justamente essa postura racional e justa de Joca Ramiro que desencadeará o ódio e a revolta em Hermógenes. Ou seja, é deste miolo onde estava concentrado todo um princípio de ideal de justiça que brota um grande sentimento de perversidade, levando Hermógenes à traição. As forças opostas e complementares reverberadas nas figuras de Joca Ramiro e Hermógenes passam a divergir, a entrar em conflito e a se constituir a partir de uma tensão de forças.

Importante pontuar, assim, que o mal e a traição⁴⁹ ganharam sua força maior no seio mesmo de um propósito regido pelo bem e pela justiça. Estes valores, por sua vez, não tiveram a mesma receptividade. Os valores de justiça, de equidade e medida não encontraram reverberação na existência de Hermógenes, por exemplo. Por manifestar um impulso destrutivo, Hermógenes planeja e executa a morte do próprio chefe, já que não o conseguira com Zé Bebelo. Importante lembrar que, quando Riobaldo suspeita da chefia de Joca Ramiro, Hermógenes prontamente o defende. Mas agora que viu seus propósitos e desejos negligenciados, não hesita em deixar valer seu desejo de vingança e traição. Em outros termos, Rosenfield descreve da seguinte maneira: “(...) este reconhecimento de Hermógenes em relação a Joca Ramiro exige em contrapartida o reconhecimento recíproco do estado de lei que Hermógenes representa, isto é, a tolerância da inocência daquela maldade” (ROSENFELD, 1993, p. 107).

Diante deste contexto de julgamento, Riobaldo é levado a vivenciar, a refletir e a aprofundar suas concepções sobre a existência humana e sua relação com o bem e o mal. Neste contexto, o personagem se depara com o confronto que se estabelece entre Joca Ramiro

⁴⁹ Conforme interpreta Araujo: “Ao trair o livre arbítrio, os dois Judas traem a possibilidade de comunicação verdadeira, a significação contida nas palavras. (...) Traem a palavra. (...) Na atitude de ambos durante o julgamento de Zé Bebelo está, portanto, prefigurada a traição de Joca Ramiro, figuração da divindade” (ARAUJO, 1996, p. 207). Ela defende a ideia de que é necessário analisar a traição a partir dos desdobramentos da palavra e de seu poder de comunicação.

e Zé Bebelo e entre Joca Ramiro e Hermógenes. Tudo isso pela oportunidade dada por Joca Ramiro àquela situação atípica na vida jagunça.⁵⁰ Araujo assim melhor define o contexto filosófico-existencial ao qual Riobaldo se vê confrontado através desta experiência do julgamento: “Riobaldo vai tecendo uma rede de correspondências que lhe permite dar forma à mortalidade humana, à ambiguidade da situação essencial do homem – a de estar entre a vida e a morte, entre o bem e o mal, entre a verdade e a mentira” (ARAUJO, 1996 p. 212). Desta forma, é necessário notar a importância deste acontecimento para o desenvolvimento da concepção do bem e do mal que se desenrola no romance. Segundo Garbuglio:

Estas as razões porque insisto em afirmar que o julgamento de Zé Bebelo apresenta função dentro do romance, sobretudo em relação à linha narrativa do plano objetivo. Pois ele a parte em duas metades equivalentes, inclusive do ponto de vista quantitativo, uma vez que está situado exatamente no meio do romance (GARBUGLIO, 1991, p. 436).

O bem e o mal emergem e transitam de maneira fluida. Ora se manifestam na relação entre Joca Ramiro e Zé Bebelo, ora na relação entre em Joca Ramiro e Hermógenes. Manifestam-se até mesmo nos posicionamentos dos jagunços e do próprio Riobaldo neste contexto de julgamento. Os polos desta relação vão se dinamizando e concorrendo na luta pela sua manifestação. Nota-se, assim, que ocorre entre estes polos uma relação de co-dependência, pois ambos se requisitam entre si para o desvelamento de suas forças.

4.3. Quarta sequência: mediação, retomada e projeção

Começamos com a própria fala do escritor a respeito deste trecho do *Grande sertão: veredas* citada por Araujo em seus estudos:

É interessante notar (...) que, em carta de 29 de outubro de 1963 ao cônsul-geral do Brasil em Munique, Mário Cabralia, a respeito da tradução de *Grande sertão: veredas* para o alemão, Guimarães Rosa diz: “Pois bem – e posso dizer, porque outro crítico, que não tenho à mão para aqui transcrever, já o notou e revelou, também – acontece, no livro, a certo momento, esta coisa: É que, na página 305, da primeira edição (p. 292 da 2 edição), começa um parágrafo enorme, que dura 4 páginas: Começa com: “Urubu?...” naquela página. E vai terminar na página 309 (da 1 edição), (página 292 da 2 edição). POIS BEM, nesse longo parágrafo mais ou menos no meio do livro, o que temos é uma exposição, entrecruzada, de todos os *motivos* principais – sobre glosa, alongada, da canção de Siruiz. Um trançadinho dos motivos; que são, aliás, muitíssimos mais do que o A. C. aponta, no trecho reproduzido acima. Achei que seria interessante o Meyer-Clason ficar com a atenção chamada para” (ARAUJO, 1996, 344).

⁵⁰ Conforme Araujo: “Joca Ramiro, ao contrário de Hermógenes e do Ricardão, concede, como vimos, julgamento – concede a palavra a todos, com paciência. (...) Exorta-os a utilizar sua liberdade de escolha” (ARAUJO, 1996, p. 207).

Conforme dito pelo próprio Rosa, este trecho da obra, nomeado por Rosenfield de quarta sequência, situada bem ao meio, estabelece um intervalo onde rapidamente são retomados os temas mais importantes para Riobaldo. Como um guia, o personagem faz uma parada, convida o leitor a descansar-se do seu percurso, absorver a paisagem percorrida e lançar vista para os horizontes por vir, mas já entrevistados em pequenas brechas. Retomada (passado) e projeção (futuro) se entrelaçam naquele presente mediador, tal como reflete o próprio Riobaldo: “Tudo o que já foi, é o começo do que vai vir, toda a hora a gente está num cômputo. Eu penso é assim, na paridade. *O demônio na rua...*” (ROSA, 2001, p. 328).

Seu caráter investigativo e reflexivo permeia o todo da obra, o que não poderia ser diferente neste trecho onde parecem se concentrar muitos dos questionamentos viscerais da obra:

E se eu quiser fazer outro pacto, com Deus mesmo – posso? – então não desmancha na rás tudo o que em antes se passou? (...) Às vezes não aceito nem a explicação do Compadre meu Quelemém; que acho que alguma coisa falta. (...) É preciso de Deus existir a gente, mais; e do diabo divertir a gente com sua dele nenhuma existência (ROSA, 2001, p. 328).

Das especulações retomadas por Riobaldo, valem ser destacadas: o questionamento sobre a natureza humana, a reflexão sobre o significado das estórias contadas, a pergunta pelo sentido do mal, a dúvida sobre o pacto com o diabo e o já revelado sentimento de culpa. Além disso, a palavra “meio” é recorrente em um trecho tão curto.⁵¹ Parece, então, haver aqui uma pausa⁵² que pontua e rememora todo o trajeto de sua vida, de modo que o que seguirá será um desdobramento de tudo isto que já foi colocado. Conforme Rosenfield, nesta quarta sequência aparecem “os principais temas que afloraram na primeira metade do romance, anunciando, de outro, elementos ainda incompreensíveis para o leitor e que apenas a segunda metade do romance elucidará. Ela orienta, embora inconscientemente, a atenção do leitor” (ROSENFELD, 2008, p. 30).

Para continuar esta travessia, eis que o guia Riobaldo orienta: “Porque a cabeça da gente é uma só, e as coisas que há e que estão para haver são demais de muitas, muito maiores diferentes, e a gente tem de necessitar de aumentar a cabeça, para o total” (ROSA, 2001, p. 327). Percebe-se ao final deste trecho que a problemática do bem e do mal, Deus e o diabo

⁵¹ Note nestes trechos a recorrência: “Mas o demônio não existe real. Deus é que deixa se afinar à vontade o instrumento, até que chegue a hora de se dansar. Travessia, Deus no meio. (...) Sertão é o dentro da gente. (...) Minha vida teve meio-do-caminho?” (ROSA, 2001, p. 325).

⁵² Para Rosenfield, “Essa parte do texto constitui um verdadeiro ‘magma’ – a fusão de todos os elementos essenciais em uma matéria hiperconcentrada” (ROSENFELD, 2008, p. 78). Para Sperber, esta sequência e o pacto que lhe segue revelam que: “o centro, mandala, mandorla, si-ur-iz (ver nota 1), caótico e cheio de devir, pode ser visto como espelho microestrutural da macroestrutura da narrativa justamente porque figura o devir” (SPERBER, 2006, p. 105).

continua como um questionamento existencial que assola Riobaldo do início ao fim da estória contada ao seu interlocutor. Mais notadamente há um destaque para a dúvida sobre o pacto, tanto é que Riobaldo chama a atenção do seu interlocutor para que ele ouça seu relato de culpa e erro. Contudo, ele sugere que se amplie o campo de visão para um melhor entendimento destas questões, haja vista que a resposta dada por Quelemém não as elucida por completo. Sendo assim, nota-se que, além da retomada, esta problemática ganhará novos desdobramentos, ou seja, permanecerá recorrente o anseio por compreender a origem do mal e o significado dele para a existência humana.

4.4. Quinta sequência: O pacto riobaldiano

4.4.1. A chefia de Zé Bebelo – perdição e salvação

Após a morte à traição de Joca Ramiro dá-se o reencontro do bando com Zé Bebelo, pois conforme acordado no seu julgamento, ele poderia retornar para aquele lugar após a morte do chefe. Reencontro que, curiosamente, leva Zé Bebelo a assumir a chefia do bando, pois é consentido por todos:

E foi assim que a gente principiou a tristonha história de tantas caminhadas e vagos combates, e sofrimentos, que já relatei ao senhor, se não me engano até ao ponto em que Zé Bebelo voltou, com cinco homens, descendo o Rio Paracatú numa balsa de talos de burití, e herdou brioso o comando; e o que debaixo de Zé Bebelo fomos fazendo, bimbando vitórias, acho que eu disse até um fogo que demos, bem dado e bem ganho, na Fazenda São Serafim. Mas, isso, o senhor então já sabe (ROSA, 2001, p. 324).

Conforme se nota nesta fala de Riobaldo, o início da chefia de Zé Bebelo, que trazia junto de si alguns urucuianos, é marcado por vitórias. Contudo, o desenrolar da trama revela um Riobaldo insatisfeito e aborrecido: “Zé Bebelo me indispunha com algum enjôo. (...) Zé Bebelo só tinha graça para mim era na beira dos acontecimentos – em decisões de necessidade forte e vida virada – horas de se fazer. O traquejar. Se não, aquela mente de prosa já me aborrecia” (ROSA, 2001, p. 331). O chefe, na verdade, continua produzindo em Riobaldo o mesmo sentimento de ojeriza diante do palavrório vazio e repetitivo, muito embora a força de sua ação reproduzisse confiança. O posicionamento de Riobaldo diante do chefe permanece oscilante, talvez por reconhecer esta oscilação na própria dinâmica da vida que ele vislumbra neste trecho bastante significativo:

O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no meio da alegria, e inda mais alegre ainda no meio da tristeza! (ROSA, 2001, p. 334).

Desta forma, entende-se que a dinâmica da vida se revela nesta constante oscilação entre um extremo e outro, indo de um ponto até chegar ao seu oposto, persistindo neste movimento constante. Desejar um estado permanente é justamente querer aprisionar o fluxo no qual segue a vida. Fluxo que se mostra impermanente e sem fundamento fixo. Vazio e oscilação apresentam-se, assim, como as únicas garantias diante do mistério da existência. Por isso, a vida exige coragem para lidar com essa falta de substrato e com o permanente devir, afinal, como se assegurar diante de garantias tão abstratas e efêmeras? Somente acercando-se de coragem. Nota-se, assim, que o reconhecimento desta dinâmica oscilante conferirá a Riobaldo, neste momento, a maleabilidade necessária para observar Zé Bebelo sob diversos ângulos, colocando-o em constante suspeita e investigação.

Pois bem, chegando à grande Fazenda dos Tucanos, o bando lá se instala e logo são acometidos pelo bando do Hermógenes. Em meio ao tiroteio, Riobaldo é, surpreendentemente, convocado por Zé Bebelo a escrever cartas para os soldados, juízes e promotores pedindo auxílio. Riobaldo começa, a partir daí, a suspeitar de Zé Bebelo⁵³, mas mesmo não concordando com esse pedido de ajuda, obedece à exigência do chefe. Tais bilhetes revelavam também que o interesse político do chefe permanecia. Desconfiança e traição perseguem agora o pensamento de Riobaldo, que enxerga maldade em todo proceder do chefe. Tudo isso leva Riobaldo a desafiar-lo e a permanecer em constante vigília. O tiroteio permanece e desemboca na crueldade da matança dos cavalos pelos hermógenes. Tamanho crueldade desperta muita comoção e fúria no bando: “Aquilo pedia que Deus mesmo viesse, carnal, em seus avessos, os olhos formados. Nós rogávamos as pragas. Ah, mas a fé nem vê a desordem ao redor. Acho que Deus não quer consertar nada a não ser pelo completo contrato: Deus é uma plantação. A gente – e as areias” (ROSA, 2001, p. 356).

A oscilação do pensamento de Riobaldo diante do chefe volta a dar seus sinais: “Porque Zé Bebelo era a perdição, mas também só ele podia ser a salvação nossa. (...) Eu tinha de encher de medo as algibeiras de Zé Bebelo. Só isso era o que valia” (ROSA, 2001, p. 364). O bando segue, mas Riobaldo persiste na ideia de que o chefe não seguia o verdadeiro

⁵³ A suspeita em relação a Zé Bebelo revela a preocupação de Riobaldo em relação à possibilidade de sua traição, tal como coloca Araujo: “Zé Bebelo não é, entretanto, a personificação da traição, como parece ser o Hermógenes na imaginação de Riobaldo, mas sim a possibilidade dela – não é o mal em ato, pois este não existe, mas sim potência. É a possibilidade do pecado” (ARAUJO, 1996, p. 66).

propósito daquela guerra: “Mas, para mim, ele estava muito errado: pelos passos e movimentos, porque gostava prático da guerra, do que provava um muito forte prazer; e por isso não tinha boa razão para um resultado final. (...) Aí, vai, chegamos no Currais-do-Padre” (ROSA, 2001, p. 395). Neste lugar, o bando herda os cavalos de Joca Ramiro e depois se direcionam para o lugar onde se armariam de munição. Contrariando a intuição de Riobaldo, o bando segue rumo errado⁵⁴ e encontra um povo muito diverso do conhecido, os catrumanos: “Quase que cada um era escuro de feições, curtidos muito, mas um escuro com sarro ravo, amarelos de tanto comer só polpa de buriti, e fio que estavam bêbados, de beber tanta saêta” (ROSA, 2001, p. 400). Em seguida, o bando chega ao povoado do Sucruíú, castigado pela varíola. Ao deparar-se com tamanha miséria e devastação, Riobaldo pensa no inferno:

(...) aí foi que eu pensei o inferno feio deste mundo: que nele não se pode ver a força carregando nas costas a justiça, e o alto poder existindo só para os braços da maior bondade. Isso foi o que eu pensei, muito redoído, no estufo do calor vingante. (...) Eu, que estava mal-invocado por aqueles catrumanos do sertão. Do fundo do sertão. O sertão: o senhor sabe (ROSA, 2001, p. 406).

Riobaldo novamente é levado a estimar Zé Bebelo e reconhecer a força de sua chefia:

Mas em tanto, então levantei o meu entender para Zé Bebelo – dele emprestei uma esperança, apreciei uma luz. Dei tino. Zé Bebelo (...) Por ele eu crescia admiração, e que era estima e fiança, respeito era. Da pessoa dele, da grande cabeça dele, era só que podia se repor nossa guarda de amparo e completa proteção, eu via. (...) Para mim ele estava sendo feito o canoeiro mestre, com o remo na mão, no atravessar o rebelo dum rio cheio (ROSA, 2001, p. 406-407).

Nota-se, assim, que a chefia de Zé Bebelo é capaz de despertar em Riobaldo sentimentos, a princípio, contraditórios: ele suspeita de traição e também confia no chefe. Zé Bebelo é, para Riobaldo, alguém que pode levar tanto à salvação quanto à perdição. É possível notar, então, que pela percepção de Riobaldo, o chefe dispunha de experiência e conhecimento para assumir aquele comando. Mas sua preocupação e envolvimento com a dimensão política implícita naquela guerra, fragilizavam constantemente a confiança nele. Por esse motivo Riobaldo identificava maldade em todas suas ações, suspeitando insistentemente de traição. Zé Bebelo aparece, assim, como alguém capaz de dedicar-se à causa jagunça, mas

⁵⁴ Em relação a este trecho sobre o desvio do caminho, Araujo assim descreve: “Zé Bebelo volta, pois, e toma a chefia do bando. Mas, como vimos, erra caminho, e o bando desce. (...) O bando, nesta sua descida, volta ao inferno, passa pela aldeia do Sucruíú, onde grassava a peste e onde se reúne um grupo de catrumanos. (...) Na reflexão sobre o que seria o ser destes homens tão diferentes dos outros, Riobaldo pensa no inferno” (ARAÚJO, 1996, p. 82). Utéza, por sua vez, assim coloca: “Em vez de os conduzir no caminho das origens, em direção à Virgem-Mãe, isto é, até a fonte onde poderiam recuperar as energias primordiais, o guia os levaria à Virgem da Laje, quer dizer, à petrificação” (UTÉZA, 1994, p. 195). Ambos consideram, então, o desvio como responsável pelo encontro do bando com uma dimensão infernal, decadente e sem vida cunhada naquele lugar e naquelas pessoas.

que mantém viva sua causa política. Em decorrência disto a dúvida permanecia: de que lado estaria Zé Bebelo em um momento mais decisivo? Para Riobaldo, ele seria capaz de trai-los e de usar de qualquer artifício para defender unicamente seus interesses políticos. O reconhecimento da ambiguidade da postura do chefe permite compreender a própria ambiguidade que também está presente na dinâmica da guerra, afinal, mesmo em meio ao caos, estabelece-se uma ordem: à noite ambos os bandos dão trégua nos tiroteios e ambos os lados descansam; depois da crueldade da morte dos cavalos, o bando inimigo se sensibiliza com o sofrimento dos bichos e dá fim à vida dos cavalos.

4.4.2. O diabo: etimologia e contextualização

Antes de darmos início à interpretação do pacto riobaldiano, iremos evidenciar a origem etimológica dos nomes do diabo e sua contextualização na história do Ocidente. Por fim, mencionaremos o subjetivismo moderno e seu papel na desconstrução da figura do diabo, bem como a recuperação desta mesma figura no fundamentalismo contemporâneo.

A pergunta pela origem etimológica dos nomes do diabo nos revela uma espécie de mosaico em termos conceituais. Satã, diabo, Lúcifer e demônio são os nomes com os quais no deparamos no contexto religioso e, conseqüentemente, histórico. Nomes que são intercambiáveis, mas que nas suas origens guardam algumas especificidades, as quais nem sempre podem ser muito bem esclarecidas e estabelecidas. Link assim problematiza a questão:

(...) seria possível substituir Satã por Lúcifer em “o arquí-inimigo de Jesus é Satã sentado em seu trono no Inferno”? Ou substituir o “Diabo” por Lúcifer ou Satã em “João, pobre-diabo, ainda sonha em ter seus poemas publicados”? O problema não reside apenas no fato de Satã ser um nome, enquanto o Diabo é um tipo de ser, pois o Satã é uma expressão absolutamente correta (designa um posto no conselho celeste). Lúcifer não tenta Jesus, embora Satã, e por vezes o Diabo, o faça. Os três termos realmente designam o mesmo ser mas, em alguns casos, um dos três pode ser mais comumente associado a um episódio específico (por exemplo, “Lúcifer” como o nome do Diabo quando ele ainda era um anjo). Essas complexidades chamam a atenção para um de meus temas: a descontinuidade das imagens do diabo (LINK, 1998, p. 13-14).

Segundo o mesmo autor, as ideias do diabo foram surgindo a partir de três contextos específicos: oriundas do Novo Testamento, da tradição literária romântica de Blake e Baudelaire e da tradição popular dos cultos satânicos e às bruxas. Mas o diabo tal como é conhecido atualmente só veio a se definir no século XIV (LINK, 1998, p. 17).

Algumas referências que contribuíram para a construção das imagens do diabo tal como o conhecemos são oriundas de tradições e culturas onde não havia este tipo de ser maligno e diabólico. Foram outras referências, como Pã e Nergal, que inspiraram o surgimento deste ser sobrenatural. Desta forma:

Duas formas em que o Diabo apareceu, afirma Villeneuve, são Pã e Nergal. Embora Pã fosse interpretado como o Diabo por muitos cristãos, certamente não o era pelos gregos e antigos romanos. O mesmo ocorre com Nergal, o deus babilônico das pragas e do mundo inferior, que raramente é tratado em sinetes cilíndricos; em algumas representações partas pós-cristãs, Nergal, erroneamente, recebe características diabólicas. Em ambos os casos, trata-se de equívocos por influência cristã. O Diabo cristão engana e tenta; é o inimigo do homem e de Jesus. Por isso ele constitui um problema teológico e moral: ele é o intruso que a Igreja tem o dever de não definir exatamente (LINK, 1998, p. 21-22).

Sendo assim, esta inspiração foi oriunda de um contexto cultural específico (grego, romano, babilônico), mas no contexto religioso cristão o diabo vai ganhando contornos próprios, muito embora nem sempre tão bem definidos. Conforme destacado por Link, esse dever de não defini-lo parece se justificar no exercício de influência ideológica eclesial. Por um lado, o diabo abre possibilidade de justificar a tentação do mal e o sofrimento. Por outro lado, causa mais temor à medida que seus contornos indefinidos colocam o ser humano tateando nos escuros, à espreita de sua “aparição” ou reverberação de seu ser. De toda forma, nota-se que o diabo se insere em um propósito muito específico de justificativa do mal. Com isto, o inferno, o pecado e o sofrimento encontram explicação, respaldo e sentido teológico. O interesse pelo diabo assim se torna justificado: “Talvez o motivo de o Diabo despertar nosso interesse resida no fato de definir Deus tão seguramente quanto Deus o define. Graças a Deus pelo Diabo! Esse é um gracejo sério” (LINK, 1998, p. 21-22).

Exploremos, assim, as origens dos nomes do diabo. “*Satan* é uma palavra hebraica que em geral significa adversário, nada mais. Às vezes ele é um ser humano, às vezes uma figura celestial. Em Jó, no Antigo Testamento, Satã é um membro do conselho de Deus” (LINK, 1998, p. 24-25). É neste livro que o tema do sofrimento vem à luz, e mais ainda, sob o consentimento de Deus. Mas mais importante ainda a se considerar na origem etimológica do diabo é o problema da tradução do Antigo Testamento:

O adversário de Deus – o Diabo – é chamado *diabolos* nos Evangelhos de Lucas e Mateus. Essa palavra grega significava acusador ou difamador; foi traduzida para o latim como *diabolus*. O Satã e o Diabo eram diferentes. Porém, mais de trezentos anos antes de Cristo, um fator de resultados imprevisíveis fora introduzido pelos judeus alexandrinos: ao verterem o Antigo Testamento para o grego, traduziram *satan* hebraico para o grego *diabolos*. É por isso que o Diabo do Antigo e do Novo Testamento têm o mesmo nome, embora não signifiquem a mesma coisa. O resultado é que a forma da palavra inglesa *devil* provém do latim *diabolus*. Mas o significado de diabo deriva de três palavras diferentes em hebreu, grego e latim – *satan, diabolos e diabolus* -, confundindo as pessoas ao

longo dos séculos. Esses significados sobrepuseram-se até mesmo durante o século I d.C., sendo as palavras usadas alternativamente, sem a menor consistência, tanto nas Escrituras como nos comentários (LINK, 1998, p. 24-25).

A palavra grega *dáimon* também foi muito utilizada para designar o diabo. Como se sabe, esta palavra grega significava no seu contexto “espírito mediador” entre deuses e homens. Também podia ser compreendida, assim como *daimônion*, como espírito perverso e dominador. O caminho até chegar nesta equivalência de termos (*dáimon* = diabo) se deve, segundo Link, à interpretação dos apologistas alexandrinos helenizados dos séculos II e III, donde se originou a seguinte equação: “deuses pagãos = demônios maus = diabos. Tal equação justificava condenar adoração de deuses pagãos” (LINK, 1998, p. 25). Tal confusão não se deu somente no plano de equivalências a partir de referenciais de outra cultura. No Novo Testamento, as distinções entre os nomes desapareceram: “Marcos não chamava o Diabo de *diabolos*, mas de *Satanás*. E o *satan* hebreu às vezes foi introduzido para o grego ora como *diabolos*, ora como o aramaico *satanas*. (...) Satã, Satanás, *diabolos* e *diabolus* passaram a ter significados intercambiáveis” (LINK, 1998, p. 27).

Tratemos agora de Lúcifer. Seu significado é “o que leva a luz. (...) Lúcifer é a estrela da manhã, o planeta Vênus, que aparece antes do alvorecer” (LINK, 1998, p. 29). Para Stanford, Lúcifer foi uma palavra que encontrou correspondência com a história dos anjos decaídos na explicação mítico-religiosa, onde dizia-se que eles “(...) vieram à Terra por livre e espontânea vontade, caindo do céu como estrelas, até que por fim chegaram ao Monte Hermon” (STANFORD, 2003, p. 40). Na Divina Comédia, Lúcifer é o nome de um monstro hediondo. Mas, segundo Link:

A identificação de Lúcifer com Satã vem de Isaías (14, 12): “Como caíste do céu, ó Lúcifer, filho da alva!”. Isaías não estava falando do Diabo. Usando imagens possivelmente retiradas de um antigo mito cananeu, Isaías referia-se aos excessos de um ambicioso rei babilônico que caiu no mundo dos mortos (LINK, 1998, p. 30).

A imagem do anjo decaído, Lúcifer, em equivalência com Satã, também foi utilizada como argumento teológico para justificar a onipotência divina. Segundo Stanford: “Sua história, resgatada pelo Novo Testamento, é a do anjo decaído, expulso do céu, e metamorfoseado em rival de Jeová” (STANFORD, 2003, p. 44). Ou seja, isto permitiu considerar que Deus não criou o mal, pois, na verdade, foi o anjo que optou por rebelar-se contra Deus. Tal interpretação agostiniana se inseria no contexto de combate ao maniqueísmo e aos hereges da

época que insistiam na defesa de que o mal derivou de Deus. Por esse motivo o pensamento de Agostinho se configurou como semi-dualista⁵⁵, pois como destaca Simões:

Herdeiro do antigo testamento, o cristianismo segue uma visão intermediária entre o monismo do Antigo Testamento e o dualismo grego e persa, constituindo uma visão que Kilpp chama de semidualista. Deus é soberano, criador de tudo, mas o mal entra devido ao livre-arbítrio das criaturas humanas e angelicais (SIMÕES, 2012, p. 125-126).

Nota-se, desta forma, que tanto *Daimônion* quanto *Diabolos* inspiraram a construção de categorias para designar o mal no contexto cristão. Em sua raiz etimológica, respectivamente, temos: espírito perverso, dominador e também acusador e difamador – os quais ganham conotações morais a partir das equivalências que o contexto cristão criou na tentativa de justificar o mal. Equivalências estas que ora encontram atributos semelhantes dentro da moral cristã (perversidade, dominação e infâmia), ora surgem na apologética anti-pagã, ou seja, da dificuldade e intolerância com a alteridade representada pela adoração aos deuses pagãos no contexto de convivência entre o paganismo e o cristianismo.

Vale destacar ainda as imagens construídas em torno da figura do diabo: sejam as referências pictóricas oriundas, principalmente, do próprio contexto do cristianismo, sejam aquelas que se desencadearam nas apropriações lendárias da cultura popular. Em vários destes contextos vemos uma personificação do mal representada nos “(...) chifres, o casco rachado, a cauda, o bafo cheirando a enxofre, a pele negra e os olhos vermelhos” (STANFORD, 2003, p. 50). Associado a isto está seu caráter dissimulador e também a sua referência como aquele que ludibria a todos. Quem deseja encontrá-lo deverá dirigir-se a uma encruzilhada para tentar negociar com ele.

Feito este percurso investigativo para se compreender a origem do diabo e sua repercussão no mundo cristão devemos fazer três distinções importantes. Em primeiro lugar, evidenciando que o diabo tem origem nas representações populares. Tais representações ora o apresentava como uma figura opositora e dentro de um contexto dualista, ora como figura folclórica que despertava curiosidade e graça. As teologias, por outro lado, à medida que encontravam coerência com a concepção cristã, se apropriaram destas representações dualistas. A Igreja, por fim, recorre tanto às representações populares quanto à formulação teológica. Por isso se tornou inevitável associar o diabo ao mal.

O Renascimento e a Idade Moderna, contudo, bombardearam fortemente este argumento religioso, forçando o diabo a sair de cena. O Iluminismo, o Humanismo e o Secularismo trazem nova luz sobre o problema do mal. Antes delegada à figura do diabo,

⁵⁵ Conforme já explicitado no primeiro capítulo acerca da gnose anti-gnóstica de Agostinho.

agora a responsabilidade recai sobre o próprio indivíduo. Os divãs da psicanálise ocupam, assim, o espaço outrora ocupado pelos confesionários (STANFORD, 2003). Teólogos modernos também contribuem para a desconstrução deste diabo cristão através da argumentação de que se tratava somente de uma metáfora e de uma simbólica do mal. Tudo isso no esforço de deixar para trás, juntamente com o diabo, qualquer semelhança com os supersticiosos e os medievais (STANFORD, 2003).

Contudo, como se sabe bem, toda esta ruptura com a concepção cristã do diabo representou um grande desafio para o homem, afinal, somente a ele é delegada a responsabilidade pelo mal, fazendo ruir, ainda, as verdades antes consolidadas pela religião. Stanford compara, assim, o papel ocupado pelo diabo no que diz respeito ao mal:

Historicamente, a tendência foi a de colocá-lo do lado de fora, ou seja, no Diabo, porque a ele é imputada a exploração das fraquezas humanas. A posição contemporânea é bem mais difícil de ser posta em prática, porque nela recai uma responsabilidade muito maior sobre o indivíduo. (...) E é por isso que o Diabo atrai seguidores. Ele é uma solução mais fácil para representar a causa dos nossos males (STANFORD, 2003, p. XXX).

Desta forma, tudo isto nos leva a entender que, por um lado, na teologia moderna, o diabo realmente sai de cena. Mas na dimensão da vida religiosa e no discurso eclesial, o diabo sempre ocupou um papel importante, reafirmando que se trata de um argumento convincente e uma justificativa mais apaziguadora que a oferecida pelo subjetivismo moderno. Inclusive, em muitos dos novos movimentos religiosos, como por exemplo, os neopentecostais, o diabo tem expressivo significado e importância. Assim reitera Stanford:

O cristianismo que criou o Diabo não conseguiu, porém, matar sua criação, razão pela qual o poder diabólico continua rondando não só os rituais de exorcismo e nos desgarrados do Vaticano, como também no Islã e na teologia fundamentalista do movimento que recebe este nome. Além disso, o Diabo ainda possui um lugar cativo na alma popular do Cristianismo, pois ele continua sendo responsabilizado pelas ações terríveis que não podem ser atribuídas a um Deus generoso, e por todas aquelas imagens apavorantes que o homem não aceita como sendo de sua própria psique (STANFORD, 2003, p. 313).

Percorrendo um caminho bastante sinuoso, o diabo se mantém vivo na cena religiosa onde encontra uma acolhida “familiar” e “afetuosa”, dando sentido para muitas das interrogações que assombram a alma das pessoas.

4.4.3. – Veredas-Mortas: a experiência da integração das forças complementares

Percorrido este caminho, nos dedicaremos ao esforço de compreender o significado do pacto na obra de Rosa. O percurso de Riobaldo com o bando sob chefia de Zé Bebelo após a saída da Fazenda dos Tucanos já revela os sinais do que mais tarde se configurará como a cena e o próprio sentido do pacto. Três importantes trechos já anunciam o desenrolar desta trama:

Que, na hora de os soldados sobrechegarem, eu parava perto de Zé Bebelo; e que, ele fizesse feição de trair, eu abocava nele o rifle, efetuava. (...) Daí eu tomava o comandamento. (...) E eu mesmo senti, a verdade duma coisa, forte, com a alegria que me supriu: - eu era Riobaldo, Riobaldo, Riobaldo! (ROSA, 2001, p. 350).

Ah, mas, agora, Zé Bebelo não ia mais trair, não ia – e isso só por minha causa. Zé Bebelo carecia de rédeas de um outro diverso poder e forte sentir, que tomasse conta, desse rumo a ele. Assim eu estava sendo (ROSA, 2001, p. 371).

“- Riobaldo, põe tento no que estou pedindo: tu fica! E tem o que eu ainda não te disse, mas que, de uns tempos, é meu pressentir: que você pode – mas encobre; que, quando você mesmo quiser calcar firme as estribeiras, a guerra varia de figura...” (ROSA, 2001, p. 391).

Como já se sabe, o contexto vivenciado por Riobaldo neste momento era o de desconfiança da chefia de Zé Bebelo, ao suspeitar que ele estivesse traindo o bando em nome unicamente de seus propósitos “políticos”.⁵⁶ Diante desta desconfiança, Riobaldo vem se posicionando como alguém disposto a desmascarar o chefe e até mesmo a enfrentá-lo. A possibilidade de ele tomar o comando do bando também já se anuncia, como se pode notar na sua auto-afirmação: “eu era Riobaldo” e na constatação de que nele residiam a força e o poder fundamentais para derrubar o chefe. Tudo isso é corroborado, ainda, pelo pressentimento de Diadorim de que Riobaldo é capaz de dar outro rumo para a guerra, fato este que o próprio Riobaldo conhece, mas encobre. Ora, mas será que o pacto riobaldiano está circunscrito à metáfora popular do pacto com o diabo na encruzilhada onde se faz um pedido em troca de sua alma? Será possível justificar este pacto como a tentativa de conseguir coragem e força para derrubar o falso chefe e o inimigo mais à frente? Os trechos desta citação “eu era Riobaldo”, “eu estava sendo”, “a guerra varia de figura”, parecem mesmo estar inscritos na busca de um poder

⁵⁶ Segundo Rosenfield: “Esta razão esclarecida e construtiva surge repentinamente aos olhos de Riobaldo como pura fachada, oca, falsa, e ele intui, para além destas “boas” razões, um resto, um excesso, que constitui o verdadeiro fundamento da guerra – aquela “sobejidão” da paixão de violência e sangue que encerra a descrição da dádiva aniquiladora (GSV, p. 176). A razão secreta da guerra zebebeliana é o prazer” (ROSENFELD, 1993, p. 51).

sobrenatural muitas das vezes impresso no pacto, tal como entendido pela cultura popular. Mas como sabemos bem, Rosa se apropria dos cenários e estruturas da tradição popular para desenvolver temas mais complexos, de modo que é aconselhável aprofundar esta interpretação.

O pressentimento maior da mudança pela qual Riobaldo passará ocorre quando o bando chega no Valado – terras de seô Habão:

E aquele lugar, o Valado, eu aceitei – o senhor preste atenção! -; para ficar, uns meus tempos, ali, ainda me valia. Senti assim, meu destino. (...) de noite o destino da gente às vezes conversa, sussurra, explica, até pede para não se atrapalhar o devido, mas ajudar. Crendice? Mas coração não é meio destino? (ROSA, 2001, p. 415).

Valado revela-se, assim, o lugar destinado ao início de uma grande transformação na vida de Riobaldo. Destino este que lhe é sussurrado à noite em seu coração quase que como um aviso. Parece que até mesmo Zé Bebelo tinha maus pressentimentos quanto àquele lugar, pois sente medo e ordena que o bando continue andando até chegar em uma casa abandonada em um lugar de nome Coruja:

E ali, redizendo o que foi meu primeiro pressentimento, eu ponho: que era por minha sina o lugar demarcado, começo de um grande penar em grandes pecados terríveis. Ali eu não devia nunca de me ter vindo; lá eu não devia ter ficado. Foi o que assim de leve eu mesmo me disse, no avistar o redondo daquilo, e a velhice da casa (ROSA, 2001, p. 417).

Tal lugar é ladeado por córregos e veredas, uma espécie de brejo. Riobaldo logo descobre que o conjunto de veredas se chama Veredas-Mortas, de onde é possível avistar também uma encruzilhada. Tudo isso leva Riobaldo a considerar que é neste lugar onde ele conquistará a força necessária para vencer o inimigo. Na estadia o bando adocece e tudo se revela bastante sofrido neste período. Conversam sobre tudo, inclusive mencionam o Hermógenes como pactário. Nestas horas Riobaldo já via ressurgir sua vontade de fazer o pacto com o diabo. O dono daquelas terras, seô Habão, chega ao local onde o bando se instalara. Riobaldo logo apreende a natureza daquele homem pelo modo como olhava para todos como se fossem coisas ou objetos de sua manipulação, cobiçando-os como mão-de-obra escrava: “E ele cumpria sua sina, de reduzir tudo a conteúdo. Pudesse, economizava até com o sol, com a chuva” (ROSA, 2001, p. 432).

Após este episódio do encontro com o dono das terras, Riobaldo se direciona para a encruzilhada para, assim, cumprir o pacto tão desejado. Força suficiente para acabar com o Hermógenes e coragem para assumir a chefia do bando são sentimentos que acometem Riobaldo e o empurram para esta encruzilhada no meio da noite. O sentimento de culpa,

arrependimento e até mesmo a dúvida acompanham a descrição de Riobaldo: “Deus é muito contrariado. Deus deixou que eu fosse, em pé, por meu querer, como fui” (ROSA, 2001, p. 434). Ao chegar às Veredas-Mortas vemos como Riobaldo descreve a cena e suas impressões iniciais:

Eu caminhei para as Veredas-Mortas. (...) E eu ia estudando tudo. Lugar meu tinha de ser a concruz dos caminhos. (...) A encruzilhada era pobre de qualidades dessas. Cheguei lá, a escuridão deu. Talentos de lua escondida. Medo? Bananeira treme de todo lado. (...) Eu não ia temer. O que eu estava tendo era o medo que ele estava tendo de mim! Ele não tinha carnes de comida da terra, não possuía sangue derramável. Viesse, viesse, vinha para me obedecer. Trato? Mas trato de iguais com iguais. Primeiro, eu era que dava a ordem (ROSA, 2001, p. 435).

Inicialmente temos Riobaldo inscrito em uma típica cena da cultura popular do pacto com o diabo: ele se direciona a uma encruzilhada, no meio da noite, para encontrar aquele que poderia realizar um desejo seu através de um trato. Para Araujo, a encruzilhada evidencia as seguintes características: “Nesse lugar, onde não havia ‘salvação’, Riobaldo procura fazer o pacto com o demônio. Está, mais uma vez, no Inferno, desta vez no seu ponto mais fundo, onde espera encontrar Lúcifer” (ARAUJO, 1996, p. 83). Ela acredita, então, que se trata de uma descida aos infernos. Utéza, por sua vez, entende que o nome verdadeiro do lugar “Veredas-Altas” é que revela o verdadeiro direcionamento (para o alto) ao qual Riobaldo segue. Para complementar esta colocação recorreremos a uma descrição de Utéza acerca da encruzilhada:

Por baixo das ‘superstições’ transmitem-se informações capitais: no meio do cerrado – no centro de um espaço separado, fechado sobre si, inscreve-se uma encruzilhada – uma cruz. Nesta encruzilhada extraordinária concentram-se energias que a sensibilidade mediúnica do herói consegue perceber, sendo relacionada pela intuição com um passado indefinido – cheira a outras. Trata-se de um daqueles nós mágicos, um daqueles pontos de convergência onde se realiza – no centro da Cruz inscrita no Círculo do cerrado – uma hierogamia das potências de Cima e das potências de Baixo, que se manifesta pela efetiva presença das forças de atração e repulsão cuja realidade o protagonista comprova encostando a palma-da-mão em terra (UTÉZA, 1994, p. 231-232).

A encruzilhada é assim, lugar de encontro, de reunião, de concentração de forças. Para Araujo, tratam-se de forças que podem levar para baixo, para o inferno. Para Utéza, um ponto de concentração de forças de cima e de baixo, mas que dado o nome de Veredas-Altas deve conduzir para o alto. Em ambos, porém, admite-se que esta concentração de forças é capaz de empreender uma transformação na vida de Riobaldo. Mas qual será a direção que o personagem irá tomar?

Já é possível ver alguns sinais desta transformação na coragem e na imposição de Riobaldo: o diabo deveria obedecer a uma ordem sua. Nesta espera, Riobaldo mantém-se bem-disposto e firme. Mas muitos pensamentos, dúvidas e conjecturas lhe vêm à mente: se o diabo iria mesmo comparecer; qual a forma em que ele apareceria; e se ele já estava à espreita, vigiando-o. Neste momento parece se revelar o verdadeiro motivo que levava Riobaldo ao pacto: “E, o que era que eu queria? Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto que eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria era – ficar sendo!” (ROSA, 2001, p. 436). Esta citação se assemelha àquelas já citadas ao início em torno da afirmação do “eu” e da sua subjetividade em desabrochamento. Além disso, este desejo revela uma verdadeira oposição à dimensão materialista de *são Habão*.

Para Araujo, a trajetória de Riobaldo ganha sentido em um “Processo penoso de individuação que culminará, num primeiro momento, nas Veredas Mortas e na assunção da chefia do bando, e, num segundo momento, no Paredão e no abandono da chefia” (ARAUJO, 1996, p. 71).⁵⁷ Utéza, à sua maneira, também identifica um processo de individuação que se revela como um regresso a si mesmo:

Trata-se de uma ascensão – e não de uma descida para os infernos: as veredas mortas de fato são veredas altas, inclusive geograficamente. Serra acima, nenhum obstáculo vem perturbar a caminhada do herói: movido por uma energia interior, segue em frente à procura do espaço ideal imaginado a partir de superstições e “ouvi-dizer”, de que só encontra um pálido reflexo. Quando atinge uma encruzilhada que oferece alguma analogia com as informações folclóricas de que dispõe, já é noite. No meio da escuridão e do silêncio, a natureza está se metamorfoseando num templo onde reinam as condições ideais para o recolhimento, o regresso ao âmago do indivíduo, à concentração (UTÉZA, 1994, p. 232).

Vemos, assim, que Riobaldo é movido por um desejo de individuação que se configura aqui como a conquista da força necessária para empreender e dar fim àquela guerra. Mas o que significa esta individuação? Que força é essa? Ele precisa se tornar perverso e cheio de maldade para vencer o inimigo? Com quais forças ele se dispõe a pactuar? O processo de individuação confere a ele a medida necessária para assumir a chefia do bando. Em relação à força, segundo Rosenfield, Riobaldo está se aproximando e admitindo uma dimensão de si mesmo que antes repudiara:

Reconhecer o prazer maligno dos outros – Hermógenes, Diadorim, Zé Bebelo – coincide com o reconhecimento de sua própria implicação nesta mesma esfera, admitindo o próprio não-ser, a falta-de-ser e o ser-para-a-morte. É este estado

⁵⁷ Para Araujo, contudo, o pacto não se reduz a isso, pois “Nas Veredas Mortas, como Dante no alto do purgatório, Riobaldo torna-se dono de si mesmo (...). Sua *vontade* está livre, dirigida por um intelecto reto – “senno” -, para receber a graça de Deus: para ultrapassar-se a si mesmo – “desarmado de si” (p. 317) – em direção a Deus: “Eu queria ser mais do que eu” (p. 318)” (ARAUJO, 1996, p. 71).

que leva Riobaldo ao pacto: a intuição do mais absoluto e radical despojamento da transcendência e de uma existência nos limbos do ser pleno, voltado para a vida e os valores humanos. Esta falta-de-ser estará concretamente representada na cena do pacto (...) (ROSENFELD, 1993, p. 52).

O reconhecimento de sua dimensão maligna, presente em todos aqueles que ele repudiou por atitudes advindas desta ordem, já havia dado seus sinais desde a proximidade e a convivência com aqueles que lhe pareciam tão opostos. Vez ou outra Riobaldo reconheceria em si mesmo esta dimensão, mas a repudiava pelo motivo de ver essa força sempre empreendida de maneira desmedida ou mesmo selvagem. Importante observar que, para Rosenfield, esta assunção da dimensão maligna significa, necessariamente, um “despojamento da transcendência”.

Voltando à cena do pacto, vemos que a espera pelo diabo continua e nada da visita tão aguardada surgir. O passar do tempo se deixa ver no movimento das constelações no céu: só o cruzeiro se mostrava, mas já declinando.⁵⁸ E Riobaldo constata: “Ser forte é parar quieto; permanecer” (ROSA, 2001, p. 436). Neste exercício de persistência, de ganho de sua fortaleza e de afirmação da sua individualidade, ele repete e relembra o motivo de ali estar:

Eu queria ser mais do que eu. Ah, eu queria, eu podia. Carecia. “Deus ou o Demo?” – sofri um velho pensar. (...) E em troca eu cedia às arras, tudo meu, tudo o mais – alma e palma, e desalma... Deus e o Demo! – “Acabar com o Hermógenes! Reduzir aquele homem!...” - ; e isso figurei mais por precisar de firmar o espírito em formalidade de alguma razão. (...) Eu esperava, eh! De dentro do resumo, e do mundo em maior, aquela crista eu repuxei, toda, aquela firmeza me revestiu: fôlego de fôlego de fôlego – da mais força, de maior-coragem (ROSA, 2001, p. 437).

A dúvida de Riobaldo se inscreve no trecho: “Deus ou o Demo?”. A pergunta maniqueísta ainda poderia ser formulada da seguinte maneira: o bem ou o mal? Na citação acima vemos que tão logo a neblina se dissipa a certeza surge implacável: “Deus e o Demo!”. Para Araujo: “Sem saber, Riobaldo afirma esta epifania conjunta de Deus e do Demo: “Deus e o Demo” (p. 318). Inicia a via unitiva, entrando de volta na casa do Pai, elevando as asas do espírito para o voo ao Céu e às estrelas, momento misterioso e inefável” (ARAUJO, 1996, p. 84). Utéza, por sua vez, assim interpreta a cena do pacto: “Através das trevas telúricas da selva abriram-se as vias do Sagrado” (UTÉZA, 1994, p. 233). Para ambos o pacto se revela como uma verdadeira epifania. Para Araujo, trata-se de uma epifania unitiva e é também onde o sagrado se

⁵⁸ Para Rosenfield: “Nesta perspectiva, torna-se compreensível também porque no pacto riobaldiano não há encontro com uma figura mefistofélica. O encontro fáustico é deslocado para um encontro dos olhos do pactário com a luz das estrelas. Extraindo-se do “ror de nada” (GSV, p. 317) no qual esbarram seus olhos, Riobaldo vê as constelações em posição indicando o fim da noite” (ROSENFELD, 1993, p. 53).

manifesta no humano, religando-o ao transcendente. Já para Utéza, através das trevas é possível acessar o caminho que leva ao sagrado, ou seja, à luz.

Retomando a citação, nota-se que, saindo de uma posição de dúvida e de dualidade representado pelo “ou”, Riobaldo chega até a unidade através do aditivo “e”. A imagem que se pode abstrair deste trecho é a de um círculo onde se observam: nada/tudo, Deus/Diabo, bem/mal, ou ainda, a imagem do próprio símbolo da lemniscata que encerra o livro. Tal imagem contrapõe-se, por sua vez, a do maniqueísmo que quer recuperar a dualidade originária.

Pois bem, retornando à cena do pacto, nota-se que toda invocação sua ecoava só silêncio. Nada do dito-cujo aparecer. Para Araujo: “O silêncio do demo – sua ausência – é a presença de Deus no âmago do homem – ‘é a gente mesmo, demais’. Assim, Riobaldo toma pessoa” (ROSENFELD, 1996, p. 73). Ou seja, para Araujo este processo de individuação, na verdade, nada mais é do que o encontro com Deus. Contudo, a força e a coragem de Riobaldo parecem persistir e aumentar cada vez mais, mesmo em meio ao silêncio. A fórmula: “Reduzir o Hermógenes” já nem faz mais sentido, ou melhor, passa a ser símbolo de um desejo de outra ordem. Neste ínterim, Riobaldo até chega a desconfiar de que o diabo fosse mesmo fruto da sua imaginação, mas ainda sim guarda dentro de si a confiança de que o diabo o ouvira.

Na sequência, ele é tomado de uma tranquilidade e de um sentimento inefável: “As coisas assim a gente mesmo não pega nem abarca. Cabem é no brilho da noite. Aragem do sagrado. Absolutas estrelas!” (ROSA, 2001, p. 438). Após este sentimento, a cena descreve Riobaldo, encostado em uma árvore de breu-branco⁵⁹, acordando e redescobrimo o lugar agora iluminado pela luz da manhã. Se o ponto final da cena do pacto fosse aqui, diríamos que ele não se consolidou, uma vez que o diabo invocado na encruzilhada não apareceu. De início, ele chega a acreditar que nada ocorreu, nenhuma transformação, de modo que ele quer, inclusive, esquecer o ocorrido. Contudo, o desenrolar desta história vai revelar um Riobaldo renascido, pois outro diferente daquele. A alegria aparece como o primeiro sintoma desta mudança:

Nos começos, aquilo bem que achei esquipático. Mas, com o seguinte, vim aceitando esse regime, por justo, normal, assim. E fui vendo que aos poucos eu entrava numa alegria estrita, contente com o viver, mas apressadamente. A dizer, eu não me afoitei logo de crer nessa alegria direito, como que o trivial da

⁵⁹ O significado do pé de breu-branco é assim explicitado por Utéza, “Esta imagem se impõe como tradução literária das ilustrações tradicionais da morte alquímica que precede toda iniciação-renascimento. Fisicamente ligado a um vegetal – pé de breu-branco – cujo nome significa a harmonia dos contrários, o cadáver beneficia das condições ideais para a regeneração” (UTÉZA, 1994, p. 319).

tristeza pudesse retornar. Ah, voltou não; por horas, não voltava (ROSA, 2001, p. 441).

Além disso, uma destreza extremamente ágil e hábil o impele a delegar várias tarefas para retomar a vida e o ânimo naquele bando adoentado e apático. E tudo isso já permite a Riobaldo se reconhecer como superior ao seu chefe Zé Bebelo, de modo que logo se põe a desafiá-lo, postura que não lhe era natural. Além disso, outra postura causa estranhamento no bando e, principalmente em Diadorim: a rejeição à religiosidade do bando. Para Riobaldo toda essa transformação imprimia uma marca de leveza e desprendimento com os quais ele veio se afeiçoando.

E sorratamente a grande mudança de Riobaldo vai se aproximando. Isso se deixa ver no novo encontro com seô Habão, pois agora Riobaldo tem uma postura diferente, ele se impõe ao fazendeiro através da marca da afirmação de si mesmo conquistada no pacto. Marca esta que impressiona seô Habão a ponto de presentear Riobaldo com o melhor de seus cavalos, ao qual ele nomeia de Siruiz: “Só por causa daquele cavalo, até, eu fui ficando mais e mais, enfrentava. Não me riram” (ROSA, 2001, p. 447). Ora, interessante notar que o fazendeiro que a princípio se revelou alguém materialista e avaro, é levado a presentear Riobaldo, em resposta à força que dele reverberava.

Destemido, audacioso e seguro de si, Riobaldo crê na mudança que lhe ocorrera. Para Rosenfield:

A cena do pacto aparece assim como um rito de iniciação na dimensão da alteridade, da diferença e dos termos opostos que obrigam a optar, a decidir e a determinar os rumos da própria vida. Saindo da posição passiva de “seguidor”, Riobaldo assume, no pacto, a dimensão simbólica do ato deliberado e assumido, do julgamento implícito que se distancia das veleidades subjetivas e imediatas, reconhecendo sua posição de parceiro em um jogo de vontades e de direitos subjetivos (ROSA, 2001, p. 125).

É necessário concordar que o pacto significa um renascimento para um outro modo de ser de Riobaldo.⁶⁰ Ele sai, sem dúvida, de uma posição passiva, de seguidor, para assumir a posição de chefe que delibera e assume as ações do seu bando, ou seja, daquele que assume a responsabilidade pela sua liberdade. Para Stein o pacto tem outra representação:

Se no mito adâmico o ser humano procura se esconder é de Deus, no mito moderno da subjetividade que se submeteu à prova, ele procura se esconder de si. Alcançou pelo pacto debaixo da árvore o que queria. (...) Era, portanto, o poder que Riobaldo conseguira; o poder para comandar os jagunços na perseguição de Hermógenes. Mas era também o poder de quem na solidão da

⁶⁰ Para Utéza este renascimento é interpretado da seguinte maneira: “(...) o que Riobaldo viveu naquelas Veredas ilustra a doutrina da reencarnação, característica do pensamento indiano e taoísta, bem como a palingenesia alquímica vigente no Ocidente nos finais da Idade Média” (UTÉZA, 1994, p. 320).

noite dos Gerais recebera um novo modo de se compreender como um homem do sertão (STEIN, 1977, p. 83).

Para Rosenfield, por sua vez: “O pacto aparece, neste contexto, como uma tentativa de liberar-se do peso destas tendências negativas e “hermogêneas” (ROSENFELD, 1993, p. 124).

Confrontando a interpretação dos principais estudiosos da obra de Rosa a respeito da cena do pacto deparamo-nos com distintos posicionamentos devedores de seus respectivos pontos de partida. Nenhum deles menciona a existência do diabo enquanto entidade sobrenatural. Mas isso também não significa a afirmação de sua não existência. Nenhum deles também menciona a existência ôntica encarnada na figura do bode. O desejo que movimenta Riobaldo a realizar o pacto, contudo, parece associar o diabo à personificação do mal. Esta simbólica está associada, dentro de *Grande sertão: veredas*, ao medo, à culpa, à transgressão, à perversidade, à traição, à discórdia e a tantos outros símiles relativos a dimensão obscura da vida. O desejo de realizar o pacto, a princípio, fala do desejo de Riobaldo de conquistar a força para vencer o mal que reverbera na existência do Hermógenes. Todos os comentadores, contudo, vão admitir que o pacto na encruzilhada representou uma transformação na vida de Riobaldo, um renascimento que lhe garantiu um modo de ser diferente de outrora. Coragem, audácia, liderança, autonomia e força se plasmam ao seu processo de individuação (como para Rosenfield, Araujo e Stein) e em seu renascimento “alquímico” (como dito por Utéza). Além disso, para Araujo, Riobaldo pactua com as forças sagradas, ou seja, não se tratava da tentativa de se aproximar de forças negativas ou da força representada pelo mal.

O nosso personagem se apresentava, até então, como alguém que repudiava o mal, principalmente porque sempre esbarrou com representações desmedidas desta dimensão. Mas ele já reconhecia o mal dentro em si mesmo, embora fosse em uma tonalidade diferente desta de desmedida. Tal repúdio o levava, então, a represar e a negar essa dimensão dentro de si, pois ainda desconhecia uma maneira de empreender essa força. Ora, mas os atos que se sucedem ao pacto revelam um Riobaldo disposto a experimentar a força e o poder de sua dimensão maligna. Ele assume o mal como condição essencial de sua existência. O modo como Riobaldo vai experimentar o mal se deixa ver no modo como ele enfrenta o antigo chefe, na intolerância contra a religiosidade do bando e também quando diz ser capaz de matar o primeiro que lhe aparecesse à frente, sem motivo algum. Em fase de experimentação, Riobaldo vai inicialmente ousando explorar ao máximo a medida desta dimensão. Por este motivo suas primeiras atitudes parecem causar repúdio e reprovação. Mas tudo isso também já revelava a força necessária para lhe conferir o posto de chefe do bando: “E eu – ah – eu era

quem menos sabia – porque o Chefe já era eu. O Chefe era eu mesmo! Olharam para mim. (...) – Tenho de chefiar! – eu queria, eu pensava. Isso eu exigia. Assim. João Goanhá se riu para mim. Zé Bebelo sacudiu uns ombros” (ROSA, 2001, p. 452).

Desta forma, os trechos citados logo ao início (“eu era Riobaldo”, “eu estava sendo”, “eu queria mesmo tudo”) já davam os sinais das mudanças que se realizariam na cena do pacto: a conquista e assunção da medida que lhe faltava, a definição dos contornos próprios de sua existência, a sua liberdade. Na encruzilhada Riobaldo faz o movimento de encontro consigo mesmo, onde ele se concentra todo nele mesmo. Muito embora até o momento do pacto Riobaldo tenha se visto constantemente buscando a dissolução e separação das forças representadas pelo bem e pelo mal, ele não consegue tal dissolução e admite a coexistência destas forças dentro de si. Ao admitir esta coexistência ele está preparado para assumir a chefia, porque permitiu que a integração das forças opostas e complementares se fizesse sentir em toda sua força. Sabe, agora, empregar as forças do bem e do mal, abrindo mão da visão dicotômica que antes o afligia, quando acreditava poder se ver destituído da força representada pelo mal. Riobaldo ganha, na verdade, a medida exata para empreender grandes transformações através da guerra, compreendendo a necessidade de dinamizar estas forças. Ao ganhar essa medida, ele torna-se capaz de reunir em si mesmo a força e a coragem necessárias para desenrolar o desfecho daquela guerra.

4.5. Conclusão do capítulo

Na terceira sequência notamos que a concepção de Riobaldo sobre o mal vai ganhando desdobramentos cada vez maiores. Isto ocorre, como vimos, através da proximidade com Hermógenes, da estória exemplar de Maria Mutema e do julgamento de Zé Bebelo. Todas estas experiências permitem ao personagem se familiarizar ainda mais com a força representada pelo mal.

A sua proximidade com Hermógenes, por um lado, permitirá descristalizá-lo da imagem de um ser humano reduzido à pura maldade. Por outro lado, permitirá reconhecer a força maligna do Hermógenes como dimensão da sua própria existência. A estória que lhe é contada de Maria Mutema ganha uma atenção especial tal a complexidade de sua trama. A palavra de Mutema é capaz de engendrar tanto o bem quanto o mal: através dela ela elimina a vida, mas também se salva. A palavra é, assim, capaz de reunir em si mesma forças contraditórias, à medida que dá voz a sentimentos propriamente humanos. Por fim, o

juízo de Zé Bebelo permite perceber várias facetas das atuações dos personagens ali presentes. Os jagunços se veem desafiados a descobrir e a construir o próprio sentido de justiça, até então marcado somente pelo plano de ação transvestido na guerra. Joca Ramiro tem uma postura marcada por uma mobilidade, afinal, mesmo sendo o grande chefe e juiz, não se impõe hierarquicamente diante do réu. O réu, por sua vez, também não se contenta com a sua condição de julgado, e se impõe como alguém que merece o tratamento de um superior. Hermógenes, por sua vez, se rebelará contra a absolvição de Zé Bebelo, pois não aceita a rejeição imposta ao seu julgamento. Desta forma, os contornos ainda bem indefinidos da compreensão de Riobaldo acerca do bem e do mal no segundo capítulo começam a ganhar maior definição aqui. Nota-se que Riobaldo começa a entender que estas dimensões contraditórias estão em constante luta e disso dependem para se manifestar. Esta co-dependência acena, assim, para a existência de uma unidade originária da qual é devedora.

A quarta sequência já anuncia o famoso episódio do pacto que desencadeará a transformação na existência de Riobaldo e bem como as implicações desta experiência para a compreensão do mal e para o desfecho desta grande estória.

A quinta e última sequência deste capítulo, por sua vez, descreve a última experiência antes do pacto, quando Riobaldo é chefiado por Zé Bebelo. Proximidade que lhe revela muitos elementos da personalidade do chefe e que amplia sua concepção sobre o ser humano e sobre si próprio. A chefia de Zé Bebelo também revelou traços semelhantes àqueles vivenciados na proximidade de Riobaldo com o Hermógenes: o personagem reconhece em ambos características contraditórias, pois são capazes de despertar repulsa e desconfiança, mas também consideração e respeito. Em Zé Bebelo isso se deixou ver através de sua chefia sempre perpassada por interesses políticos, mas também por sua aparente habilidade para conduzir aquele bando. A suspeita de traição, contudo, torna-se um sentimento predominante, de modo que Riobaldo preferirá eliminar a dúvida recorrente daquela ambiguidade do chefe Zé Bebelo.

Em uma primeira aproximação o pacto foi entendido como um episódio no qual Riobaldo direciona-se para uma encruzilhada com o intento de conquistar a força e a coragem suficientes para acabar com o Hermógenes. Em seguida, aproximando mais um pouco, o pacto acaba se revelando como um processo de individuação do personagem, conferindo-lhe singularidade. Essa individuação e esta singularidade revelam-se como a própria possibilidade de conquistar as forças necessárias para assumir a chefia do bando. O despertar e o renascimento que ocorrem através do pacto são marcados pelo reconhecimento da sua dimensão maligna. Desta forma, através do pacto Riobaldo vivencia a impossibilidade de

eliminar a oposição e a contraditoriedade dos seus sentimentos, pois é preciso conviver com a co-existência do bem e do mal dentro de si. Ele acolhe ambas as forças (o bem e o mal) dentro de si e as emprega no desfecho da guerra contra o Hermógenes. Contudo, as transformações pelas quais Riobaldo passa após o pacto deixarão impressas em sua consciência a dúvida sobre a existência do diabo e a culpa decorrente do suposto pacto.

5. CAPÍTULO 4 – O BEM E O MAL NA ENCRUZILHADA DO SERTÃO

5.1. Introdução

O quarto capítulo dedica-se à interpretação das duas últimas sequências *de Grande sertão: veredas*. Continuaremos dando destaque às contribuições destas partes para a compreensão da relação entre o bem e o mal, buscando identificar contornos mais definidos para estas questões neste desfecho da obra.

A sexta sequência tem início com a saída de Riobaldo do pacto com o diabo. As perguntas que nortearão o desenvolvimento da interpretação assim podem ser colocadas: Quais serão as implicações do pacto com o diabo? Quais experiências Riobaldo vivenciará após o pacto? Como se dará a conquista da chefia de Urutu-Branco? Quais recursos ele utilizará para tal conquista? Observaremos que Riobaldo exercerá o comando de maneira bastante atípica. Quais traços são impressos em sua campanha como Urutu-Branco? Sua campanha terá aprovação unânime ou desagradará? Em seguida, observaremos os desdobramentos de um inesperado encontro com o fazendeiro seo Ornelas. O que este encontro nos revelará? Quais experiências, reflexões e aprendizados este encontro trará para a chefia de Riobaldo? O que ocorre após este encontro? Por fim, temos o corajoso empreendimento de atravessar do Liso do Sussuarão pela segunda vez. Quais elementos garantem a Riobaldo a travessia deste lugar até então intransponível? De que recursos ele lança mão para conseguir atravessar este lugar árido e infernal?

A sétima e última sequência tem início com a continuidade da chefia de Riobaldo, evidenciando traços e características principais no seu modo de comandar. Tentaremos identificar o que permanece do encontro com seo Ornelas, se há novos desdobramentos no seu modo de chefiar e como Diadorim compreende as estratégias escolhidas por ele. Observaremos também a reação desencadeada no chefe ao suspeitar da proximidade de Otacília. A batalha no Tamanduá Tão, dividida em duas partes, terá desfechos diferentes. Tentaremos entender, então, o que desencadeará esta diferença. Será o modo de guerrear ou o modo de chefiar? Ou ambas as coisas? E mais importante ainda, interpretaremos o significado do duelo final entre Diadorim e Hermógenes.

5.2. Sexta sequência: a chefia de Urutu Branco

5.2.2. Impetuosidade e contestação – a guerra sob chefia de Riobaldo

De início é importante pontuar os traços das mudanças ocorridas após o pacto na encruzilhada, antes de Riobaldo assumir propriamente a chefia. Tais mudanças se deixam ver na iniciativa de dar urgência à compra dos remédios para os jagunços acometidos pela maleita e buscando, acima de tudo, dar agilidade ao curso dos acontecimentos, pois estava entediado com a apatia e a inércia do grupo. Inclusive, Riobaldo fala ao chefe sobre a necessidade de mandar um comparsa para observar o bando do Hermógenes ou até mesmo se infiltrar com o intuito de envenenamento. Observa-se, ainda, a intolerância de Riobaldo para com os costumes de oração dos jagunços e para com os erros de Zé Bebelo acerca da rota escolhida e do local de parada: “Isso podia ser razão de desguisado. Eu queria rixar? Figuro de cientificar ao senhor: o costume meu nunca tinha sido esse. Agora, era que eu me espiritava só para arrelias e inconveniências” (ROSA, 2001, p. 443). Tudo isso imprime um tom de leveza e movimento à postura de Riobaldo: “Figuro explicando ao senhor: desde por aí, tudo o que vinha a suceder era engraçado e novo, servia para maiores movimentos. Com essas levezas eu seguia a vida” (ROSA, 2001, p. 445).

Por um lado, esses novos costumes de Riobaldo são rejeitados por Diadorim. Por outro, tudo isso começa a descortinar um cenário de admiração e respeito por parte do bando e até mesmo pelo avarento seô Habão que o presenteia com um belo e forte cavalo. Ao notar que vinha adotando uma postura de desprezo em relação a Zé Bebelo e de que podia estar dando as costas para o chefe, Riobaldo não se intimida: “O medo nenhum: eu estava forro, glorial, assegurado; quem ia conseguir audácias para atirar em mim? (...) Aquela firme possança; assim permaneci, outro tempo, acedido. Eu leve, leve, feito de poder correr o mundo ao redor” (ROSA, 2001, p. 448-449).

A chegada do bando, liderado por João Goanhá, desencadeia a liderança de Riobaldo, onde se percebe este último tomado de segurança e ousadia: “Eu caminhei para diante. Em, ô gente, eu dei mais um passo à frente: tudo agora é possível. Não era de propósito, o senhor não julgue. Nem não fizeram espantos. Não exclamei, não pronunciei; só disse. – ‘Ah, agora quem aqui é que é o Chefe?’” (ROSA, 2001, p. 451). Esta decisão pelo novo chefe torna-se necessária já que agora estão juntos João Goanhá e Zé Bebelo. Contudo, conforme se nota, a chefia de Riobaldo já é pressentida e desejada pelo bando: “E eu – ah – eu era quem menos

sabia – porque o Chefe já era eu. O Chefe era eu mesmo! Olharam para mim” (ROSA, 2001, p. 452). Depois da insistência de Riobaldo na pergunta sobre quem assumiria a chefia, Zé Bebelo o nomeia chefe e a aprovação do bando é unânime.

Após Riobaldo assumir a chefia, Zé Bebelo decide partir, mas antes o batiza com o novo nome de chefe: “– ‘Mas, você é o outro homem, você revira o sertão... Tu é terrível, que nem um urutú branco...’” (ROSA, 2001, p. 454). Batismo que é aceito por Riobaldo e conclamado pelo bando. A interpretação de Araujo sobre o nome de batismo pode nos ajudar a compreender o estilo de sua chefia:

Riobaldo é, assim, batizado com o sinal da cruz, pois a cobra urutu tem, na cabeça, a figura da cruz. Mas o que é notado em primeiro lugar em seu novo nome é a cobra venenosa, o mal, permanecendo inaparente o sinal da cruz que ela traz na cabeça. Este é o sinal escondido de que recebera a graça santificante. A graça, mais uma vez, surge sob aparência de seu contrário. Riobaldo é, agora, sem que o saiba, um ‘cruzado’. E sairá, mais tarde, para combater os “judas”, com sua Cruzada de catrumanos dos Gerais (ARAUJO, 1996, p. 77).

É preciso levar em conta que o estilo inicial da chefia de Riobaldo traz a marca do pacto anteriormente realizado e não somente a do nome de seu batismo. Afinal, toda mudança empreendida no seu ser após o pacto, revela os traços de alguém que faz contato com uma dimensão da sua existência até então represada, conforme falado no capítulo anterior. Dimensão esta marcada pelo uso de uma força maligna capaz de aceitar o desafio de vencer o inimigo. Opera-se toda uma mudança onde vemos Riobaldo ultrapassando os limites de sua existência através da ousadia, do ímpeto, da audácia e da coragem. O nome de batismo já o descreve como uma pessoa temível. Por isso mesmo, Riobaldo se dispõe a desafiar essa própria força que começa a desabrochar em si mesmo: seja desafiando seu chefe, estabelecendo ordens, seja desencadeando o próprio processo de chefia. Considerando desta forma, podemos dizer que o mal impresso no nome de batismo de Riobaldo, tal como colocado por Araujo (1996), vem reiterar a dimensão maligna conquistada através do pacto.

Retornando ao contexto da chefia de Riobaldo, vemos que, tão logo o bando sai em retirada, ele já saboreia os poderes de chefe: “Por perigos, que por diante estivessem, eu aumentava os quilates de meu regozijo. À fé, quando eu mandasse uma coisa, ah, então tinha de se cumprir, de qualquer jeito. – ‘Tenho resoluto que!’ – e montei, com a vontade muito confiada” (ROSA, 2001, p. 455). Neste trecho observa-se o prazer de estar no posto de chefe e o próprio poder representado nesta posição. Nestas primeiras andanças, Riobaldo avista uma pedra no alto, um Itambé, e para lá se direciona. Avistando o bando lá de cima o novo chefe assim constata: “De despiço, olhei: eles nem careciam de ter nomes – por um querer meu, para viver e para morrer, era que valiam. Tinha me dado em mão o brinquedo do mundo”

(ROSA, 2001, p. 456). Sua condição de superioridade se expressa, assim, na altura onde se encontra no alto da pedra. A altura é, assim, tanto a representação da sua força e de seu poder de comandar, quanto a possibilidade de ir além de si mesmo, conforme destaca Rosenfield:

Os excessos “malucos” com os quais Urutu Branco redescobre ou reinventa a lei dos “antigos” – isto é, a violência destruidora e fertilizante dos guerreiros míticos – condicionam uma exaltação quase delirante do chefe. Este tem a sensação de ser carregado para as alturas, de ser mais alto do que ele mesmo, de se ultrapassar a si mesmo (ROSENFELD, 2008, p. 109-110).

Este ultrapassar os limites, os próprios excessos e a condição de superioridade tem o tom da força conquistada no pacto. Em mãos ele tinha o “brinquedo do mundo”, ou seja, ele percebe que agora está em posse de uma força capaz de manipular toda sorte de intenções. Aos seus pés estes jagunços se dispunham como suas marionetes.

O reencontro com seo Habão, agora como chefe, desperta em Riobaldo o desejo de colocá-lo em uma situação de pobreza e pedinte de esmolas, em decorrência de tanta avareza. O desejo por humilhá-lo, contudo, não se consuma, mas o cenário de ímpetos de maldade na figura de Riobaldo se mantém. O amor por Diadorim e Otacília já não lhe inspiram cuidado. O chefe sente-se impaciente para estas questões e dá a primeira ordem pedindo para recrutar homens para compor o bando. Outro desejo seu também é o de instaurar um ambiente festivo com música, dança e mulheres. Postura esta oposta à dos antigos chefes. Quando os catrumanos se reportaram a ele indagando como ficaria a vida da família deles enquanto estavam distantes, Riobaldo tenta convencê-los da vantagem de permanecer no bando:

– “Vamos sair pelo mundo, tomando dinheiro dos que têm, e objetos e as vantagens, de toda valia. E só vamos sossegar quando cada um já estiver farto, e já tiver recebido umas duas ou três mulheres, moças sacudidas, p’ra o renovame de sua cama ou rede! ...” Ah, ô gente, oh e eles: que todos, quase todos, geral, reluzindo aprovação. (...) Eu ia transformar os regimentos desses foros. Convoquei todos nas armas (ROSA, 2001, p. 462).

Riobaldo utiliza-se, então, de argumentos ligados aos prazeres mundanos para convencer os catrumanos: seja através da garantia da conquista de bens materiais, seja através dos prazeres carnavais com as mulheres. Como ele mesmo coloca, trata-se de uma mudança nos regimentos das antigas chefias.

A indicação do cego Borromeu para acompanhar o bando é logo aceita por Riobaldo, por acreditar que aquela deficiência lhe conferia um dom especial capaz de pressentir o mau e lhe dar proteção. Além deste, Riobaldo decide levar consigo também o menino preto, o Guirigó, que o bando havia encontrado anteriormente roubando a casa do Valado e lhe despertou simpatia. Contrariando todos os costumes de chefia, Riobaldo escolhe, então, como

seus acompanhantes mais próximos um cego que poderia lhe garantir proteção e uma suposta profecia (ao seu lado direito) e a ingenuidade de uma criança (ao lado esquerdo):

Meu direito era contrariar as regras todas do chefe que antes fora; para mim, só mesmo o que servia era à solta a lei da acostumação. Aí, não viessem me dizer que a gente estava só com três dias de farinha e carne-seca. Toleima. Todo boi, enquanto vivo, pasta. Razão e feijão, todo dia dão de renovar. A coragem que não faltasse; para engulir, a pólpa de buriti e carne de rês brava (ROSA, 2001, p. 464).

Mesmo optando por caminhos diferentes dos antigos chefes, ele prossegue destemido e confiante. Munido de todas estas qualidades e cias o bando segue viagem.

Desta forma, nota-se que todas aquelas características de Riobaldo conquistadas no pacto e que desencadearam a assunção da chefia permanecem presentes. Além destas, outras características imprimem uma marca de inovação na sua chefia. O prazer de comandar, o sentimento de superioridade, a pretensão, o desejo por humilhar o outro e os prazeres mundanos são práticas que contestam os antigos regimes dos chefes que o antecederam. Conforme destacado por Rosenfield: “Ambivalência, ambiguidade e ‘confusão’ (no sentido de unidade dos contrários) são as marcas da tradição hermogênea (...). Elas prevalecem também no início da campanha de Urutu Branco sob a forma de atos impulsivos, irracionais e ‘loucos’” (ROSENFELD, 1993, p. 145).

Nos termos da presente pesquisa, observa-se, então, que a dimensão maligna da existência de Riobaldo represada até o momento do pacto é assumida, mas ao modo de uma desmedida, por isso pode ser tomada também como impulsiva, irracional e louca. Vemos Riobaldo experimentando toda a potência desta força que até então repudiara e reprimira quando a observava no outro. Ao fazer contato com esta dimensão maligna ele conquista as qualidades necessárias para assumir a chefia e empreender a guerra contra o inimigo. Ou seja, a inovação de sua chefia, marcada pela impetuosidade e contestação, lhe garantiram a coragem para um combate mais violento. A chegada na fazenda Barbaranha, no Pé-da-Pedra, contudo, representará novos limites e contornos para a chefia de Riobaldo.

5.2.3. Limite e medida – o encontro com seo Ornelas

O bando chega à fazenda Barbaranha na véspera da festa de São Pedro, e Riobaldo amarra o cabresto de seu cavalo no mastro que havia sido levantado no centro⁶¹ do pátio.

⁶¹ Muito embora Utéza não qualifique a atitude de Riobaldo como profana para com o espaço sagrado que encontra, importante valermo-nos da sua consideração acerca do aspecto sagrado do local: “(...) essa viagem pela

Mesmo com esta primeira aproximação profanando o local da festa, o chefe decide não causar grande desordem ou amedrontar. Os modos do dono da fazenda, seo Ornelas, lhe despertam estima: “Apreciei a soberania dele, os cabelos brancos, os modos calmos. Bom homem, abalável. Para ele, por nobreza, tirei meu chapéu e conversei com pausas” (ROSA, 2001, p. 468). Mas o chefe não hesita, logo de início, em falar das necessidades materiais que lhe seriam requeridas.

O tratamento dedicado ao bando é de boas regalias de comida. Riobaldo notou as mulheres da casa, mas com respeito e consideração. Na observância dos modos refinados de seo Ornelas, o chefe começa a transitar por sentimentos diferentes dos de antes:

De ser de linhagem de família, ele conseguia as ponderadas maneiras, cidadão, que se representava; que, isso, ainda que eu pelejasse constante, tarde seria para bem aprender. Na verdade, aquela hora, eu, pelo que disse, assumi incertezas. Espécie de medo? Como que o medo, então, era um sentido sorrateiro fino, que outros e outros caminhos logo tomava. Aos poucos, essas coisas tiravam minha vontade de comer farto (ROSA, 2001, p. 469).

Nota-se, assim que a incerteza, o medo e falta de apetite acometem o chefe. São os primeiros sinais de uma mudança que será desencadeada através do contato com o fazendeiro. Riobaldo apreciou a conversa de seo Ornelas, mas evitava demonstrar tamanho apreço, fingindo em alguns momentos uma desatenção. Continuava, contudo, observando os modos do fazendeiro: “Homem sistemático, sestronho⁶². O moderativo de ser, o apertado ensino em doutrinar os cachorros, ele obra tudo por um estilo velhoso, de outras mais arredadas terras – sei se sei” (ROSA, 2001, p. 471).

Seo Ornelas mostrava-se seguro e destemido diante do bando, situação que causava um certo embaraço no chefe. Contudo, a aproximação de Riobaldo de uma das moças da casa provoca uma reação diferente no fazendeiro: “Mas, nos tons do velho Ornelas, eu tinha divulgado um extravago de susto, recuante, o leve medo de tremor. Isso foi o que me satisfez. Aquele homem, visconde e portoso em tudo, ah, pelo mulheriozinho de sua casa ele não encobria o comprado, eh, sua família dele” (ROSA, 2001, p. 472). Fato este que, por um momento, faz Riobaldo desejar ainda mais a moça e constatar que, caso a quisesse mesmo, teria a coragem para enfrentar o fazendeiro e até mesmo a Diadorim que se mostrava enciumado. Contudo, ele é tomado de uma bondade e prefere deixar valer este comedimento,

via do meio – entre duas chapadas – durou três dias e acabou, na véspera de São Pedro, num espaço cuja configuração não podia ser mais simbólica: o círculo – redondo –, signo da Unidade, recebe o cunho do sagrado por meio do adjetivo simples (...) Ainda mais, no centro deste círculo horizontal ergue-se um mastro vertical levando em sua ponta as cores de São Pedro” (1994, p. 144).

⁶² Importante observar o significado da palavra que qualifica o fazendeiro Ornelas. Sestro: força invencível a que se acostuma atribuir o curso dos acontecimentos; destino, sorte, fado, sina; que anuncia acontecimentos infaustos; agourento; sinistro. Dicionário eletrônico Houaiss.

oferecendo à moça proteção caso precisasse um dia. Para Rosenfield (2008) Riobaldo está começando a lançar mão do legado que seo Ornelas lhe empresta: o do significado da representação social em oposição aos costumes violentos dos jagunços. Para Utéza, o legado de seo Ornelas assim é compreendido:

Do ardor do instinto sexual – do 'Mal', dirão alguns – o herói extraiu apaziguamento – o "Bem". A metamorfose obtida assim constitui um perfeito exemplo da ciência hermética: em termos técnicos, o alquimista diria que o herói conseguiu "mudar de polaridade". (...) sob a dupla influência benéfica de Diadorim e de Ornelas, o iniciante acaba de transpor uma primeira prova. Intuitivamente, ele reconheceu que a Via exclui a violência, e suscitou no seu foro íntimo as energias necessárias para transmutar a "tentação" negativa em interesse paterno positivo (UTÉZA, 1994, p. 149).

Para Rosenfield, esta mudança operada em Riobaldo através do encontro com o fazendeiro é desencadeada pelos traços de "civildade" que Seo Ornelas emprega muito bem. Conforme veremos adiante, se concordamos, em partes, com Utéza sobre a mudança de polaridade, poderíamos dizer, nos termos da presente pesquisa, que Riobaldo está experimentando o trânsito entre as polaridades, como se estivesse descobrindo o manejo e a "regulagem" destas forças que habitam sua existência. É como se Riobaldo estivesse experimentando a "dosagem" que a força representada por seo Ornelas traz para esta dimensão da sua existência até então marcada por violência e maldade. Ou seja, o chefe começa a experimentar a medida que seo Ornelas trouxe para os excessos de sua dimensão maligna. Ele começa a discernir o uso desta força, provendo-se de condições para perceber onde deve empreendê-la com mais ou menos poder.

A partir deste momento, Riobaldo baixa a guarda e se abre para uma conversa desarmada com seo Ornelas, prezando por sua amizade. Dentre as histórias contadas pelo fazendeiro a mais apreciada por Riobaldo foi a do delegado dr. Hilário que diante de um homem que está à sua procura decide não se apresentar como tal e aponta um outro homem como sendo ele. O homem se aproxima do falso delegado e lhe dá algumas cacetadas, agredindo-o fortemente. Ele é imediatamente preso e o falso delegado socorrido. História esta que reflete a seguinte lição: *"Um outro pode ser a gente; mas a gente não pode ser um outro, nem convém..."* (ROSA, 2001, p. 476). A lição desta história do Dr. Hilário é assim interpretada por Utéza:

O "mau" foi confundido com o "bom", e o "bom" não recebeu o castigo destinado ao "mau" – qd? Talvez ainda não. Pois, Jano acrescentaria, o "bom" não seria inteiramente "bom", uma vez que alguém o procurava para vingar-se nele, nem o "mau", inteiramente "mau", pois a sociedade lhe tinha respeito... Então, tudo é e não é? E isto é mais convincente que as lições banais de catecismo sobre o "Bem" e o "Mal" (UTÉZA, 1994, p. 154).

Utéza entende, assim, que na estória do Dr. Hilário nenhum ser humano é inteiramente bom ou mau, pois guarda em si mesmo uma ambiguidade que relativiza a rigidez das fronteiras que separam o bem e o mal. A lição aprendida nesta estória contada por seo Ornelas encontrará reverberação no pensamento de Riobaldo, mais precisamente, no conflito que nasce da dúvida sobre o pacto.

5.2.4. As reverberações do encontro com seo Ornelas

Voltando ao contexto do encontro com seo Ornelas, tão logo amanhece, o bando angaria alguns cavalos e segue viagem. Passadas duas léguas, Riobaldo começa a se sentir contrariado com a mudança que sente nascer após a estadia na fazenda:

Assim, de repente, eu achei: que a conversa com aquele seo Ornelas tinha me rebaixado. Aos poucos eu tivesse perdido a vigiação de minha alçada, no acaso da presença dele, debaixo daqueles telhados. A opinião das outras pessoas vai se escorrendo delas, sorradeira, e se mescla aos tantos, mesmo sem a gente saber, com a maneira da ideia da gente! (...) A culpa minha, maior, era meu costume de curiosidades de coração. Isso de estimar os outros, muito ligeiro, defeito esse que me entorpecia (ROSA, 2011, p. 478).

Das alturas ele segue agora rebaixado. Sente que se dispersou e se descuidou do poder de chefe. Ele encontra ali um limite e uma medida para os seus excessos, para a desmedida de sua força. Afinal, encontrou um homem com características opostas à sua, já que se tratava de alguém moderado, ponderado e regrado. Conforme coloca Rosenfield: “Mergulhando em uma espécie de desamparo diante dessa outra maneira de ser, o chefe destemido sente voltar o medo. Tudo se passa como se Urutu Branco tivesse se encontrado com seu outro, com um princípio diametralmente oposto ao seu próprio” (ROSENFELD, 2008, p. 110). Na verdade, trata-se do encontro com uma dimensão oposta à daquela desmedida. Valendo-se dos excessos da dimensão maligna conquistada no pacto, agora Riobaldo faz contato com uma força capaz de lhe conferir medida e dosagem a esta dimensão. Não se trata, então, de querer eliminá-la, uma vez que ela é uma força fundamental para o propósito de chefiar e guerrear. Mas trata-se de estabelecer um limite e uma medida para a reverberação desta força. A força desta experiência o faz refletir sobre a natureza do ser humano, sobre a coragem e o medo. E nas proximidades do rio Urucuia Riobaldo constata: “Assim eu entrei dentro da minha liberdade. (...) Ali eu diante de portas abertas, por livre ir, às larguras de claridade... Acho que foi assim” (ROSA, 2001, p. 481). Riobaldo se vê, assim, no exercício de sua liberdade.

As mudanças ocorridas com Riobaldo através do contato com o fazendeiro ainda não se deixam perceber por completo, de modo que Diadorim continua reprovando a campanha de Riobaldo:

– “Repuno: que você está diferente de toda pessoa, Riobaldo... Você quer dançação e desordem...” (...) “– ... A bem é que falo, Riobaldo, não se agaste mais... E o que está demudando, em você, é o cômputo da alma – não é razão de autoridade de chefias...” (...) Amizade de amor surpreende uns sinais da alma da gente, a qual é arraial escondido por detrás de sete serras? Aí, demorei. Eu ia aceitar essa repreensão? Ah, nunca (ROSA, 2001, p. 484).

Diadorim pressente que a mudança de Riobaldo é mais estrutural, pois não ocorreu somente por ter assumido a chefia, ou melhor, por devaneios e presunções oriundos do poder. Ele pressente uma mudança mais essencial, no “cômputo⁶³ da alma”. Riobaldo se surpreende com esta observação tão precisa do amigo e se sente temeroso, mas logo em seguida repudia e repreende a fala de Diadorim:

Eu não queria escutar o reto, naquela ocasião, por desânimo de ser. Diadorim tinha citado alma. O que ele soubesse, não soubesse, não tinha ciência de coisa nenhuma, da arte em que eu tinha ido estipular o Oculto, nas Veredas Mortas, no ermo da encruzilhada... Aquilo não formava meu segredo? E, mesmo, na dita madrugada de noite, não tinha sucedido, tão pois. O pacto nenhum – negócio não feito. A prova minha, era que o Demônio mesmo sabe que ele não há, só por só, que carece de existência. E eu estava livre limpo de contrato de culpa, podia carregar nômima; rezo o bendito! (...) Eu era o chefe. Vez minha de dar comando e estar por mais alto. (...) Só eu não queria abusar. Por que não queria? Ah, então, eu estava em dúvidas. Até por isso era que eu estremecia, fino, no ouvir certas menções. (...) O demo, mesmo assim, podia me marcar? Se não fosse, como era que Diadorim viesse vir com aquelas palavras? Acho que eu não era capaz de ser uma coisa só o tempo todo (ROSA, 2001, p. 485).

Em primeiro lugar, importante pontuar que é justamente a partir da primeira menção da mudança observada por Diadorim que a dúvida sobre o pacto e sobre a existência do diabo ganham uma importância e preocupação maior no pensamento de Riobaldo e que permanecerá recorrente até o fim da obra. A passagem acima começa, então, com a suspeita de que Diadorim soubesse do pacto, já que o amigo havia notado uma mudança negativa na sua pessoa. Em seguida, Riobaldo questiona: como poderia ter havido o pacto se o diabo não existe? Ele utiliza, inclusive, o argumento de que o próprio diabo sabia de sua própria inexistência. Tal dúvida não se resolve, mas Riobaldo sente a necessidade de retomar as alturas e o comando de chefe. Além disso, constata a dificuldade de ser sempre o mesmo, ou seja, a dificuldade em se ter uma identidade e uma personalidade imutável.

⁶³ Após o pacto, o símbolo da cruz continua se repetindo. Além do nome de batismo fazer referência justamente à cobra que carrega uma mancha cruciforme na cabeça, Diadorim utiliza a palavra cômputo para se referir ao interior da alma. Cômputo: 1- local em que desembocam vários caminhos. 2- lugar em que caminhos se cruzam; encruzilhada. Dicionário Houaiss.

Retomando o contexto das reverberações do contato com seo Ornelas, observamos que são três situações vivenciadas por Riobaldo que descortinam estas mudanças. A primeira é quando ele é interpelado por uma mulher completamente desprovida de recursos, prestes a dar à luz e o chefe dispõe de cuidado e compaixão para com aquela mulher. Antes ele se mostra insensível para muitas questões semelhantes a estas, tal como a aversão à religiosidade do bando. Para Rosenfield, este acontecimento, inclusive, marca o renascimento após o encontro com o fazendeiro:

Riobaldo, o menino sem pai legítimo, começa a dar-se suas próprias regras. Ele renasce como outra pessoa – fato que se anuncia na cena da mulher em trabalho de parto, a quem ele dá não somente dinheiro, mas também um nome para o seu filho. Este nome é o seu próprio – Riobaldo (ROSENFELD, 2008, p. 114).

Este renascer tem a marca da medida conquistada, afinal, agora ele lança mão de sua compaixão para com o outro. Além deste, outros dois episódios permitem ver a reverberação desse encontro com seo Ornelas. Contudo, é importante frisar que Riobaldo deixa manifestar essa dimensão trazida pelo fazendeiro, mas ainda permanecem ecos da sua desmedida. Conforme se verá a partir de agora, vemos Riobaldo transitando⁶⁴ entre as “tentações” do bem e do mal, entre Deus e o diabo.

A segunda situação é o encontro com nhô Constâncio Alves, homem de origem de terras próximas das de Riobaldo, que lhe provoca estima. Contudo, sua prosa vai se alongando e o menino Guirigó cochicha ao pé do ouvido do chefe se o homem havia falado no capeta. Semeada aquela ideia ao seu ouvido, ele é tomado de um sentimento oposto por nhô Constâncio Alves. Seu sentimento vira ao avesso e subitamente nasce um desejo inesperado e gratuito de matar aquele homem, argumentando que ele merecia punição de morte. Conforme esclarece Araujo, Riobaldo passa por uma tentação:

Tentação de praticar “o mal sem razão”, como o Hermógenes. Instinto de destruição. Mas sua ideia, mais uma vez, intervém. (...) Ao cochicho do diabinho do pretinho, contrapõe-se, assim, um outro cochicho, “vozinha forte demais de tão fraca”, e Riobaldo resiste. Mas a tentação volta e sobrepõe-se à vozinha na mente de Riobaldo (ARAUJO, 1996, p. 176).

⁶⁴ A marca da transição é evidenciada também pela própria característica das festividades da época, conforme apresenta Rosenfield: “(...) estamos em 28 de junho, no final de um período festivo e carnavalesco que se estende da festa de São João (24 de junho) à festa de São Pedro (29 de junho). (...) A passagem pela fazenda Barbaranha está, portanto, sob o signo de uma transição: passagem da confusão hermogênea, das maluqueiras e arrelias para uma ordem estabelecida, para limites e medidas fixadas por uma longa tradição” (ROSENFELD, 1993, p. 145-146). Além disso, já temos informações suficientes para afirmar que Riobaldo não sucumbe à tentativa de esgotar-se em uma única possibilidade de ser, já que se mostra sempre aberto e permissivo aos aprendizados que lhe chegam.

Vemos, assim, que contraposta a esta tentação, Riobaldo recebe a reverberação daquilo que representou o encontro com o fazendeiro e é aconselhado a frear os seus impulsos destrutivos:

Ah, um recanto tem, miúdos remansos, adonde o demônio não consegue espaço de entrar, então, em meus grandes palácios. No coração da gente, é o que estou figurando. Meu sertão, meu regozijo! Que isto era o que a vizinha dizia: – “Tento, cautela, toma tento, Riobaldo: que o diabo fincou pé de governar tua decisão!...” (ROSA, 2001, p. 487).

E Riobaldo aceitou aquele aconselhamento de cautela, suspendendo sua última sentença de morte. Mas novamente ele se sente tentado, prevalecendo o desejo por matar:

Vi que acabava tendo de matar, e era o que eu mesmo queria. Como que tivesse espalhado, ombro com ombro, pelo inteiros cabíveis do Chapadão, os diabinhos, mil e mil, tocando lindas violas – para acabar com o que eu mesmo me falasse, e de mim quisesse por valia me entender, contra o que o demônio-mestre tinha determinado... (ROSA, 2001, p. 487).

Mantém-se, assim, dividido, entre as duas escolhas: entre o chamado divino (a cautela clamada pelos seus recônditos) e a tentação do diabo (desejo gratuito de matar). Nota-se a recorrência constante ao diabo e a tentação que a ele é delegada a responsabilidade. Mas oposto a isto ele menciona também um lugar preservado de todas estas interferências do mal. Lugar este de onde vinha uma voz oposta ao do diabo, fornecendo o contrapeso. Observa-se que novamente uma mudança repentina lhe acomete: “Pois em instantâneo eu achei a doçura de Deus: eu clamei pela Virgem... Agarrei tudo em escuros – mas sabendo de minha Nossa Senhora! O perfume do nome da Virgem perdura muito; às vezes dá saldos para uma vida inteira...” (ROSA, 2001, p. 487). Este lugar preservado do mal agora ganha nome: doçura de Deus e perfume de Nossa Senhora. Lugar e dimensão esta que vencem as tentações do diabo, já que resistida a tentação de matar Nhô Constâncio Alves gratuitamente, o chefe lhe permite que siga embora.

Muito embora o ímpeto de bondade tenha prevalecido neste último episódio, nota-se que a oscilação de Riobaldo ainda permanece. Para entreter o diabo, assim como ele mesmo menciona, afirma que havia perdoado este homem, mas a próxima criatura que lhe aparecesse à frente seria morta por ele. E foi quando ele se deparou com o homenzinho-na-égua e o cachorro dele:

Ah, não. Agora, a vontade de matar tinha se acabado! Sei e soube: por certo que o demo, agora, escondia sua intenção, por desconfiar de que eu não fosse querer cumprir. (...) Mas sabia igual que eu estava na estrita obrigação de matar – porque eu não podia voltar atrás na promessa da minha palavra declarada, que os meus cabras tinha escutado e glosado. Ah, o demo bem me conhecia! Devia de estar no astuto, ali por perto, feitor, se pagodeando de mim: querendo ver bem boa execução, do meu dever de crime (ROSA, 2001, p. 490).

Conforme se observa, Riobaldo não vê mais sentido em matar o homem na égua e se pergunta se aquele propósito era justo. Ele estabelece equivalência entre a falta de desejo de matar alguém ao sumiço do diabo, mas suspeita que ele estivesse à espreita. Observa-se, com isso, que o mal até pode “sair” de cena, mas se mantém vivo nos bastidores. Os jagunços estavam na expectativa da promessa de Riobaldo, mas ele está em dúvida, se questiona e não sabe como proceder. Por isso, acaba optando por postergar sua decisão utilizando-se de fajutos argumentos: primeiro, afirmando que, na verdade, ele tinha que matar o cachorro, pois foi quem ele avistou primeiro; depois desmente e diz que na verdade foi a égua a primeira avistada. Desanimado, o chefe teme também os castigos que ele poderia sofrer diante da sua maldade para com o homem. O desfecho desta desastrada estória é a argumentação de que ele havia prometido matar o primeiro homem que lhe aparecesse, mas como lhe apareceu uma égua, não fazia sentido matar o bicho. Riobaldo se sente livre com este desfecho, mas não sente alívio por completo, pois permanece a suspeita: “Será – mal pergunto eu ao senhor – que viajei este sertão com o Outro sendo meus sócio? Vá retro!” (ROSA, 2001, p. 497). Vemos, assim, que Riobaldo já não sentia mais o desejo de matar, mas pensou por alguns instantes em honrar a promessa de morte. Mas mesmo não concretizando tal feito, ele ainda suspeita de que o diabo estava consigo.

Observamos, assim, que os traços de comedimento, compaixão e piedade despertados pela figura de seo Ornelas são intercambiados com a antiga postura de extravagância, intolerância, desatino e maldade. Riobaldo segue, assim, no balanço desta oscilação que, na interpretação de Rosenfield, é expressa da seguinte maneira:

A duplicidade, a oscilação, a co-presença de duas possibilidades contraditórias, de dois caracteres opostos, aproximam Urutu Branco de um herói igualmente heterogêneo – o Hércules dividido, com sua face sombria, selvagem, subumana e seu lado divino, domador de monstros que ameaça a ordem do universo (ROSENFELD, 1993, p. 148).

Seguindo a linha de interpretação da nossa pesquisa, vemos, então, que Riobaldo expressa essa dimensão maligna assumida no pacto, mas também quer manter viva a expressão do bem. Para isso foi necessário ganhar limite e medida para que estas representações encontrassem espaço para reverberar. E é justamente isto que se observa, mesmo em meio a oscilação de sentimentos e desejos opostos, nas atitudes de Riobaldo:

Nas três ocasiões de tentação, Riobaldo é tentado a abdicar de sua vontade: em primeiro lugar, na casa de seo Ornelas, deixando que os instintos agissem sozinhos, sem a orientação da razão; em segundo lugar, na conversa com nhô Constâncio Alves, deixando de ouvir a voz da razão e entregando a decisão à sorte; e, em terceiro lugar, no encontro com o homem da égua, ao prender sua vontade à letra de uma frase dita em momento de raiva. Nas três ocasiões, entretanto, Riobaldo retoma sua vontade, seu livre-arbítrio, escolhendo a ação

espiritual em contraposição à corporal, preferindo o *espírito* à *letra*: oferece proteção à mocinha, ao invés de possuí-la; lembra-se da Virgem; desprende-se da obrigação indicada na letra de sua exclamação, interpretando-a para encontrar nela um outro sentido, uma outra significação – o espírito, que permite retomar seu livre-arbítrio (ARAUJO, 1996, p. 178-179).

É importante acentuar, contudo, que a predominância da força de limite e medida trazidos por Seo Ornelas não significa a extinção da dimensão maligna. O limite e a medida trouxeram o contrapeso necessário para que o mal não sobrepujasse ou reverberasse de maneira desmedida, ou seja, gratuitamente. Desta forma, Riobaldo mantém viva a própria ambiguidade dos sentimentos, desprovido, agora, da pretensão de fazer prevalecer o domínio de um sobre o outro. No contexto das experiências do chefe, isso significa não deixar prevalecer a maldade gratuita. Rosenfield interpreta esta exploração das polaridades da seguinte maneira:

As “artimanhas” surpreendentes do chefe Urutu Branco tem algo de uma luta fantasmática contra o domínio da maldade primordial: encenação de um torneio que opõe o Riobaldo noturno e mortífero (...) ao Riobaldo diurno, aberto aos encantos da vida. (...) Nessa perspectiva, as loucuras de Riobaldo aparecem como exploração autêntica e sincera dos princípios contraditórios da condição humana e como tentativa de subtrair-se às armadilhas que capturam os jagunços numa procura frenética da morte (...) (ROSENFELD, 1993, p. 127-128).

Mesmo após todas as novas posturas, Riobaldo ainda não consegue compreender nem dimensionar a força e o significado desta mudança. Inclusive, reprova o recado que Diadorim mandou para Otacília, pedindo que rezasse por ele. Raivoso, tristonho e duvidoso o chefe segue viagem, mas quer distância do bando, quer seguir sem companhia. E esta solidão lhe permite chegar ao seguinte entendimento:

E procurar encontrar aquele caminho certo, eu quis, forcejei; só que fui demais, ou que cacei errado. Miséria em minha mão. Mas minha alma tem de ser de Deus: se não, como é que ela podia ser minha? (...) Então, não sei se vendi? Digo ao senhor: meu medo é esse. Todos não vendem? Digo ao senhor: o diabo não existe, não há, e a ele eu vendi a alma... Meu medo é este. A quem vendi? Meu medo é este, meu senhor: então, a alma, a gente vende, só, é sem nenhum comprador... (ROSA, 2001, p. 501).

Riobaldo começa fazendo menção ao desejo que o motivou a fazer o pacto: encontrar o caminho certo, no caso, para vencer o mal. Contudo, como ele mesmo admite, ele foi além do que devia, lançou-se em uma desmedida e, por isso, o caminho se enviesou. A dúvida sobre o pacto e sobre a existência do diabo persistem. E novamente admite tanto a inexistência do diabo, quanto a possibilidade de vender a alma a algo que não existe. E ainda admite que mesmo sem existência, a força do diabo se faz viva e presente, deixando ressoar seus intentos de maldade: “E, o que não existe de se ver, tem força completa demais em certas ocasiões. A

ele vazio assim, como é que eu ia dizer: - ‘Te arreda desta minha conversa!’?...’ (ROSA, 2001, p. 506). Mesmo em meio aos assombros do mal, Riobaldo consegue se desarmar e chega até a pensar em pedir, em carta, que Otacília rezasse por ele.

5.2.5. A segunda travessia do Liso do Sussuarão – equivalência de forças

O tom de reflexão continua presente na fala de Riobaldo, porém, nota-se agora uma consideração a respeito da própria vida: “A vida é muito discordada. Tem partes. Tem artes. Tem as neblinas de Siruiz. Tem as caras todas do Cão, e as vertentes do viver” (ROSA, 2001, p. 520). Desarmônica, fracionada, ambígua por sua falta de nitidez, onde o mal se manifesta multifacetado, que transcorre em um constante fluir e transbordar são as caracterizações que Riobaldo confere à vida. Marcas estas que estão impressas também no seu modo de chefiar, conforme se verá na próxima ousadia que o chefe irá propor ao grupo. Após a vivência de novas experimentações advindas do contato com seu Ornelas e as reflexões que se sucederam a estas experiências, o chefe reúne a todos para comunicar o seu projeto de atravessar o Liso do Sussuarão, comando prontamente aprovado por Diadorim. Percorrer o Liso era a possibilidade de chegar estrategicamente até à casa do Hermógenes e sequestrar a sua mulher. Mas como bem se sabe, a primeira tentativa de atravessar o Liso foi fracassada, tamanha a aridez daquela paisagem. Tentar atravessá-lo novamente era, a princípio, uma atitude auto-sabotadora e sem propósito:

Porque, o que eu estava mandando, nem Medeiro Vaz mesmo não teria sido capaz de crer: eu queria tudo, sem nada! Aprofundar naquele *raso* perverso – o chão esturricado, solidão, chão aventêsma⁶⁵ – mas sem preparativos nenhuns (...) Para que eu carecia de tantos embaraços? Pois os próprios antigos não sabiam que um dia virá, quando a gente pode permanecer deitada em rede ou cama, e as enxadas saindo sozinhas para capinar roça, e as foices, para colherem por si, e o carro indo por sua lei buscar colheita, e tudo, o que não é o homem, é sua, dele, obediência? Isso, não pensei – mas meu coração pensava. Eu não era o do certo: eu era o da sina! E nem enviei adiante nenhuma patrulha de farejadores (...) (ROSA, 2001, p. 522).

Riobaldo sente-se potente e confiante, mesmo desprovido de qualquer artefato que pudesse lhe garantir a travessia daquele lugar perverso, árido e fantasmagórico. Faz menção ao mito da Idade de Ouro, reconhecendo a possibilidade de que um cenário favorável lhe garantisse a travessia. Se isto era o correto ou não, não importava, afinal, este projeto abria-se como destino dado. A única estratégia utilizada foi a de repartir o bando em vários grupos, de

⁶⁵ Aventesma: 1. Fantasma; 2. Coisa que assusta, fantasmagórica. (MARTINS, 2008, p. 54).

modo que qualquer novidade favorável ou não pudesse ser logo comunicada ao restante do bando.

Além da significativa descrição do Liso do Sussuarão como fantasmagórico, observam-se também traços de um lugar desprovido de limites que possam determinar onde se começa e termina, uma espécie de não-lugar:

O que era, no cujo interior, o Liso do Sussuarão? – era um feio mundo, por si, exagerado. O chão sem se vestir, que quase sem seus tufos de capim seco em apraz e apraz, e que se ia e ia, até não-onde a vista não se achava e se perdia. Com tudo, que tinha de tudo. Os trechos de plano calçado rijo: casco que fere faíscas – cavalo repisa em pedra azul. Depois, o frouxo, palmo de areia de cinza em-sobre pedras. E até barrancos e morretes. A gente estava encostada no sol” (ROSA, 2001, p. 524).

Paralelamente à indefinição dos limites, este mesmo cenário também se revela completamente hostil, árido, infernal, com péssimas condições de passagem. Embora o cenário seja o mesmo da primeira travessia, a princípio desfavorável, nesta segunda travessia tudo parecia contribuir para o avanço. A travessia passa sem sofrimento e sem erros de rota. Em um cenário desértico, tal o calor e a aridez, o bando tem sorte de receber um frescor das nuvens que se formam. Surpreendentemente encontram uma paragem com plantas que lhes saciaram a sede. E até mesmo o córrego quase morto tem condições de saciar os cavalos. Além disso, conseguem caçar veados para servir de alimento. A diferença entre a primeira e a segunda travessia é justificada por Viegas através do seguinte argumento:

A redução conceitual do *Liso* é um grande momento de um processo que se verifica repetidamente no *Grande Sertão: Veredas*. Enquanto expressão do indizível, o romance está crivado de exemplos de realidades que se anunciam pela sua inessencialidade; melhor dizendo, por nossa incapacidade de apreendê-las e pelo poder que tem o discurso poético de a elas referir-se como algo que se afirma pela não-existência. A figura do diabo está na base desses seres-de-razão disseminados ao longo do relato de Riobaldo, visto que o demo é, precisamente, o “que-não-há”, o que “não precisa existir para haver”. No sertão, diz G. Rosa, o homem pode encontrar-se ou perder-se. Ele não se perde, porém, nas extensões horizontais, mas nos vazios de sentido que se multiplicam a cada momento que ele pretenda traduzir conceitualmente sua relação com o mundo. (...) alusões a uma ontologia às avessas, ontologia que elege o nada em lugar do ser e que faz desse nada o grande obstáculo entre o homem e o real. As coisas não estão, no mundo, à nossa disposição. E somente se apresentam quando nosso olhar as devolve a si próprias. Para que o homem perceba o mundo como sua alteridade, é preciso que sinta a distância infinita que existe entre ele próprio e o mundo. No horizonte dessa distância, a realidade ganha espaço para existir. É assim que, no segundo momento da travessia do Liso, assistimos a uma devolução da natureza a si mesmo. O homem já pode vê-la tal como é sem correr o risco de entregar-se à cega fatalidade de suas forças (...). De *raso, oco*, o *Liso* se torna *os cheios*. (VIEGAS, 1985, p. 39-40).

Entendemos que o Liso se mostra, de início, fortemente marcado por uma negatividade, uma retração, uma espécie de “silêncio” geográfico. Afinal, pudemos observar na descrição inicial do cenário seu caráter de não-lugar e seu aspecto fantasmagórico (indefinido). Contudo, na nossa interpretação não entendemos que seja o distanciamento, próprio à condição do herói trágico, que garanta a doação de sentido e que confira uma realidade e concretude ao Liso. Entendemos que aquele cenário infernal da primeira travessia perde sua força de manifestação, à medida que se declina perante aquele chefe que assume sua dimensão maligna e, inclusive, a experimenta de forma desmedida. Ou ainda, aquele bando agora está liderado por um chefe que experimentou além dos seus limites a força do mal, de modo que um cenário infernal como aquele já não representa mais um obstáculo impossível de ser transposto. Riobaldo se encontra, então, munido de uma força em estado de equivalência ao daquele cenário e, por isso, tudo começa a se descortinar favoravelmente. Araujo comenta também que agora nesta segunda travessia não se pode observar as tentações pelas quais o bando passara na primeira. Tais tentações emergiram, segunda a autora, no prelúdio da segunda travessia:

(...) no relato dessa travessia, não encontramos a descrição de tentações. Estas são contadas por Riobaldo entre a descrição de seu “rebatismo” como Urutu Branco e a travessia do Liso. Este, na verdade, não é mais um deserto – “se achava água” (p. 385). No caso de Riobaldo, as tentações – no fundo, o deserto verdadeiro – antecedem a entrada no Liso, e, como nos Evangelhos, são três: na fazenda de seo Ornelas, na conversa com nhô Constâncio Alves, no encontro com o homem da égua (ARAUJO, 1996, p. 175).

Se assim considerarmos temos que, vencidas as tentações, Riobaldo está munido de uma força necessária para garantir a travessia. Agora ele dispõe não só da força equivalente às condições do cenário, mas também da experiência e do discernimento no uso desta força.

Riobaldo observa ainda a diferença entre o comando de Zé Bebelo e o seu: ele é intuitivo, segue seu próprio palpite e o fluxo dos acontecimentos, já Zé Bebelo é projetista e calculista. Um acontecimento marcante durante a travessia do Liso é a revolta de um jagunço já conhecido por sua impaciência, o Treciziano. A primeira reação de Riobaldo diante do movimento provocado pela revolta deste jagunço é a do domínio dos próprios impulsos, assegurando-se de que o diabo não iria desestabilizá-lo nem mesmo manipulá-lo. Ou poderíamos dizer ainda que agora ele lança mão do limite e da medida que conquistara através do contato com seo Ornelas, afinal, ele atua com ponderação e comedimento. De repente, o jagunço se direciona agressivamente para Riobaldo, atacando-o. Ele o acerta, mas não o fere, pois o atingiu em um lugar na cintura que estava protegido. O contra-ataque do chefe, contudo, é certo. Vemos, então, que Riobaldo não atendeu ao desejo de matá-lo

impulsivamente, contudo, quando se vê atacado não hesita em se defender. A chefia de Riobaldo torna-se, assim, cada vez mais estimada e prezada.

Ao sair do Liso, Riobaldo chega a seguinte conclusão: “Apeei na terra cristã” (ROSA, 2001, p. 530). Tal consideração leva ao entendimento de que o cenário do Liso do Sussuarão tem equivalência com a dimensão maligna da existência, já que é comparada ao inferno e é contraposta à terra cristã. Em direção à casa do Hermógenes, o bando projeta pegar todos desprevenidos, de surpresa. Os homens que estavam de guarda na casa da fazenda eram desprovidos de condição de guerrear com o bando de Riobaldo, que chegou sedento por combate: “O mal regeu. Deus que de mim tire, Deus que me negocie... À vez” (ROSA, 2001, p. 531). No combate Riobaldo continua lançando mão da força representada pelo mal, pois é a única que o habilita para um combate ofensivo contra o inimigo. Riobaldo e o bando não encontram muita resistência e vencem o combate. Logo em seguida ateam fogo, formando um grande incêndio e raptando a mulher do Hermógenes que assim é descrita por Riobaldo:

Aquela mulher sabia dureza; riscava. Ela discordava de todo destino. (...) Aceitou meu olhar, seca, seca, com resignação em quieto ódio; pudesse, até com as unhas dos pés me matava. (...) Ser chefe, às vezes é isso: que se tem de carregar cobras na sacola, sem concessão de se matar... (ROSA, 2001, p. 532).

Dureza, aridez, ódio e maldade são as descrições que Riobaldo confere à mulher do Hermógenes nesta primeira aproximação. Características estas muito semelhantes, inclusive, ao de seu próprio marido. E ele admite que é necessário carregá-la (e também tudo isso que ela representa) junto de si como artifício para combater o inimigo. Mais uma vez Riobaldo acredita ser necessário agregar esta força equivalente ao do inimigo.

O bando segue em retirada e Riobaldo chefia com entusiasmo. Ele se vê também saudoso de situações e pessoas queridas de sua vida e segue no “sirgo fio dessas recordações”, tomado por um sentimento de bondade. O encontro com um velho paupérrimo que lhe conta sobre um tesouro escondido há algumas léguas dali lhe desperta a curiosidade. Afinal, sendo tão pobre, por que era que o velho não ia lá tomar o tesouro? Mas um ensinamento do velho o surpreende quando Riobaldo, desconversando sobre essa estória do tesouro, pergunta se o sertão é bom: “– ‘Sertão não é malino nem caridoso, mano oh mano! – ... ele tira ou dá, ou agrada ou amarga, ao senhor, conforme o senhor mesmo’” (ROSA, 2001, p. 537). Entende-se, assim, que o sertão, em si mesmo, não é bom nem mal. Mas ele se dá nesta relação com o ser humano que é onde nasce a possibilidade do bem e do mal. Por fim, o bando prossegue viagem e Riobaldo ordena que a prática agora devia ser de comedimento, defesa e

concentração, repudiando, inclusive, o trato com as mulheres, por não considerar oportuno este tipo de desfrute.

5.3. Sétima sequência: a batalha no Tamanduá-Tão

5.3.1. Ambiguidade e errância – prelúdio ao grande combate final

Seguindo o curso dos acontecimentos vemos o bando prosseguir em direção ao combate contra o Hermógenes e Riobaldo se mantém confiante no seu comando: “Tomei mais certeza da minha chefia. Quer ver que eu tinha deixado de parte todas as minhas dúvidas de viver, e que apreciava o só-estar do corpo (...) (ROSA, 2001, p. 548). Enquanto o chefe estava cada vez mais cômico e destinado ao propósito daquela guerra Diadorim, diferentemente, vai questionando o sentido e o rumo da mesma. A falta de linearidade no caminho de Riobaldo e até mesmo as oscilações nos traços de sua personalidade deixam Diadorim inseguro e desconfiado. Para Rosenfield esta errância justifica-se enquanto experiência da dimensão obscura da alma de Riobaldo:

A *errância* de Riobaldo assemelha-se, ao contrário, ao *topos* da descida ao inferno, à exploração das regiões mais obscuras da alma que se confundem com o “terreno do corpo”. Diadorim, o amigo que vive só um sentimento de cada vez, reprova as ambiguidades da busca riobaldiana e vê com maus olhos essa exploração sinuosa (ROSENFELD, 2008, p. 117).

Observamos, contudo, que a chefia de Riobaldo, por ser ambígua e sinuosa, traz a marca não só da exploração da dimensão obscura da alma, mas também a possibilidade de um constante refazer-se no caminho: pois pode ir do obscuro à luminosidade; do bem ao mal; da dúvida à certeza; do medo à coragem. Esta disposição de estar em constante transitar errante, contudo, não tem a aprovação de Diadorim. O amigo chega, inclusive, a perguntar a Riobaldo se ele queria mesmo a guerra, como se desejasse mais objetividade e clareza para chegar até o inimigo. O chefe responde da seguinte maneira: “– ‘Uai, Diadorim, pois você mesmo não é que é o dono da empreita?!’ – e, mais, meio debiquei com estas: - ‘Que eu, vencendo vou, é menos feito Guy-de-Borgonha...’” (ROSA, 2001, p. 549). Rosenfield interpreta a menção ao Guy de Borgonha da seguinte maneira:

O que significa a menção do herói da epopeia de Carlos Magnus nesse contexto? Sua significação tem duas vertentes: de um lado, ela assinala que a guerra de Diadorim e de Urutu Branco nada tem a ver com a Guerra Santa que se tramava em nome de Deus contra os infiéis. Do outro, ela diz nas entre linhas, e sem que

o locutor perceba conscientemente esse sentido, que essa guerra não se encerrará como os combates do valente Guy, com uma vitória e uma derrota unívocas, nem com a conquista da única bem-amada (ROSENFELD, 2008, p. 117-118).

A menção ao cavaleiro virtuoso da epopeia de Carlos Magno estaria, assim, assinalando que o final desta guerra não teria uma vitória unívoca: a vitória do bem sobre o mal, ou seja, a morte do inimigo e traidor Hermógenes, assim como planejado. Será que Riobaldo teria pressentido que a morte do inimigo poderia não se efetivar, ou ainda, de que a morte do inimigo lhe custaria mais caro do que imaginava? Ao que parece, Riobaldo, mesmo através de uma fala irônica, já havia intuído o resultado do combate no Tamanduá-Tão. A resposta de Diadorim, contudo, surpreende, pois ele diz que já não sabia mais se queria mesmo aquela guerra. O propósito de acabar com o inimigo e traidor havia sido até então uma certeza inabalável, mas agora ele já havia perdido o sentido do combate. Riobaldo lhe pede mais explicações e Diadorim responde da seguinte maneira: “– ‘Por vingar a morte de Joca Ramiro, vou, e vou e faço, consoante devo. Só, e Deus que me passe por esta, que indo vou não com meu coração que bate agora presente, mas com o coração de tempo passado...’” (ROSA, 2001, p. 549). Diadorim sente que o dever de vingar a morte de seu pai é muito mais uma obediência a um desejo antigo, pois tal desejo já não reverbera mais dentro dele.

No período de três dias de chuvas o bando se protege na Fazenda Carimã, onde são acolhidos pelo dono, uma figura avarenta chamada Zabudo. Estiada a chuva, o bando segue viagem e notamos Riobaldo muito seguro com o seu plano de acabar com o inimigo:

Acabar com o Hermógenes! Assim eu figurava o Hermógenes: feito um boi que bate. (...) eu carecendo de derrubar a dobradura dele, para remedir minha grandeza façanha! E perigo não vi, como não estava cismando incerteza. Tempo do verde! (...) que, o Hermógenes e eu, sem dilato, a gente ia se enfrentar, em algum trecho (...). Estrada-real, estrada do mal (ROSA, 2001, p. 556-557).

Observa-se, então, que a dúvida e o medo que haviam se instalado em Riobaldo logo após o contato com seo Ornelas dão lugar novamente à coragem, valentia e confiança no propósito de vencer o inimigo. “Tempo do verde” abre-se, então, como tempo fecundo, propício para o desfecho vitorioso, mas onde o mal irá, certamente, reger sua força.

No desenrolar da estória logo se tem notícia de que o bando do Hermógenes se aproxima dali. O bando de Riobaldo, por sua vez, ainda consegue arrecadar munição e o chefe se sente em plenas condições para o combate. Estima, ainda, seus jagunços, como se fossem seus irmãos ou filhos. Sente-se responsável por todos: “Como se fosse pela influência do “sistemático” e “moderativo” Ornelas, as andanças de Urutu Branco aparecem agora como planejadas e astuciosamente preparadas, como faria um pai que teme pelo bem dos seus

filhos” (ROSENFELD, 2008, p. 119). Temos que concordar que Riobaldo, neste momento, encontra-se muito compenetrado e ponderado. E sem dúvida ele lança mão de planejamento e moderação naquela hora prestes a desencadear o grande combate. Mas não podemos circunscrever sua campanha, a partir de agora, com o traço da racionalidade e do planejamento. Estas são estratégias que ele usufrui, mas sem abrir mão de seu modo instintivo e errante de chefiar. Com entusiasmo e muita força, Riobaldo anuncia a guerra e ganha aprovação imediata do bando. Ao chegar aos campos do Tamanduá-tão a grande batalha tem início.

Observamos, então, que o caminho de Riobaldo até chegar ao combate propriamente revela-se um caminho errante. Sua chefia começa marcada pela desmedida conquistada no pacto com o diabo, experimentando os excessos de sua dimensão maligna. No encontro com seo Ornelas ganha limite e contornos necessários para manter sua coragem, ousadia e força, mas sem precisar de impor seus excessos gratuitamente. A falta de linearidade deste caminho coloca sua empreitada sob a suspeita de Diadorim. Ambiguidade e errância, características próprias a arte de chefiar de Riobaldo, dão o tom do prelúdio do grande combate final.

5.3.2. Duelo final: o resplandecer da unidade

Seguindo o curso dos acontecimentos vemos o bando chegar ao cenário do Tamanduá-Tão por uma elevação que permite traçar e mapear seus contornos. De cima observa-se o traçado de uma cruz e, assim, vemos Riobaldo novamente lançado em um cenário marcado por uma encruzilhada:

A bem, como é que vou dar, letral, os lados do lugar, definir para o senhor? Só se a uso de papel, com grande debuxo. O senhor forme uma cruz, traceje. Que tenha os quatro braços, e a ponta de cada braço: cada uma é uma... Pois, na de cima, era donde a gente vinha, e a cava. A da banda da mão-direita nossa, isto é, do poente, era a Mata-Grande do Tamanduá-tão. Rumo a rumo, a da banda da mão-esquerda, a Mata-Pequena do Tamanduá-tão. A de baixo, o fim do varjaz – que era, em bruto, de repente, a parede da Serra do Tamanduá-tão, feia, com barranco escalavrados. (...) Mas, agora, o senhor assinale, aqui por entremeio, de onde é a Serra do Tamanduá-tão e a Mata-Grande do Tamanduá-tão, mais ou menos, os troços velhos da casa-de-fazenda, que tanto se desmantelou toda (...) (ROSA, 2001, p. 563).

O lugar em formato de cruz, revela-se, então, ponto de encontro, reunião e convergência dos dois bandos em guerra. Importante notar que do lado direito e do alto (inclusive de onde vinha o bando de Riobaldo) a paisagem é bonita, do lado esquerdo e de baixo, a paisagem é descrita como feia. A descrição deste cenário apresenta uma realidade

dualista: do lado direito e no alto estão o bem e o bonito. Do lado esquerdo e embaixo estão o mal e o feio. Será justamente neste local, nesta encruzilhada, que o tão ansiado combate se realizará. Para Araujo, assim como a encruzilhada do pacto, a batalha no Tamanduá será oportunidade para “(...) um encontro de Riobaldo com o inimigo –, não com o demo, com o mal, pois este não existe, mas com a traição do homem humano – com os Judas” (1996 p. 87). Ora, poderíamos perguntar: é possível encontrar a traição e não ser atingido pela força do mal que move os próprios atos de traição? A complexidade do desenho em formato de cruz descrito por Riobaldo é interpretado por Utéza como a tradução de um emblema representativo da totalidade do universo, uma geometria sagrada:

Cada uma? Cada ponta; é uma? Uma cruz. A cada extremidade de cada braço da primeira grande cruz deve-se, pois, traçar uma nova cruz. Desta forma, o narratário terá desenhado um emblema que significa a totalidade do universo, pelo número quatro presente uma primeira vez na cruz central e multiplicado por ele próprio nas extremidades dos quatro braços. Além disso, sendo também cada cruz, pelo ponto central, símbolo do Uno, a totalidade do quatro remete em cada uma das suas representações para o signo da Unidade que repercute nas quatro direções cardeais. O resultado é uma imagem do universo em rotação sobre o eixo materializável no centro da grande cruz primordial. Se por a caso a ideia de rotação não surgir do grafismo, o narrador chama a atenção para a paisagem do pé de serra, curiosamente esculpida (UTÉZA, 1994, p. 242).

Voltando ao curso dos acontecimentos vemos o chefe Riobaldo se sentir imponente e por cima da situação: “Eu disse ao senhor: eu não sabia do inimigo, nem o inimigo de mim, e nós vínhamos para se-encontrar. Então? Ah, mas eu parei alto – estive muito mais alto, mesmo; e foi assim a sol” (ROSA, 2001, p. 564). Do cume onde se encontravam, local para onde se direcionaram para buscar armas que Medeiro Vaz deixou escondidas, eles avistam o bando inimigo. Nesta posição privilegiada estrategicamente Riobaldo dá as ordens. O chefe mantém-se em estado de vigília e concentração: abstém-se da comida e do fumo. Além disso constata que a guerra é regida pela condição animalesca do homem: “Vi: o que guerreia é o bicho, não é o homem” (ROSA, 2001, p. 567). Do alto, Riobaldo mapeava e observava a movimentação do bando inimigo. No momento oportuno ele ordena um dos jagunços para começar o ataque e freia, inconscientemente, Diadorim, para mantê-lo em sua proximidade. Nessa hora, ele vê o momento certo para adentrar o combate. Riobaldo vai notando, assim, que sua estratégia está dando certo e que o combate já está ganho. Mantendo-se concentrado e vigilante, sua chefia movimenta-se em direção ascendente.

Após esse combate bem sucedido o bando segue à procura do Hermógenes. Logo em seguida chega notícias da localização do bando inimigo. Contudo, uma notícia inesperada desestabiliza e desconcentra o chefe. Um vaqueiro traz a notícia de que havia encontrado

próximo dali um homem chamado Abrão junto a uma moça, vindo naquela direção com dois burros cargueiros. Imediatamente o chefe suspeita de que seja Otacília, ainda mais depois de Diadorim ter lhe confessado que havia mandado um recado para que ela rezasse por ele. Ele fica apavorado com a ideia de uma moça frágil como Otacília chegar no meio daquela guerra e se vê em meio a um dilema cruel: preocupa-se com a vulnerabilidade de Otacília, mas vê a necessidade de estar no comando em uma guerra prestes a explodir. Em meio a incerteza e indecisão, o chefe decide por encontrar Otacília e é acompanhado por dois jagunços. No outro dia, porém, Riobaldo se sente mal e ordena aos dois jagunços a prosseguir viagem e, ele como chefe, irá retornar, pois sente o dever de estar junto dos seus naquela hora decisiva. Araujo nos traz uma importante e significativa observação a respeito deste episódio:

A idéia de Riobaldo tinha sido a de trazer a mulher do Hermógenes, como estratégia para atraí-lo e vencê-lo. Preocupado com o bem-estar da mulher, o Hermógenes não poderia deixar de vir ao encontro do bando. Entretanto, quem acaba se preocupando com o bem-estar da noiva, a Otacília, é o próprio Riobaldo. Acaba enredando-se numa situação semelhante ao estratégia destinado ao Hermógenes (ARAUJO, 1996, p. 256).

É bem curioso notar que a armadilha que Riobaldo trama para Hermógenes acaba se tornando um estratégia no qual ele mesmo se verá enredado. Ao mesmo tempo, de certa forma este episódio revela o ponto onde Riobaldo é mais vulnerável e suscetível, diferentemente dos outros chefes que negavam a força do elemento feminino e a entrega aos prazeres mundanos.

Desfazendo-se da falta de ânimo decorrente deste episódio, ele retoma a alegria e confia na boa guarda que estaria assegurada a Otacília. Chegando ao Paredão observa que está tudo sob controle. Firme no seu propósito, o chefe mantinha-se confiante em sua vitória e que o Hermógenes não sairia dali sem vida. A chegada da chuva faz com que o bando retorne para próximo da vila para se refugiar na casa da Fazenda. O chefe, inclusive, decide ter sua primeira noite de descanso, tamanho era o seu cansaço. Na manhã seguinte o bando retoma as trincheiras de antes, se posicionando estrategicamente. Tranquilo e pacífico o dia transcorre e Riobaldo decide descer para lavar o corpo no rio, lugar próximo de onde podia avistar o bando. Assim como a noite foi de descanso profundo, sua imersão no rio lhe traz bem-estar, alívio e sossego. O chefe estava seguro e julgava-se no controle da situação.

Inesperadamente, em meio a suposta calma e o deleite, uma surpresa: tiros são disparados e o bando sofre o ataque do bando inimigo. Estarrecido com a imprevisibilidade daquele combate Riobaldo se arrepende por ter se permitido o deleite e ter se colocado nesta posição desprevenida. Mas o chefe se recompõe e segue destemido para o combate. O sobrado torna-se, de início, refúgio para a mulher do Hermógenes, o menino Guirigó e o cego

Borromeu. Diadorim, contudo, ordena a Riobaldo que também ocupe o sobrado junto com os outros jagunços, pois o posicionamento na elevação era estratégico para o posto de chefe. Ele resiste, a princípio, mas depois concorda: “Aquele sobrado era a torre. Assumido superior nas alturas dele, é que era para um chefe comandar – reger o todo cantão de guerra! – “Eu vou...”; fui” (ROSA, 2001, p. 599). Obcecado com a ideia de superioridade própria a um chefe, Riobaldo não consegue dimensionar o significado real daquele posicionamento. Será que a altura e o próprio local lhe garantiriam uma visão amplificada e favorável para o estabelecimento de estratégias?

Desde a chegada no alto da casa da fazenda Riobaldo começará a fazer um movimento descendente. Ele é acometido por um mal-estar, uma dor de cabeça muito forte e sente suas mãos e pernas tremerem. Paralelamente a isso, o combate também começa a mudar de figura: o bando inimigo havia rodeado o local e ocupado a retaguarda. Riobaldo teme que o seu bando seja vencido e dá novas ordens. Inesperadamente chegam novos homens do bando de Riobaldo e os enfrenta pelas costas, surpreendendo-os. A confiança e o destemor do chefe retornam, pois disso dependia o seu comando. O mal-estar, contudo, também retorna: sente dificuldade em se comunicar e sente estremecer o rosto todo. Mas não se sente intimidado e continua na pontaria. De repente um novo rearranjo se faz entre os bandos em combate:

Conheci o que estava para ser: que os dele e os meus tinham cruzado grande e dôido desafio, conforme para cumprir se arrumavam, uns e outros, nas duas pontas da rua, debaixo de forma; e a frio desembainhavam. O que vendo, vi Diadorim – movimentos dele. Querer mil gritar, e não pude, desmim de mim mesmo, me tonteava, numas ânsias. E tinha o inferno daquela rua, para encurrular comprido... Tiraram minha voz (ROSA, 2001, p. 609-610).

Tal rearranjo dispôs um bando de frente para o outro, aceitando o grande desafio de uma luta corpo a corpo, onde os dois bandos se cruzam. Lá em cima da torre da casa, em estado de quase desfalecimento, Riobaldo ainda tenta atirar. Mas o movimento brusco da arma lesiona seu braço até perder por completo suas forças, entrando em um estado de convulsão. Antes de desfalecer por completo ele avista o duelo final que se dá entre Diadorim e Hermógenes:

A faca a faca, eles se cortaram até os suspensórios... *O diabo na rua, no meio do redemunho...* Assim, ah, mirei e vi – o claro claramente: aí Diadorim cravar e sangrar o Hermógenes... Ah, cravou – no vão – e ressurtiu o alto esguicho de sangue: porfio para bem matar! (...) Como lá embaixo era fel de morte, sem perdão nenhum. Que enguli vivo. Gemidos de todo ódio. Os urros... Como, de repente, não vi mais Diadorim! No céu, um pano de nuvens... Diadorim! Naquilo, eu então pude, no corte da dôr: me mexi, mordi minha mão, de redoer, com ira de tudo... Subi os abismos... (...) Eu estou depois das tempestades (ROSA, 2001, p. 611).

No duelo a faca Riobaldo só avista o ataque de Diadorim a Hermógenes e depois a poeira que os invisibiliza. Em meio a dor e o ódio, o chefe desfalece. O menino, o cego e alguns jagunços o reanimam, ao acordar ele se recusa a aceitar a morte de Diadorim. Logo é informado de que Hermógenes também havia morrido.

A interpretação do duelo final feita por Araujo dá destaque à eliminação do Hermógenes, enquanto expressão do mal: “Assim, na encruzilhada, no centro da Cruz, Riobaldo torna a encontrar o inimigo, pela terceira vez, no meio da rua. (...) Desta vez, a aparência do mal, que escondia a epifania de Deus nos dois encontros anteriores, é completamente eliminada, com a morte do Hermógenes (...)” (ARAUJO, 1996, p. 88). Contudo, é importante observar que o cenário onde ocorre a grande batalha final, localizado no centro de uma cruz, faz convergir duas forças opostas. Não se trata somente da aparência do mal, mas de uma força representativa da dimensão maligna da existência humana bem encenada na figura e nas atitudes do Hermógenes. Diadorim, por sua vez, neste exato momento do duelo encena a força representativa de uma dimensão oposta, em luta contra o mal.

Importante referenciar a interpretação de Galvão, que defende a presença de um padrão que se repete ao longo da obra de Rosa, onde se pode observar a imagem de uma coisa dentro da outra⁶⁶. Dentro desta lógica ela também defende que Deus revela-se enquanto realidade que abriga dentro de si o mal:

Tudo se passa como se o cosmos fosse Deus, princípio positivo, mas admitindo a existência de um princípio negativo que leva o nome de Diabo. (...) O Diabo implica na certeza dessas pequenas paradas que se ganha ou se tenta ganhar, dentro da incerteza geral que é o fluir, onde tudo se transforma, onde uma coisa sai da outra, e desta outra vai sair outra, e assim sucessivamente. Tentar parar esse fluir através de uma certeza é a tarefa do Diabo (GALVÃO, 1972, p. 129-130).

Para Galvão, então, Deus se revela no fluir dos acontecimentos, dinâmica onde a vida se mostra incerta, pois sempre em constante movimento. O diabo, por sua vez, seria a tentativa de aprisionar esse fluxo, de garantir certezas e fundamentos que a realidade se mostra incapaz de assegurar. Para a autora tal padrão (a imagem de uma coisa dentro da outra) também se repete neste duelo final:

⁶⁶ Vejamos como Galvão explica a presença deste padrão: “As imagens da coisa dentro da outra funcionam como um padrão que se repete analogicamente em todos os níveis da natureza, que nossa experiência e tradição cultural estão habituadas a separar: nos homens, nos animais, nos elementos naturais, nos seres inanimados. Logicamente, o padrão reiterado em todos os níveis da natureza revela a analogia imanente a todos eles e se traduz em panteísmo. Literariamente, o padrão é um operador que veicula, mostrando e sugerindo “sensivelmente”, essa analogia e esse panteísmo” (GALVÃO, 1972, p. 128).

O diabo na rua no meio do redemoinho (...) é a imagem-mor que fixa essa concepção, por um lado, e por outro todas as imagens da coisa dentro da outra. (...) Essa é a primeira descrição que aparece no texto da visão do redemoinho, seguida pela devida explicação do fenômeno de que se trata, ou seja, um dos receptáculos do Diabo: “O demônio se vertia ali, dentro viajava”. Essa é a imagem que ocorre ao narrador quando, no final, relata o duelo entre Diadorim e Hermógenes, em que Diadorim mata Hermógenes e é morto (...)” (GALVÃO, 1972, p. 129).

Desta forma, entende-se que para Galvão, Deus, entendido como totalidade do real, abriga dentro de si também o mal. O que nos permite inferir que ela defende a concepção de um mal cosmológico.

Voltando ao curso dos acontecimentos pudemos observar, então, que Diadorim e Hermógenes, enquanto representações de duas forças opostas, eliminam-se mutuamente. Desta forma, neste ponto de convergência, nesta encruzilhada, não se pôde contar com a tão esperada vitória do bem sobre o mal. No ponto de convergência desta grande encruzilhada do Tamanduá Tão, onde dois bandos se cruzam e onde ocorre o grande duelo final, vemos, então, uma grande concentração e reunião de forças, ou seja, o resplandecer da própria unidade essencial entre o bem e o mal. Esta unidade não se pode dissolver porque cada força encontra o seu poder de manifestação no seu oposto. Desta forma, a eterna luta entre o bem e o mal não leva à vitória sobre o bem, pois o ser humano não pode se desvencilhar do mal. A extinção do mal significaria a eliminação do seu oposto. A existência humana é, por sua vez, o lugar privilegiado onde esta unidade essencial se faz sentir. Contudo, esta unidade essencial e originária se desdobra na efetividade da vida humana como ambiguidade, onde ora uma, ora outra força repercute de maneira mais expressiva. Lançado a esta oscilação o ser humano é levado a crer que um dia possa se ver livre do mal.

No desfecho da obra a última fala de Riobaldo ao interlocutor encerra a seguinte conclusão: “Amável o senhor me ouviu, minha idéia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não? O senhor é um homem soberano, circunspecto. Amigos somos. Nonada. O diabo não há. É o que eu digo, se for.... Existe é homem humano. Travessia” (ROSA, 2001, p. 624). Então, entendemos que, por um lado, Riobaldo conclui que o diabo enquanto entidade não existe, por outro lado, pressupõe-se que o mal encontra sua força de manifestação na existência humana através desta negatividade. Além disso, a afirmação de que o que existe é “homem humano”, em resposta à pergunta sobre a existência do diabo, nos leva a entender que a origem do mal é antropológica. Rosenfield problematiza esta conclusão destacando a argumentação filosófica de Riobaldo implícita no tratamento da questão do mal:

Categoria aparentemente teológica, reduzida no mundo moderno a expressões insignificantes ou até mesmo folclóricas (no nosso romance, os demônios

domesticados do imaginário popular), o mal volta a tornar-se, na interrogação riobaldiana da matéria vertente, uma noção indispensável para pensar o ser e a condição humana, ao mesmo tempo que força sua entrada no universo dos conceitos plenamente filosóficos. Se o narrador encerra seu relato com a “confirmação” aparentemente conciliadora do senhor de “que o Diabo não existe”, ele mantém numa astuciosa elipse o que diz o texto como um todo – isto é, aquilo sobre o que o mal insiste ao fazer-se presente na negatividade inerente à criação. “Existe é o homem humano” é a fórmula na qual o texto comprime a dupla face – positiva e negativa – da condição humana (ROSENFELD, 1993, p. 23-24).

Desta forma, entende-se que a última fala de Riobaldo assinala que o mal, na sua negatividade, manifesta-se no ser humano. Ou ainda, o mal é expressão da negatividade própria do humano, assim como coloca Rosenfield. Mas, existir é, então, estar atrelado a ambas as forças: o bem e o mal.

5.4. Conclusão do capítulo

Nas duas últimas seqüências de *Grande sertão: veredas* pudemos observar algumas distinções entre Deus e o diabo, mas principalmente algumas definições sobre o mal. O providencial encontro com seo Ornelas cunhou limite e medida à dimensão maligna da existência de Riobaldo, ou seja, cerceou uma expressão desmedida desta força para desfazer-se dos ímpetos que levaram à maldade gratuita e à perversidade. Tal encontro provocou uma grande mudança no destino (um dos significados da palavra sestronho que Riobaldo usou para caracterizar seo Ornelas) de Riobaldo, pois a tentativa de encontrar o caminho certo permitiu ao personagem ficar livre das implicações da desmedida.

Na estória do Dr. Hilário, por sua vez, Riobaldo aprende que nenhum ser humano é inteiramente bom ou mau, pois guarda em si mesmo uma ambiguidade que relativiza a rigidez das fronteiras que separam o bem e o mal. Contudo, ele também constata que a guerra é regida pela condição animalesca do homem, sendo necessário, assim, lançar mão da força que o mal é capaz de empreender. Por fim, o velho que menciona o tesouro ensina que o bem e o mal nascem na relação do homem com o mundo, pois não existem por si mesmos.

A segunda travessia do Liso do Sussuarão traz a marca inicial de uma negatividade, de uma retração e de uma nebulosidade, tal a indefinição de seus contornos. Concepção esta que está fortemente representada na própria indefinição do diabo e na constante dúvida sobre a sua existência. Além disso, a diferença que se estabelece entre a primeira e a segunda travessia é a da conquista da força equivalente ao do próprio cenário e também a capacidade

de enxergar naquela completa aridez a possibilidade da vida. Conquista esta que possibilitou a Riobaldo estar em par de igualdade e munido de condições essenciais para desbravá-lo. A necessidade de levar consigo a mulher do Hermógenes é entendida como a própria necessidade de admitir o mal como uma estratégia para acabar com o mal representado na figura do inimigo. Fato que ressoa o próprio motivo que levou Riobaldo ao pacto: agregar a força necessária para vencer o mal.

Após o pacto na encruzilhada, a segunda menção ao formato de cruz é feita quando Riobaldo é batizado por Zé Bebelo de chefe Urutú Branco, nome de uma cobra muito venenosa que tem em sua cabeça a figura da cruz. O nome desta cobra venenosa faz referência, assim, à valentia e principalmente ao temor que ele vinha despertando naqueles que o rodeavam. O cruzamento dos bandos naquele local e o duelo final entre Diadorim e Hermógenes reafirmam o grande movimento de forças opostas convergindo para o centro da encruzilhada. A cruz impressa na encruzilhada do pacto, no seu nome de batismo, no local da grande batalha final e na disposição final do bando é expressão de um poderoso ponto de convergência, permitindo resplandecer a unidade originária entre os opostos.

Observamos que a mútua eliminação das forças ali representadas (morte mútua de Diadorim e Hermógenes) e a imagem da cruz nos permitem identificar a instauração de uma unidade essencial e originária, já que as forças opostas ali convergidas não podem ser dissociadas, nem sequer serem lançadas a um conflito onde uma ou outra possa ser eliminada. Ao final do conflito (duelo final) não há a eliminação de uma das forças ali representadas, mas uma auto eliminação que pressupõe uma unidade originária da qual estas forças são devedoras. Afinal, tentar eliminar uma das forças significa eliminar, concomitantemente, o seu oposto.

Quanto à distinção entre Deus e o diabo, vemos que à Deus e à Virgem Maria estão concedidos os caracteres relativos àquilo que é aprazível, pois são referenciados pela doçura e pela agradável fragrância que deixa rastros pela eternidade. São imagens e sensações aos quais Riobaldo recorre ao tentar vencer as tentações do diabo e de praticar o mal gratuitamente. Estratégia que parece refugiar-lo no templo sagrado (o próprio coração como ele diz) que ele guarda dentro de si e a ele recorre sempre que precisa se resguardar e se proteger do mal. Através das várias conjecturas sobre a venda da sua alma ao diabo, ele é levado a crer que ela é um bem divino, jamais podendo ser vendida ao diabo. Mas ele continua a sentir a reverberação do mal, até mesmo porque sente os intentos de maldade ainda vivos dentro dele.

6. CAPÍTULO 5 – A POSITIVIDADE DO MAL: RETOMANDO GUIMARÃES ROSA E SCHELLING

6.1. Introdução

Nos capítulos dois, três e quatro o problema do bem e do mal em *Grande sertão: veredas* foi interpretado em diálogo com os principais estudiosos do escritor Guimarães Rosa. Abordamos esta questão seguindo a divisão da obra em sete sequências proposta por Rosenfield. Neste último capítulo nos dedicaremos a retomar mais analiticamente as questões trabalhadas nestes capítulos. Contudo, na análise deste capítulo não seguiremos a referida divisão, pois para estabelecer um diálogo com as considerações de Schelling achamos necessário fazer uma nova divisão. Esta nova divisão segue a linearidade do romance que também é seguida na divisão realizada por Rosenfield. Contudo, a diferença é que elaboramos algumas categorias com que pudéssemos reunir aspectos semelhantes. Dentre estas categorias estão: o problema do bem e do mal através das histórias que estão ao início do romance, as primeiras considerações sobre a relação entre Deus e o diabo, a experiência da ambiguidade, o pacto riobaldiano, a chefia de Riobaldo e o duelo final no Tamanduá-Tão.

Conforme dito, na retomada destas questões traremos para o diálogo algumas considerações elaboradas por Schelling (que já foram tratadas no primeiro capítulo), tentando encontrar afinidades e particularidades na obra de Rosa em relação a este filósofo. Também traremos para o diálogo algumas outras considerações feitas no primeiro capítulo a respeito da contextualização sobre o mal. Como se trata de uma retomada das questões já trabalhadas anteriormente, não utilizaremos mais o recurso de ilustrar as passagens de *Grande sertão: veredas* com citações nem mesmo o de citar passagens da obra de Schelling. Como estamos fazendo um percurso linear no sentido de retomar muitos dos tópicos que foram trabalhados em cada capítulo, será fácil localizar ou identificar trechos, histórias e personagens que serão retomados neste capítulo. Contudo, iremos aglutinar pontos da obra de Rosa que permitem observar a questão de uma maneira mais ampla, ou seja, que permitem ver o desdobramento mais completo da questão. Haja vista que nos capítulos anteriores analisamos as questões a partir do fluxo dinâmico do desenrolar dos acontecimentos, nos permitindo acompanhar mais demoradamente os movimentos de ida e retomada do desenvolvimento da questão. O quinto capítulo está estruturado, então, da seguinte maneira: traz primeiramente a obra de Rosa (nessa nova subdivisão) e em seguida as considerações de Schelling, fazendo este constante movimento à medida que a interpretação nos convida.

6.2 O bem e o mal

Analisaremos aqui a primeira abordagem sobre o bem e o mal que emerge logo ao início de *Grande sertão: veredas*. Através dos onze casos Riobaldo traz inúmeros exemplos da manifestação do mal e da relação do homem com a força por ele representada. O mal se revela multifacetado, pois se expressa como: mal diabólico (maldade gratuita), mal moral (defeito da vontade, escolha consciente), mal físico (enfermidade e catástrofes), mal inculpável (que ocorre por erro, inconsciente), mal natural. E mais: o mal ora é repudiado e precisa ser eliminado, ora é aceito com naturalidade. Todas estas nuances revelam a dificuldade em se estabelecer a fronteira que separa o bem e o mal.

Importante pontuar que este mal multifacetado possibilita fazer associações com diversas abordagens pelas quais o mal passou na história, abrindo possibilidades de interpretações no nível mítico, simbólico e especulativo. Assim como Ricoeur, Rosa também descortina, através de elementos ficcionais, um cenário de nuances que tais abordagens sobre o mal sofreram ao longo do tempo e até hoje ainda se encontram, de alguma maneira, associadas entre si. Quando se trata da problematização filosófica sobre o mal, tais histórias trazem à tona questionamentos próprios ao maniqueísmo, à teodiceia e ao neoplatonismo. Questões estas que, por sua vez, encontram íntima articulação, dentro de *Grande sertão: veredas*, com o problema da culpa, do pecado e da finitude próprios à discussão teológica.

De toda forma, mesmo em sua expressão multifacetada, a maioria das histórias traz à tona a evidência de um mal destituído de finalidade, ou seja, evidenciam um ímpeto de ação destruidora e maléfica, em maior ou menor grau, que acomete todo ser humano. Contudo, a obra de Rosa não se coloca em um tom de recusa ao mal, pelo contrário, há uma intenção de lançar um novo olhar sobre essa dimensão da existência humana. Isso se deixa ver na admissão do mal como condição propriamente humana e na justificativa da existência do mal tanto para a dimensão concreta da vida humana quanto na relação do homem com Deus, conforme veremos mais adiante. Analisando sob esta perspectiva, há um convite para se compreender o mal para além dos critérios moral e religioso, pois em primeira instância está se afirmando que o mal não é um estado temporário, mas constitutivo do humano.

A abordagem sobre a questão do mal em Schelling, por sua vez, pressupõe o conceito de liberdade, pois segundo o pensador ela é uma faculdade do bem e do mal. Tudo aquilo que vem a ser, a partir de Deus, não se dá de forma mecânica, por isso mesmo, pressupõe-se a autonomia, ou seja, a liberdade daquilo que vem a ser a partir de Deus. O que vem à ser tem, assim, vida própria. Schelling admite, pois, as implicações de tal afirmação, pois isso

significa, em primeiro lugar, abrir mão da concepção da liberdade humana como condicionada a Deus. Atrélado a isto está também a justificativa da existência do mal. Afinal, ao admiti-lo como efetivo está se fazendo ruir a noção de Deus como absolutamente perfeito e, por isso, colocando-O como co-autor do mal. Temos também a menção de Schelling à completa negação do mal que, por sua vez, implicaria no abandono da liberdade humana. O pensador vai admitir, assim, a tentação de se assumir o dualismo tendo em vista as implicações desta discussão. Implicações estas que podem ser vistas no “risco” de se justificar o mal e de colocá-lo como sendo responsabilidade divina e também na tentativa de negar o mal. Isso porque ao admitirmos que a liberdade é uma faculdade do bem e do mal, assim como defende Schelling, somos levados a pensar que ela tem uma origem independente de Deus. O que pressuporia, assim como o maniqueísmo, a existência de dois princípios independentes e separados.

A tentação de se assumir o dualismo também se faz presente na fala de Riobaldo que, em vários momentos, recorre ao argumento maniqueísta para justificar o mal. Mais visível ainda é a concordância de Riobaldo (e também a de Schelling) com a dificuldade em se esclarecer a proveniência do mal. Uma das limitações que o pensador encontrou nos sistemas existentes de sua época na busca de esclarecimento sobre “o primeiro poder de realizar um ato oposto a Deus” está na tentativa de se conceituar Deus de modo abstrato e apartado da vida.

Retomando a obra de Rosa, vimos que atrelada à constatação inicial de que o mal é constitutivo do ser humano encontra-se a tentativa de justificá-lo e de compreender a sua origem. Nesse sentido, Riobaldo apresenta-se como um personagem que se coloca neste exercício de compreensão através das pistas abertas, inicialmente, nestas estórias. Vimos o personagem concordar com o discurso maniqueísta, mas só temporariamente. Em um determinado momento observamos uma postura cética, em outro, uma postura dogmática, e ainda em outro momento, uma postura religiosa. Riobaldo vai percorrendo e transitando por discursos díspares, contraditórios, em um exercício de experimentação dos limites de cada discurso. Busca, ainda, identificar em que medida as respostas dadas por estes discursos lhe oferecem compreensões que justifiquem a existência e o significado do mal.

Através destas estórias sobre o mal é possível identificar, em primeiro lugar, a imprevisibilidade e a contraditoriedade dos fatos. Ou seja, não existe uma lógica universal que regule o curso dos acontecimentos humanos. Ou ainda, não existe um princípio ordenador do universo que garanta a primazia de um bem. Tudo isso permite entender que não há coerência, justificativa lógica e “legislação” divina que permitam catalogar o mal e colocá-lo sob o jugo da previsibilidade e muito menos abrir um sentido que ofereça conforto permanente. Todas

estas interpretações onde se tenta “cercear” o mal aparecem e são legitimados em determinadas situações. Contudo, as estórias acenam para a provisoriedade dos sentidos abertos por estas interpretações diante da falta de fundamento e de sentido que a realidade constantemente apresenta. Diante dessa constante ausência de sentido e de fundamento, todos estes discursos (seja pelo viés filosófico, seja pelo teológico) apresentam justificativas provisórias. Tais justificativas tentam salvaguardar um sentido último, totalizante, mas este sentido sempre se mostra precário diante da vida que se mostra mais arrebatadora.

De toda forma, não podemos dizer que Riobaldo pretenda se isentar deste exercício de compreensão. Identificar a fragilidade destes discursos pressupõe, de um lado, reconhecer a dimensão arrebatadora da vida e, por isso, sempre inabarcável por completo. De outro, não podemos dissociar desta questão a preocupação roseana com a linguagem, como já mencionado antes. Rosa aponta para a necessidade de uma linguagem que se faz como e enquanto vida pulsante, preenhe da possibilidade de, sempre e a cada vez, resignificar-se para devolver à vida seu constante movimento. Seguindo este raciocínio e voltando à problematização levantada pelas estórias, temos que a pergunta pela origem e pelo significado do mal é uma tentativa de compreensão de uma ambiência originária que não se esgota em uma formulação conceitual, abstrata. Trata-se de uma ambiência originária porque está em jogo não só a pergunta pela constituição da natureza do ser humano, mas também pelo princípio de tudo que é, já que esta pergunta implica pensar a justificativa da existência do mal dentro do planejamento divino ou dentro de um projeto ontológico.

Retomando as considerações de Schelling, vimos que para ele a estética, expressão da criação artística, é um âmbito privilegiado de acesso ao absoluto. A arte seria, assim, privilegiada em relação à intuição intelectual própria à filosofia, pois capaz de exprimir a identidade dos contrários no âmago do absoluto. Schelling encontra na arte uma importante via de acesso para expressão e acesso ao absoluto, mas é no seio mesmo da problematização de cunho filosófico que seu pensamento se consolida. Em Rosa vimos que a literatura, enquanto arte poética, não é via de acesso somente ao absoluto, mas ao entendimento da vida em sua totalidade. Em se tratando de Schelling, ao que parece ele procura fazer com que seu pensamento não perca essa dimensão de acesso ao absoluto aberto pela arte, abertura esta marcada pela problematização das formulações conceituais. Ou seja, colocando em questão os limites destas formulações. Encontramos aqui um outro ponto que tem afinidade com o processo criativo de Rosa que admitia ser ferozmente contrário às implicações cartesianas da linguagem. Em Schelling temos, então, o indício de um caminho interpretativo que denuncia as limitações da conceituação racional. Por isso mesmo seu projeto filosófico reivindica uma

expressão, ou ainda, uma linguagem, que preserve a dinamicidade presente no modo como as coisas vem à ser.

Para finalizar, é importante pontuar, assim, que através das reflexões de Riobaldo acerca das estórias que abrem *Grande sertão: veredas* foi possível encontrar algumas afinidades com o pensamento de Schelling. Isso se deixa ver na possibilidade de se recuperar a positividade do mal, na possibilidade de se admiti-lo como inerente à condição humana, na precariedade dos discursos totalizantes e também na necessidade de uma linguagem ou expressão artística que possa se abrir como via de acesso ao absoluto (como em Schelling) e também abrir uma nova compreensão, amparada no dizer poético, sobre a origem do mal.

6.3. Da relação entre Deus e o diabo

Outro ponto que merece destaque é o da relação entre Deus e o diabo. As considerações iniciais sobre esta questão que inauguram a obra têm o mesmo tom dado ao primeiro tratamento da questão do bem e do mal. Riobaldo parece fazer uma espécie de *brainstorm* trazendo à luz diversas compreensões que se tem sobre Deus e o diabo, mesmo que elas distem entre si, se contradigam ou se antagonizem. Além disso, ele também acena para a possibilidade de questionar as próprias concepções filosóficas e religiosas sobre Deus e o diabo. Desta forma, suas considerações iniciais apresentam-se como uma espécie de rascunho, uma tentativa inicial de desenhar um esboço que permita ver os contornos desta questão. Outra semelhança existente entre a abordagem inicial na obra de Rosa sobre o bem e o mal e esta realizada sobre Deus e o diabo é a denúncia quanto aos limites das formulações conceituais bem como a fragilidade dos discursos fundamentadores. Longe de invalidá-los, contudo, Riobaldo assinala a possibilidade de que no seio mesmo destes discursos um outro dizer se abra resguardando a irredutibilidade da questão à conceituação.

Riobaldo inicia apresentando uma concepção cristã tradicional sobre Deus que lhe confere os atributos positivos de bem-aventurança, esperança, garantia de salvação, alegria e fonte de sentido. Uma vida sem Deus se mostra, então, no seu oposto: sem sentido, sofrida, perigosa e solitária. Depois de apresentar esta oposição onde são apresentadas as garantias daquele que se coloca na relação com Deus, Riobaldo descortina um cenário em que esta concepção não encontra reverberação. Afinal, o sofrimento está por toda a parte, independentemente de o ser humano estar na relação com Deus ou não.

Quanto ao diabo, a questão mostra-se, de imediato, no mote que irá acompanhar toda a obra: o diabo existe ou não existe? Dúvida esta que vem intimamente atrelada ao sentimento de culpa e de medo. Ora, medo e culpa parecem advir não só do receio de ter cometido um pecado, mas também está associado ao despertar de sentimentos e atitudes que são condicionadas, culturalmente, a serem represadas no ser humano. Nesse sentido, a dúvida sobre o pacto suscita uma discussão que perpassa tanto a problemática teológica do pecado e da culpa, quanto a filosófica, já que acena para essa tentativa de compreender essa dimensão represada da natureza do ser humano. Trata-se de uma dimensão obscura porque esteve sempre sob a representação de uma ameaça à ordem estabelecida e, por isso, manteve-se represada. Questões estas que permitem a Riobaldo associá-la aos símiles representados pelo diabo e, conseqüentemente, ao mal.

A menção aos inúmeros nomes dados ao diabo na tradição popular, por sua vez, trouxe à tona o medo de se pronunciar o seu nome, porque isso poderia significar uma invocação, muito embora os adjetivos que lhe são dados tenham um tom extremamente negativo. Esta abordagem inicial também traz, por um lado, características da cultura popular na relação do homem com o diabo: seja dando-lhe diversos nomes, seja na atitude supersticiosa em não se pronunciar o seu nome. Por outro lado, isso também mostra que a nomeação e expressão do diabo é multifacetada (assim como o mal inicialmente se manifestou), o que parece aludir a uma força (que se expressa em sentimentos, pensamentos e/ou atitudes) ou a uma dimensão da vida que escapa a uma nomeação e expressão unívocas. Através da exploração deste campo de potencialidades linguísticas acerca do seu nome, o diabo se mostra em sua expressiva multiplicidade. O receio de pronunciar seu nome, por sua vez, associa-se à potencialidade de nomeação e de instauração de uma força por ele representada. Com isso entendemos que este diabo multifacetado se revela, através da dúvida sobre o pacto, enquanto dimensão obscura e represada da existência humana. Mas também se revela através da multiplicidade de nomes e enquanto força que não deve ser invocada.

Em seguida, passa-se ao ponto onde se estabelece a distinção entre Deus e o diabo. Na verdade, Riobaldo associa ao diabo tudo aquilo que não é relativo a Deus. Distinção esta marcada, então, pelo estabelecimento de uma oposição. Em um outro momento, o personagem menciona que o homem está lançado de tal forma à ruindade que só pode sentir a proximidade de Deus na figura do “*Outro*”. Sabemos que “*Outro*” é uma das palavras que nomeia o diabo. Por outro lado, tal menção instaura uma ambigüidade, afinal, pode-se estar fazendo alusão também a uma alteridade que não precisa ser, necessariamente, a alteridade demoníaca. Mas pode ser a própria alteridade humana. De toda forma, parece que esta

passagem nos quer dizer que é ao se estar mais próximo do mal que o homem “descobre” ou se permite permear pela presença divina. A face de Deus se mostra mais visível, então, quando o homem se depara com a face do diabo, ou ainda, quando se depara com o sofrimento que resulta do mal.

Os símiles associados ao diabo até o presente momento permitem descrevê-lo como força obscura, represada e multifacetada da vida. Se recorremos a esta última fala de Riobaldo a respeito da proximidade de Deus, entendemos que esta proximidade deixa sentir, então, através da obscuridade e da multiplicidade. Ou seja, Deus (que na nossa tradição cristã ocidental está associado à luz e à unidade) se deixa sentir nos atributos que lhe são opostos. Ou ainda, esta oposição é a própria condição de possibilidade para que ele se manifeste. Se pensamos esse “*Outro*” como a alteridade humana, também está se afirmando a possibilidade de se sentir a proximidade divina na diferença e na oposição cunhados nesta alteridade. Nesse sentido, representa a possibilidade de sentir a proximidade de Deus (e reconhecê-Lo na sua identidade) através da diferença (oposição) que a alteridade representa.

Por fim, há uma menção paradoxal muito significativa que merece nossa atenção. Trata-se de uma passagem onde se afirma que Deus existe, mesmo que Ele se mostre inoperante, e afirma a inexistência do diabo, mesmo que ele mostre ativo. A partir desta consideração entende-se que a comprovação da existência de Deus não significa consequentemente sua atuação no curso dos acontecimentos humanos. Por outro lado, o diabo enquanto entidade autônoma não existe, por isso está relegado à negatividade, ao não-ser. Mas, ao mesmo tempo, é nesta negatividade que o mal encontra sua força de manifestação.

Importante destacar, por fim, a distinção que é feita entre o céu e o inferno. Aqui também emerge uma distinção marcada pela apresentação de uma oposição. O céu representa o fim enquanto morte e associa-se à esperança na vida eterna. Por isso, esse fim também representa a possibilidade de dar sentido à vida. Em contraposição, o inferno representa a completa falta de finalidade, de sentido e de propósito. Esta oposição compreende, assim, um lado propositivo e afirmativo (finalidade e sentido para a vida) e um outro lado negativo (falta de finalidade e de sentido).

Nesse sentido é importante pontuar que o mal e o diabo até o presente momento desdobraram-se enquanto obscuridade, negatividade, falta de finalidade, falta de sentido e multifacetado. Deus e a noção de bem, por sua vez, até então não foram minuciosamente descritos. Mas Deus mostrou-se passível de ser identificado nos sentimentos humanos de bem-aventurança, esperança, garantia de salvação, alegria e fonte de sentido. Contudo, a compreensão de Deus e do diabo, e da relação que se dá entre ambos, não está completamente

definida por Riobaldo nesta parte da obra. Mas já traz elementos importantes e significativos que nos permitem o diálogo com o pensamento de Schelling. Entretanto, como não existem definições acabadas a respeito do tema na obra de Rosa iremos, neste momento, trazer somente alguns pressupostos das reflexões do filósofo que nos servirão de norteadores para uma aproximação mais aprofundada mais à frente.

A partir das considerações de Schelling, acerca da investigação sobre o fundamento da existência de Deus⁶⁷, vimos que o pensador, primeiramente, problematiza o modo mecanicista e sem vida na interpretação panteísta da proposição “Deus é todas as coisas”. Ao denunciar o problema da equivalência entre identidade e igualdade, Schelling está acenando para o legado daquilo que mais tarde Heidegger vai chamar de pensamento onto-teológico (a entificação do Deus da metafísica). Na tradição filosófica entendida como metafísica Deus está sob o império da entificação ao ser reduzido ao verbo predicativo “é”. Esta tentativa de descrever Deus torna-se um caminho interpretativo inviável, pois Ele se mantém reduzido a mero objeto passível de apreensão.

Schelling está, assim, problematizando a própria limitação das formulações conceituais, ao denunciar a adequação de um juízo ao ente. O “é” (identidade) a partir do qual se predica a Deus mantém velada a dimensão que se retrai (diferença) na manifestação divina. Mantém-se invisibilizado, assim, o reconhecimento da dinâmica em que a identidade mantém resguardada em si mesma a diferença. Diferença esta que, por sua vez, torna a identidade passível de reconhecimento. Na falta do reconhecimento desta dinâmica, onde o sentido real de identidade abriga simultaneamente uma diferença, Deus fica reduzido, assim, àquilo que se apresenta somente como identidade, ou seja, aos atributos a Ele legados quando se diz que “Deus é”. Isso impossibilita compreendê-Lo naquilo que não se apresenta, mas é o próprio fundamento para a sua manifestação. Além disso, esta equivocada compreensão do princípio de identidade que afirma a equivalência entre identidade e igualdade pressupõe a supressão da liberdade do ser humano, uma vez que condicionada a esta total indissociabilidade do humano com o divino.

O problema do mal em Schelling é abordado no contexto da justificativa de sua existência perante a bondade divina, o problema da teodiceia propriamente dita. Em primeiro lugar, o pensador vai afirmar que Deus tem em si mesmo o fundamento de sua existência, mas não se confunde com ele. Não se pode entender aqui um dualismo, ao estilo maniqueísta por

⁶⁷ É importante esclarecer de início que Schelling está falando sobre o Deus da Filosofia reduzido à conceituação. Em se tratando da obra de Rosa, por sua vez, vemos uma problematização do Deus das instituições religiosas, muito embora a obra também acene para a possibilidade de uma interpretação de cunho mais filosófico acerca da questão.

exemplo, porque este fundamento não é Deus, mas está Nele mesmo. O fundamento originário está em Deus (identidade entre Deus e o fundamento), mas esse fundamento não se confunde com Deus (diferença).

A natureza das coisas, por sua vez, ganha vida a partir do fundamento de Deus. Assim, não existe nada fora de Deus, mas as coisas vêm a ser através do fundamento de Deus que não é Ele mesmo. Tudo isso permite afirmar, assim, que as coisas existem separadas de Deus. O fundamento originário de Deus, por sua vez, é marcado pela obscuridade, sendo Deus o único que habita na pura luz. O movimento de vir a ser no homem ocorre através da cisão entre a obscuridade do fundo originário e a luz. Contudo, é necessário entender que nesta cisão a obscuridade se mantém resguardada na luz da existência porque neste movimento em que as coisas vêm a ser (fazendo-se a luz) elas não perdem a referência à sua proveniência (obscuridade do fundo originário). Deus é o único que habita na pura luz e o homem é o único ser onde esta cisão ocorre, abrindo, assim, a possibilidade do bem e do mal.

Fizemos todo este percurso, começando com a pergunta pelo fundamento de Deus, para trazer à tona a explicação sobre a origem do mal. E, a partir disso, tentar identificar pontos de interlocução com a literatura de Rosa a respeito das formas de manifestação do mal. Neste momento, a partir da diferença que se mostrou entre Deus e o diabo, pudemos, acima de tudo, observar algumas formas de manifestação do mal através da figura do diabo. Vimos que o diabo se manifesta através de caracteres como obscuridade, negatividade, falta de finalidade, falta de sentido e multifacetado. A abordagem de Schelling que trouxemos agora aqui encontra pontos de interlocução com o desdobramento do mal que evidenciamos até o presente momento na obra de Rosa. Em ambos o conceito de obscuridade guarda íntima associação com o mal, embora não seja o mal propriamente.

Em Schelling a obscuridade é a própria possibilidade do mal. Em Rosa, é a forma pela qual o mal, através da figura do diabo, se manifesta. Sendo assim, nos é possível observar a obscuridade que reverbera na efetividade do real (que podemos ver através dos elementos ficcionais da literatura) e a sua remissão originária, sobre o que a problematização filosófica se debruça. Através de Schelling podemos entender o mal como um desdobramento da obscuridade do fundo originário. Isto também nos permite supor que tais desdobramentos podem se manifestar em múltiplas possibilidades na efetividade do real, nos permitindo fazer esta associação entre o pensamento de Schelling e o modo pelo qual o mal foi abordado até o momento em *Grande sertão: veredas*.

6.4. A experiência da ambiguidade

Neste tópico nos dedicaremos a analisar, primeiramente, dois importantes acontecimentos relatados e vivenciados por Riobaldo que nos permitem compreender o que chamamos de experiência da ambiguidade. Além disso, também se encontra contemplada neste tópico uma reflexão sobre as implicações da proximidade de Riobaldo com alguns personagens desta trama que também estão sob a marca da experiência da ambiguidade.

6.4.1. O porto do De-Janeiro – primeira experiência da ambiguidade

Vamos começar com o primeiro acontecimento que nos permite ver como Riobaldo se vê arrebatado pela ambiguidade na qual a vida se mostra. Trata-se da travessia em bamba canoa pelo De-Janeiro e pelo São Francisco. Na verdade, não estamos dizendo que a ambiguidade da própria vida não tenha sido vivenciada antes por Riobaldo. Mas estamos falando de uma vivência fundamental em que a ambiguidade toca o personagem de uma maneira mais estrutural, onde sua existência se vê abalada após o confronto aberto por estas experiências.

A travessia de Riobaldo, ainda menino, pelos rios De-Janeiro e São Francisco, a convite do menino no porto, revela de imediato a coragem e a segurança representados na postura do menino. Coragem e segurança que podem ser vislumbrados em vários aspectos, seja pela destreza na travessia pelos rios, seja no ímpeto de ameaça e agressão ao outro menino que se aproxima com um tom de deboche. Além desta postura corajosa e segura do menino, ainda não experimentada por Riobaldo em sua própria existência, a travessia pelos dois rios permite ao personagem experimentar novas dimensões da vida.

Vimos que o De-Janeiro é descrito como sendo o rio de águas claras e tranquilas, já o São Francisco, como de águas escuras, turbulentas e imenso. As imagens despertadas nestes cenários encontram reverberação nos sentimentos de Riobaldo. Afinal, ao sair do porto, lugar que oferece segurança e abrigo, ele se depara com as águas tranquilas do De-Janeiro. Mas em seguida ele se vê acometido pela turbulência, imensidão e obscuridade suscitados pelo São Francisco. Rapidamente desestabilizado pela saída de um lugar familiar e seguro, pelo confronto com uma dimensão insegura e obscura da vida, Riobaldo é acometido por medo e desejo de retornar. O menino, seu guia, o convida a uma disposição de ânimo, coragem e confiança diante do medo e da insegurança abertos por essa inconstância e obscuridade do rio.

O menino, ao convidar Riobaldo a experimentar e a confrontar-se com a sua própria obscuridade, mostra-lhe que ali também reside a possibilidade de conquistar a sua força e sua coragem.

6.4.2. Primeira travessia do Liso do Sussuarão – a dimensão árida e infernal da vida

A primeira travessia do Liso do Sussuarão é o segundo acontecimento relatado por Riobaldo, agora já adulto, que também se insere nestas primeiras experiências da ambiguidade. As imagens descortinadas pelo cenário são de aridez que repercute em escassez de comida, água e locomoção. É a primeira vez que Riobaldo se confronta com uma natureza que se apresenta como pura negação da vida. O mal, no caso aqui o mal natural, se apresenta a Riobaldo como negatividade: uma realidade sem condições de afirmar a vida, pois completamente precária e desprovida de condições de sobrevivência. Uma vida que se mostra como negação. Situação esta que até então não fora experimentada pelo personagem. Sofrimento e dor, por sua vez, decorrem desta imagem desértica que também faz alusão à experiência do inferno. Nesse sentido, a primeira travessia do Liso abre-se como experiência da dimensão negativa e infernal da vida que causam dor e sofrimento.

Água (rios) e deserto (Liso) são, assim, as imagens da natureza através das quais Rosa descreve uma dimensão da vida perpassada pelo mal. A riqueza de detalhes do cenário e as experiências que elas oferecem aos personagens expressam a manifestação de uma força que tem correlação com as formas pelas quais o mal se mostra na própria existência humana. Desta forma, podemos dizer que o “mal natural” (pois manifestou-se na natureza) reverberou, por um lado, enquanto mal físico (enfermidade, sofrimento, dor) na forma de negação da vida. Por outro lado, reverberou no acesso a uma dimensão obscura da própria existência onde medo, insegurança e inconstância fizeram com que Riobaldo desejasse recuar. Manifestou-se, acima de tudo, na negação da vida e também trazendo à tona uma dimensão da existência (sombras) que na tradição ocidental (o legado neoplatônico) não tem primazia. Sendo assim, através destas duas experiências de Riobaldo pudemos ver que o mal se apresentou como negação, como dimensão obscura, inconstante e insegura da vida.

A experiência da ambiguidade através da travessia do rio e a tentativa de atravessar o Liso nos permite ver significativas possibilidades de manifestação do mal. À medida que avançamos a obra percebemos que a experiência da ambiguidade continua se mostrando na

aproximação de Riobaldo com outros personagens. Importante pontuar, contudo, que novos elementos serão fornecidos e nos permitirão identificar novos desdobramentos a respeito desta ambiguidade. Além disso, um novo elemento também se abrirá através da constatação da complementariedade que se dá entre alguns personagens. Questões estas que trazem à tona uma busca pelo entendimento da constituição do ser humano.

6.4.3. Oposição e complementariedade

Tanto através do contato de Riobaldo com o seu Padrinho Selorico Mendes quanto na sua primeira aproximação com Zé Bebelo a ambiguidade se deixa ver através da palavra. Padrinho Selorico Mendes é descrito como aquele que tem o gosto pela prosa, tal o seu prazer de ouvir e contar estórias. Contudo, paradoxalmente, a revelação da paternidade de Riobaldo não é feita pelo seu Padrinho, pois prefere manter em segredo a paternidade de seu filho Riobaldo. Sendo assim, o Padrinho Selorico Mendes é capaz de provê-lo de recursos materiais, mas também de desprovê-lo de uma filiação legitimada. A recusa desta revelação evidenciou uma palavra que esconde e segreda a origem e fundamento de vida. Confrontado com a contingência e a precariedade desta palavra que oculta (silêncio), Riobaldo também se confronta com a própria precariedade de todo e qualquer fundamento.

É curioso notar que a primeira aproximação com Zé Bebelo se dá também através da palavra, já que Riobaldo fora contratado para ser seu professor. Contudo, a palavra que se revela ambígua é a de Zé Bebelo. No primeiro momento, sua fala é sedutora, atrativa e marcada pela racionalidade de seu pensamento. Contudo, uma aproximação maior revela um discurso inconsistente e estéril, pois seus propósitos progressistas de reforma e reestruturação da vida jagunça não encontram correspondência na realidade concreta, pois são somente um trampolim para a realização de propósitos unicamente individualistas. Palavra vazia, estéril e inconsistente instaura uma realidade pronta a se desmoronar. Ao contrário do Padrinho Selorico Mendes, não se trata de uma palavra mantida em silêncio, escondida, mas de uma palavra que repercute com pouquíssima força na concretude da vida.

Importante destacar que a ambiguidade do Padrinho Selorico Mendes e a de Zé Bebelo se deixam ver através da palavra. Ou seja, as características estruturantes da personalidade de ambos foram contrapostas a características contrárias. Mas não se trata, contudo, de uma contraposição ou de uma oposição excludente, mas de uma ambiguidade que ganha força através da oposição aos caracteres hegemônicos da personalidade destes personagens. Além

disso, é necessário destacar que em ambas as situações, confrontado com o silêncio e com a esterilidade da palavra, Riobaldo se vê impelido a fugir em direção à segurança e ao abrigo daquilo que lhe é familiar.

A ambiguidade de Diadorim, por sua vez, é facilmente identificável, pois desde o primeiro encontro de Riobaldo com ele na travessia do rio, ele já dá sinais do tamanho de sua ousadia e coragem, mas também de sua ternura e compaixão. Ora, mas quando Riobaldo o encontra já adulto somos levados, de imediato, a vê-lo envolto em uma moldura transcendente, já que se abre como e enquanto um portal que desperta Riobaldo para uma dimensão sagrada da própria natureza. Mas, como vimos, ele também não mede esforços para empreender sua força violenta e seu ódio até mesmo para com Riobaldo, nos revelando sua faceta maligna. Diadorim se mostra, assim, alguém capaz de reafirmar e sagrar a vida, mas também alguém capaz de a manusear de maneira vil e leviana. Diadorim nos mostra, assim, sua existência transitando entre o sagrado e o profano.

Além disso, as características de Diadorim e Riobaldo permitem compreendê-los como opostos complementares. De um lado, temos Diadorim em sua máxima expressão de valentia, coragem, ímpeto e renúncia à sexualidade. De outro, temos Riobaldo como expressão acentuada de um ser reflexivo, questionador, titubeante e entregue ao deleite sexual. Aridez e temperamento colérico complementam a fertilidade e o temperamento fleumático.

Esta complementariedade também se deixa ver através dos personagens Joca Ramiro e Hermógenes. Muito embora Riobaldo também tenha percebido a ambiguidade de cada um deles, contudo, eles representam, de maneira exemplar, forças completamente opostas. Hermógenes é constantemente associado à perversão, à maldade gratuita e à traição. Postura esta que acaba por gerar repulsa, ódio e rejeição. Joca Ramiro, por sua vez, representa a justiça, o bem e a verdade. Gera, assim, admiração, respeito e até veneração. A complementariedade destas duas forças se mostra de maneira muito específica no consentimento do chefe Joca Ramiro para a presença de um jagunço como Hermógenes no bando, bem como na confiança nele depositada ao delegar-lhe o poder de subchefe.

Retomando o início deste tópico sobre a experiência da ambiguidade vemos que desde a experiência da travessia do rio a noção de oposição vai ganhando mais força e maior expressividade. Esta noção que vem nos permitindo mapear formas de manifestação do mal, já que a oposição aqui está sempre se apresentando através dos caracteres associados a uma dimensão marginal e obscura da realidade e dos personagens. Podemos ver, então, que tal dimensão se manifesta na insegurança, na obscuridade, na precariedade, na negatividade, na

inconstância, na ilogicidade, na aridez, na perversidade, na imprevisibilidade e na maldade. O confronto com esta dimensão da vida leva constantemente Riobaldo a fugir, tal o medo e, principalmente, o sentimento de repulsa que o acometem.

É importante considerar, então, que, desde a primeira experiência da ambiguidade, Riobaldo se coloca em uma postura de rejeição a toda contraposição com a qual ele se depara. Afinal, para ser lançado à experiência da ambiguidade ele precisa se confrontar com o oposto de tudo aquilo com o que vinha se deparando. A oposição com a qual Riobaldo se confronta, de início, não se expressa nos extremos de cada face desta ambiguidade. É somente quando encontra com Hermógenes que o mal se revela nos extremos da sua covardia e maldade gratuita. Mas é também quando Riobaldo conhece Joca Ramiro que compreende o extremo oposto de Hermógenes. A oposição complementar que se revela na convivência entre estes dois últimos personagens vai justamente acenar para a necessidade de se admitir a importância e o significado do mal para a dinâmica de acontecimento da realidade e da próxima existência humana, uma vez que o mal é oposto complementar ao bem. Contudo, permanece em Riobaldo o sentimento de repulsa, rejeição e necessidade de fuga diante de todas estas expressões do mal que se apresentam para ele através da natureza e dos personagens com os quais convive. De toda forma, através deste confronto o personagem é levado a dimensionar e a reconhecer expressões do mal que também se encontram presentes na sua própria existência.

A importância de trazer as considerações de Schelling neste momento se deve à ideia de oposição que emergiu neste ponto da obra de Rosa através da experiência da ambiguidade. Através das considerações de Schelling sobre o mal também nos é permitido pensar uma concepção de oposição e trazê-la para o diálogo com a obra de Rosa. Para isso é preciso trazer à tona o percurso do pensador na recuperação da positividade do mal. Em primeiro lugar, Schelling vai dizer que a unidade essencial entre a luz e a obscuridade só pode ser cindida no homem. Isto leva o pensador a afirmar que a cisão entre estas forças requer uma noção positiva capaz de esclarecê-la. Esta noção, inclusive, precisa ser admitida no próprio mal. A liberdade se abre, então, como a possibilidade de afirmar esta positividade do mal. Isso porque a liberdade tem sua origem no fundamento da existência de Deus e é a própria possibilidade tanto da cisão entre a obscuridade e a luz quanto da referência à unidade originária. O que nos permite entender que o bem e o mal dizem respeito a um modo dessa unidade originária se desdobrar que expressa o próprio movimento da liberdade. Desta forma, entende-se que a unidade originária cindida no homem se manifesta na efetividade do real através de um jogo de oposição entre o bem e o mal.

Desta forma, Schelling esclarece que o fundamento do mal não pode ser entendido como privação ou falta. A oposição entre o bem e o mal, por sua vez, não pode ser compreendida como antagonismo, onde há um inimigo ou um princípio que precise ser eliminado ou completamente apartado um do outro. Não se trata de rivalidade entre dois polos porque não há dois princípios, mas sim a cisão entre a obscuridade e a luz. Sendo assim, admite-se somente um único princípio. Contudo, para que esse princípio obscuro se manifeste ele precisa de uma oposição, ou seja, da própria luz. Da mesma forma, é necessário entender que o mal é, tão somente, o oposto necessário para que o bem se efetive. Contudo, entendemos que na efetividade do real o bem e o mal encerram um conflito onde a unidade originária da qual são devedores nem sempre se deixa perceber enquanto tal. O conflito, porém, tem uma importância fundamental para a manifestação da própria unidade, já que para Schelling cada ser precisa do seu contrário para se manifestar. Devemos dizer, assim, que a efetividade do mal (que advém da obscuridade do fundo originário) foi necessária para a manifestação de Deus (luz). Afinal, como a unidade das forças poderia se fazer sentir (já que é indissolúvel em Deus) se não fosse através do conflito e da cisão entre as forças que só é possível no homem?

Contudo, como já dito, nem sempre esta unidade se faz sentir na efetividade do real e o conflito que se estabelece entre ambos acaba tendo primazia em relação a unidade da qual advém, o que leva à recorrente afirmação de uma dualidade entre opostos. Mas preferimos nomear o conflito que se estabelece nesse jogo de oposição do qual fala Schelling como ambiguidade. Ao chamarmos de experiência da ambiguidade e não da dualidade estamos querendo dar voz, ou ainda, dar visibilidade ao próprio movimento que perfaz o acontecimento de mundo, ou seja, o constante movimento do vir a ser das coisas, mesmo que já tenha se atualizado em uma possibilidade efetiva, por exemplo, através do mal. Então, desta forma, ao usarmos o termo experiência da ambiguidade estamos acenando para esta possibilidade resguardada de sempre se atualizar de diversas formas, mesmo que o mal, por exemplo, esteja atualizado em uma determinada possibilidade. Falar de experiência da ambiguidade é dizer também a própria impossibilidade de querer substancializar a atualização de uma possibilidade. Trata-se de uma experiência ambígua, pois não encerra outras possibilidades de se atualizar, como a própria possibilidade de efetivar através do seu oposto. Além disso, sabemos que em nossa tradição ocidental o conceito de dualidade é devedor do legado maniqueísta onde se admitem dois princípios e onde o mal torna-se o grande rival que precisa ser completamente apartado do bem.

Retomando o romance de Rosa, vimos que a experiência da ambiguidade até o presente momento se deixa ver através de um jogo de oposição. Jogo este que se dá seja entre dois personagens (onde é possível observar uma oposição marcada por complementariedade) seja em uma única realidade (a natureza que também abriga em si mesma características opostas). Contudo, é importante pontuar que até o presente momento a face desta ambiguidade que mais se destaca é aquela da dimensão maligna da existência. Muito embora a face oposta esteja sempre presente, contracenando com esta dimensão maligna. Em Rosa, assim como em Schelling, também não podemos falar de uma oposição excludente, pois observamos muito mais um movimento de complementariedade no jogo que se estabelece entre os opostos. Isto nos leva a entender que a ambiguidade, na verdade, acena para o próprio jogo de oposição no qual a vida se desenrola.

Por fim, é importante destacar que a dimensão maligna da vida que foi possível de identificar através destas experiências da ambiguidade se manifesta, entre outras, como negação da vida, privação e falta. Veremos mais adiante se em Rosa trata-se de um mal entendido como privação ou falta ou se o mal pode ser entendido também, tal como em Schelling, como negatividade positiva. Ou ainda, se ambas as proposições podem ser admitidas na obra de Rosa.

6.4.4. Riobaldo e Hermógenes – ponteando opostos

Podemos observar que a proximidade cada vez maior de Hermógenes permite a Riobaldo reconhecer novos desdobramentos da existência dele que até então estava reduzida à pura maldade. Desdobramentos estes que repercutiram em uma atitude de zelo, atenção e prudência para com Riobaldo em meio ao combate. Isto desencadeia em Riobaldo um sentimento inicial de estima e apreço pela sua presença e também um sentimento de identificação com Hermógenes. Identificação esta, contudo, que não se justifica somente pelo reconhecimento de atitudes benevolentes em Hermógenes, mas porque esta proximidade coloca-o frente a um homem despido de todo um aparato e contexto que permitiam a Hermógenes se afirmar somente na sua rigidez e perversão. Diante de uma situação limítrofe de combate e em meio à solidão, o homem que se mostra ali em Hermógenes está em par de igualdade com Riobaldo. Mas a rejeição e repulsa ao modo hermogêneo de ser permanece, fazendo com que as impressões de Riobaldo movimentem-se neste ritmo oscilante entre rejeição, aceitação e identificação.

Sabemos que a primeira aproximação de Hermógenes provoca uma tal reação em Riobaldo, marcada por rejeição e repulsa, que o leva a imediatamente a “catalogá-lo” na seção de perversidade e maldade gratuita. Contudo, esta nova aproximação desestabiliza esta prévia concepção de Riobaldo. Afinal, este lugar pré-determinado e bem definido onde Hermógenes havia sido alocado por Riobaldo cai por terra. Não porque Hermógenes não apresente mais aquela faceta maligna, mas porque, por um momento, se mostra ser impossível reduzi-lo ou colocá-lo em lugar tão fixado e definido. De um lado, há o medo, a repulsa e a rejeição que suas posturas e atitudes provocam, mas por outro lado, Hermógenes está muito bem circunscrito neste reduto de maldade. Ou seja, a sua essência estava assegurada por este modo de ser perverso, mas esta prévia determinação precisa ser reelaborada à medida Hermógenes revela uma outra faceta sua. A falta de segurança e de certeza a que Riobaldo é lançado levam-no à tentação de definir a vida pelo viés mecanicista do maniqueísmo, ao desejar que os pastos sejam bem demarcados. Mas esta tentação acaba sendo muito provisória, pois logo em seguida Riobaldo admite a mistura na qual o mundo se realiza.

A impossibilidade de reduzir Hermógenes ao reduto de maldade passa, então, pela admissão de características “benevolentes” também presentes em seu modo de ser. Ao se sentir desestabilizado pela desconstrução de uma concepção previamente definida acerca de Hermógenes, o personagem é levado, por impulso, a querer acercar-se de garantias e dos campos bem definidos. Mas Riobaldo já vinha entrando em contato com uma realidade que se mostra intensamente ambígua, inclusive, começando a dimensionar e a reconhecer tal ambiguidade em si mesmo. Reconhecimento este que passa também pela admissão da indissociabilidade do bem e do mal, já que a vida e a própria existência humana vem cada vez mais se desdobrando para ele como pura amálgama.

6.4.5. Maria Mutema e a ambiguidade da palavra

Através da estória de Maria Mutema vimos uma mulher capaz de empreender o mal tanto através da palavra quanto através de ações. Palavra e ação que desencadeiam a morte gratuita de duas pessoas. Importante notar que estas suas atitudes são todas engendradas em segredo, de maneira completamente velada e dissimulada. Contudo, passado um tempo, em estado de arrependimento, ela decide revelar este segredo para toda a comunidade através de uma confissão pública. Fato este que gera uma comoção e sensibilização geral.

Devemos dar, assim, uma atenção especial para a força e o significado da palavra presentes nesta estória. Pois através de Maria Mutema a palavra se mostra através de um projeto perverso e maligno de negação e destruição da vida. Mas através desta mesma palavra ela conseguiu insuflar nova vida para si mesma, já que havia se mantido completamente apartada do convívio com as pessoas. Podemos dizer, assim, que sua palavra segredada, oculta e misteriosa é capaz de engendrar o mal. Mas ao trazer à luz a palavra, manifestando-a publicamente, trazendo a revelação, lhe é possível transmutar o mal em bem, já que ela é perdoada e tida pela comunidade como santa.

Através da estória de Maria Mutema podemos ver a reverberação do bem e do mal através da palavra. Uma palavra que tanto é capaz de estancar o fluxo da vida, negando-a, quanto é dotada de força para insuflar novamente a vida, afirmando-a. Palavra que, na sua ambiguidade, engendra e também priva. A oposição que se dá aqui entre o bem e o mal, através da palavra, pode ser identificada nos atributos de afirmação e negação da vida. Mas mesmo nesta tentativa de negar a vida, Maria Mutema está ainda a afirmando, à medida que a vida também pode ser lançada à possibilidade não ser mais.

Contudo, interessante destacar que até o presente momento a dinâmica entre os opostos se mostrou através da predominância de caracteres como escuridão, negação, privação. Contudo, através de Hermógenes e de Maria Mutema, Riobaldo entrou em contato com uma nova dinâmica entre os opostos que lhe permitiu conhecer uma dimensão perpassada por alguns traços de benevolência, compaixão e santidade. Desta forma, podemos identificar a experiência da ambiguidade na existência destes dois personagens, pois eles são, à primeira vista, circunscritos pelo reduto de maldade. Mas em Hermógenes também é possível ver a presença de traços de solidariedade. Em Maria Mutema, vemos a mudança radical que a leva a ser reconhecida em sua santidade.

6.4.6. Zé Bebelo e Joca Ramiro – dinamizando os polos

A cena onde estão juntos Joca Ramiro e Zé Bebelo é a do julgamento deste último após ser capturado em um combate. Como já se sabe, Joca Ramiro é um chefe emoldurado com um colorido especialmente transcendente: bondade, justiça, beleza e traços físicos muito particulares e impressionantes que destoam de todo o restante. Quando ele aparece para o julgamento de Zé Bebelo novos aspectos corroboram este emoldurado sobrenatural, uma vez que sua chegada o descreve como alguém que chega do alto e do norte. Em contrapartida,

aguardando a chegada do chefe, Zé Bebelo está agachado ao chão e é caracterizado como aquele que veio para desnortear.

Esta oposição que se abre de início marcada por superioridade (alto) e inferioridade (baixo) não está cristalizada por nenhum dos dois polos. Isso porque Zé Bebelo não permanece nesta posição rebaixada e Joca Ramiro também não se reconhece nesta posição de superioridade. Ambos se colocam de igual para igual, estabelecendo uma relação marcada por uma horizontalidade. A transgressão destas posições prévias nos permite enxergar uma oposição que se desdobra de maneira dinamizada, inviabilizando reduzir qualquer um dos polos àquilo que se manifestou em um primeiro momento. Ou seja, mostrando que a vida não se mostra assegurada em nenhum destes posicionamentos. É necessário considerar que neste caso essa dinamização dos polos até transcorre por uma espécie de conflito, já que Zé Bebelo se mantém em posição de defesa constantemente. Mas é notável que o jogo de oposição se mostra ali de maneira bastante fluída, até mesmo porque Joca Ramiro não está em posição de ataque. Importante ressaltar, contudo, que a oposição que se dá entre estes dois personagens, de imediato, não encontra graus de associação com o problema do bem e do mal propriamente. Mas até o presente momento encontramos vários elementos que estão nos permitindo identificar a ambiguidade presente tanto nos personagens quanto na própria vida que ali se desenrola. Uma ambiguidade que, aqui, mostrou-se bastante fluída e dinamizada, evidenciando a impossibilidade da vida se manter assegurada em uma possibilidade efetivada.

A partir disso, somos levados a inferir que a oposição entre estes dois personagens permite identificar outras formas de manifestação da ambiguidade. Manifestação esta que repercutiu na oposição entre superioridade (aquele que vem do alto e do norte) e inferioridade (aquele que estava inicialmente abaixado e veio para desnortear). Desta forma, entendemos que o modo como esta oposição se manifesta aqui sinaliza que os opostos não são definidos rigidamente, mas são sempre e a cada vez dinamizados à medida que a vida se mostra sempre em outra possibilidade. Ora, sabemos bem que o fim do julgamento de Zé Bebelo, em um primeiro momento, deixa a marca de uma vida marcada pelo ideal de justiça de Joca Ramiro e que também se mostra fluída e dinâmica. Mas, conforme se vê mais à frente, será desse mesmo miolo “bom” que a traição será irrompida com uma força desmedida.

6.4.7. A chefia de Zé Bebelo – perdição e salvação

Um fato que chama a atenção neste momento do romance é a reação provocada em Riobaldo pelo comando de Zé Bebelo através desta nova aproximação que se dá entre ambos. O comando de Zé Bebelo mostra-se, inicialmente, digno de confiança e apreço por parte de Riobaldo, já que o bando consegue conquistar algumas vitórias. Contudo, o personagem continua sentindo aversão ao modo repetitivo e vazio da fala do chefe. A oscilação do sentimento de Riobaldo pelo chefe, por sua vez, tem repercussão no próprio modo como ele vai conceber a vida. Isso se deixa perceber na célebre passagem, que aparece neste momento da obra, onde se diz que o correr da vida oscila constantemente entre polos opostos. Evidencia-se, assim, uma vida que nunca se mantém assegurada em sua substância, pois sempre e a cada vez se mostra outra, diferente. Por isso ele vai dizer que diante desta impermanência e constante oscilação é necessário munir-se de coragem.

A oscilação de Riobaldo em relação ao chefe é cada vez mais matizada, agora com o tom dado à desconfiança de que o chefe poderia traí-los, ou seja, através da suspeita de que Zé Bebelo está tramando uma sabotagem nos bastidores. Esta desconfiança faz com que Riobaldo mantenha-se vigilante e pronto a desafiá-lo. Ao mesmo tempo, ele reconhece que o comando de Zé Bebelo poderia ser, além de perdição, também a única salvação naquele momento, uma vez que ele era um chefe munido de experiências em combate. Assim como ocorre com outros personagens, Zé Bebelo mostra-se um ser ambíguo, pois mesmo admitindo lutar pela causa do bando, em favor deles, dá sinais de que nos bastidores estava fazendo outras associações que pudessem favorecer sua carreira política. Ele se mostra, assim, alguém dividido entre a defesa de interesses coletivos e individuais. Mas esta indecisão ganha uma dramaticidade porque ela passa, necessariamente, por uma traição e não por uma renúncia transparente de um ou outro interesse. Os traços de maldade manifestam-se através da figura de Zé Bebelo na suposta traição, mas Riobaldo também admite que o chefe, por outro lado, era a garantia da salvação do bando.

Retomando todos estes pontos nomeados como “experiência da ambiguidade” percebemos que eles nos apresentam novas nuances desta experiência e do modo como a oposição aparece através das características de cada personagem. A partir da proximidade de Riobaldo com estes personagens, o problema do bem e do mal continua aparecendo e nos permite descortinar mais alguns elementos importantes. Em primeiro lugar, a ambiguidade em Hermógenes se deixa perceber pela máxima expressão de perversão e maldade em mútua convivência com alguns traços de benevolência compaixão. Através da palavra de Maria

Mutema a ambiguidade reverberou tanto a possibilidade de negar a vida quanto a possibilidade de fazê-la ressurgir. Ou seja, a palavra de Maria Mutema permitiu operar uma mudança que transmutou perversão em santidade.

Através de ambos os personagens entramos em contato, primeiramente, com características perversas e malignas expressas no desejo de tirar a vida gratuitamente. Desta forma, vemos que o mal reverbera como perversão, crueldade, retração, banalização e negação da vida. Mas a existência de ambos também se abre em uma tonalidade mais leve, nos permitindo identificar a reverberação do bem em traços de benevolência, solidariedade e compaixão. E em uma tonalidade mais acentuada, nos traços de arrependimento e santidade.

Zé Bebelo e Joca Ramiro, por fim, abriram possibilidades de se identificar a expressão da ambiguidade através da oposição entre superioridade e inferioridade. Em Zé Bebelo, quando da chefia, o mal emerge como traição, mas sempre contracenado com a possibilidade de realização do seu oposto. De toda forma, através dos desdobramentos de uma natureza ambígua, os personagens, ora encerrados em si mesmos, ora contracenando junto a outro personagem, nos permitem identificar a indissociabilidade do bem e do mal.

Para finalizar este tópico que nomeamos de experiência da ambiguidade é importante destacarmos o significado e a importância da ideia de oposição. Para isso valemo-nos das considerações de Schelling a respeito desta ideia, haja vista que no seu pensamento ela tem um significado extremamente importante, porque descreve o próprio conflito no qual a vida se engendra. É importante destacar que o pensador está descrevendo uma ambiência mais originária, ontológica, do irromper da vida. Mas o nosso exercício aqui, através do diálogo entre a filosofia de Schelling e os elementos ficcionais da literatura de Rosa, nos permite pensar como essa oposição originária (ontológica) se desdobra e reverbera na efetividade do real. Ora, Schelling afirma que cada ser precisa do seu oposto para se manifestar. Desta forma, ele está afirmando que cada ser ganha o seu poder de manifestação através do seu oposto. Podemos dizer ainda que esta delimitação trazida pela oposição se dá ao modo de um conflito, pois precisa deste embate com uma alteridade. Contudo, em Schelling este não é um conflito que pretenda eliminar uma das faces da oposição, pois se fosse possível eliminar o seu oposto, isso significaria uma auto eliminação.

Em Schelling, então, podemos identificar uma indissociabilidade ontológica entre o bem e o mal onde a oposição e o conflito têm um significado positivo ao descrever a dinâmica necessária para manifestação tanto do bem quanto do mal. Esta indissociabilidade pressupõe, por sua vez, uma unidade essencial originária entre o bem e o mal. Unidade que, ao se desdobrar na efetividade do real através de uma oposição, nem sempre se deixa pressentir

enquanto e como unidade. Conforme já vimos, o conflito que se estabelece através da oposição entre o bem e o mal nos leva a afirmar que o desdobramento da unidade originária na efetividade do real se deixa perceber como ambiguidade, ou seja, como possibilidade já efetivada, mas que resguarda a possibilidade de sempre e a cada vez se efetivar em outra possibilidade. Na literatura de Rosa, mais propriamente através dos elementos tratados neste último tópico, o mal se deixa ver através da perversão, da crueldade, da obscuridade, da inferioridade, da banalização e negação da vida. Mas traços de benevolência contracenam constantemente junto com a maldade, o que nos permite nomear este jogo entre opostos como experiência da ambiguidade.

O conflito, por sua vez, muitas das vezes é entendido como a pretensa tentativa de eliminação do oposto. Ou seja, na efetividade do real a ambiguidade pode se mostrar através de uma noção de oposição excludente, tal como entende, por exemplo, o maniqueísmo. Contudo, o que observamos através da obra de Rosa até o presente momento é que está muito mais em evidência uma noção de oposição complementar. Noção esta muito mais alinhada, inclusive, com o pensamento de Schelling, porque o bem e o mal são um desdobramento da obscuridade do fundo originário.

É importante esclarecer que na obra de Rosa é possível observar a presença de uma oposição excludente, onde vemos Riobaldo em alguns momentos desejoso de ver o mundo dividido em duas polaridades opostas e completamente apartadas uma da outra, ao modo maniqueísta. Contudo, conforme observamos até o presente momento, a vida está sempre e a cada vez se desdobrando para Riobaldo em polaridades múltiplas, móveis e misturadas. Desdobramento este que pode ser visto através das características dos personagens e nos cenários que interpretamos neste tópico sobre a experiência da ambiguidade. Contudo, vemos Riobaldo por muito tempo rejeitar sua dimensão escura e maligna, como se pudesse se livrar por completo dela. O confronto com estes personagens e com a própria vida se mostrando em dramática ambiguidade vai provocando uma mudança nesta postura de repulsa e rejeição. Aos poucos ele vai se familiarizando e reconhecendo-a dentro de si. E acima de tudo, começa a identificar um significado positivo para esta dimensão maligna. Após a traição de Hermógenes, ao matar o chefe Joca Ramiro, veremos que Riobaldo irá se confrontar com esta dimensão de uma maneira diferente. Contudo, como diz o próprio personagem, esta mudança acaba sendo muito provisória.

6.5. O pacto riobaldiano

Vamos nos dedicar agora à interpretação da cena do pacto. Sabemos que depois de ter se direcionado para a encruzilhada para fazer o pacto, aguardando a chegada do diabo, Riobaldo é tomado pela dúvida que se inscreve na seguinte questão: “Deus *ou* o Demo?”. No momento do pacto com o diabo Riobaldo é levado a enxergar o mundo através desta dualidade. De imediato podemos supor que o lugar onde ele estava e o desejo que o movia só poderiam, a princípio, resultar no abandono da dimensão sagrada da vida e, por isso, se vê em meio à dúvida entre um e outro. Contudo, paradoxalmente, Riobaldo responde à sua dúvida através da afirmativa “Deus *e* o Demo”. Entende-se, desta maneira, que nesta encruzilhada Deus e o Demo se cruzam, mas não parecem encenar um duelo onde um “*ou*” outro seriam vencidos, ou seja, não há dualidade maniqueísta. O “*ou*” abriu espaço para o “*e*”, pressupondo que ambos estão presentes neste entrecruzamento. Ou seja, Riobaldo está cada vez mais enxergando a força da vida em sua ambiguidade. Dissipada a dúvida e a dualidade, Riobaldo afirma, então, a força da ambiguidade ali presente na encruzilhada.

Contudo, Riobaldo continua invocando o diabo e só encontra ecos de silêncio. Mas tomado por uma tranquilidade ele admite que invocações desta ordem não são como objetos dispostos ao manuseio nem estão subjugadas ao domínio humano. E novamente menciona o sagrado. Permanecendo toda a noite na encruzilhada, à espera de uma aparição e de uma resposta, Riobaldo acorda no outro dia e a dúvida sobre o pacto está ali instalada. De início, ele não observa nenhuma mudança em si mesmo. Mas logo em seguida uma série de transformações são facilmente observadas na sua postura.

Destreza, agilidade, coragem, ousadia e habilidade no trato com o bando já o colocam em posição de diferenciação e de destaque em relação ao restante dos jagunços, inclusive, representando uma ameaça ao chefe Zé Bebelo. Outra atitude inabitual que emerge no personagem é a rejeição à religiosidade do bando, configurada na impaciência e no descrédito em relação a tal prática. Postura esta muito diferente da de antes, já que sempre usufruiu da força de diversas religiões e encomendava orações em seu nome. Assumindo uma postura proativa, de liderança e cética, Riobaldo revela-se outro após o pacto.

O pacto riobaldiano se desdobra assim quase que de maneira enigmática e misteriosa. Ou melhor, podemos dizer que se trata de um pacto ambíguo. O diabo, enquanto entidade autônoma, não aparece. Mas todas as transformações pelas quais Riobaldo passa tornam evidente a repercussão da força ali invocada. Então, por um lado, o pacto se mostra como um processo iniciatório através do qual ele vai assumir e admitir a presença do mal dentro de si

mesmo, ou seja, assumir que também está perpassado pela própria ambiguidade da vida. Por outro lado, a simbologia popular da venda da alma ao diabo na encruzilhada está presente e torna-se todo o tormento pelo qual ele é acometido. O pacto torna-se ambíguo justamente porque encena, de um lado, o assumir a sua essência (como alguém também perpassado pelo mal)⁶⁸. De outro, porque a simbologia da encruzilhada e do pacto onde o mal está interiorizado não figura somente como cenário, pois tem todas as implicações morais que irão afligir o personagem.

Compreendida a ambiguidade do pacto, a outra parte que merece atenção é a figura do diabo. Como já dissemos, ele não aparece. Mas a partir deste momento o diabo parece ganhar maior força e repercussão na vida de Riobaldo. Reafirma, assim, o que Riobaldo disse sobre o diabo não precisar existir para haver. O pacto mostrou que o diabo se desdobra em atos negativos, na ausência, na negatividade. E ele parece se fazer cada vez mais atuante à medida que se mostra cada vez mais impalpável. A necessidade de negar o pacto, por fim, também tem motivações ambíguas, pois de um lado está este receio de ter vendido a alma ao diabo, mas de outro isto pode ser entendido como a necessidade de continuar negando o próprio mal.

Ora, se observarmos a repercussão do pacto na vida de Riobaldo vamos reconhecer que o pacto lhe possibilita uma série de feitos prodigiosos: assumir a chefia do bando, munir-se de coragem e ousadia e conseguir atravessar o Liso, uma realidade que havia se mostrado impossível de ser transpassada. Com isso somos levados a entender que o pacto tem resultados positivos para Riobaldo. Se suspendemos as implicações folclóricas e simbólicas da representação popular do pacto (a conquista de forças extraordinárias), vemos Riobaldo sendo “iniciado” neste processo de individuação. Processo este que significa tanto assumir o mal como condição da sua própria existência, quanto o desenvolvimento de sua individualidade (assumir a liderança) na relação com o coletivo representado pelo bando.

Tudo isso nos permite afirmar ainda que esta negatividade do mal (representada pelo diabo ausente e retraído) tem um caráter positivo. Isso porque é através deste “pacto” com o mal que Riobaldo afirma-se enquanto indivíduo, assume a liderança e também imprime agilidade e vitalidade na guerra contra o inimigo. Através do pacto com o diabo podemos ver, então, que o mal é essencialmente paradoxal, já que se trata de uma negatividade positiva. E como já bem sabemos o paradoxo é, para Rosa, a dinâmica que melhor descreve a realidade na qual o ser humano se encontra. Paradoxo este que vem reafirmar a impossibilidade de se reduzir a realidade a uma dualidade em que o bem e o mal estão completamente apartados um

⁶⁸ Viegas (1985) interpreta o pacto como sendo a experiência do desabrochar da subjetividade moderna para o mal. Uma direção interessante que assinala outros possíveis estudos a respeito.

do outro. Além disso, o pacto riobaldiano nos permite pensar o diabo e o mal para além da problemática teológica, à medida que admitir a positividade do mal é acenar para a possibilidade de ele ganhar significado e importância no próprio engendramento da vida.

O pacto riobaldiano representa, assim, assimilação de um mal paradoxal, enquanto negatividade positiva, que terá repercussões significativas e imprescindíveis na vida de Riobaldo. Assimilação esta que passará pelo reconhecimento de uma existência também perpassada por ambiguidade. Tudo isso nos permite compreender que o diabo na obra de Rosa não se encontra circunscrito à preocupação riobaldiana com a linguagem (múltiplas formas de se nomear o diabo), conforme suscitado no segundo capítulo. Mas suscita questionamentos de ordem filosófica e teológica.

Para finalizar este tópico dedicado a analisar o pacto vamos nos valer das considerações de Schelling começando pela menção que já falamos neste capítulo acerca da tentação de se assumir o dualismo. Sabemos que não foi diferente com Riobaldo no momento do pacto e mesmo em outras ocasiões. O maniqueísmo propõe a reconstituição da dualidade primordial onde o princípio do bem era completamente separado do princípio do mal. Conforme vimos no mito maniqueu, quando o ser humano surge, esta dualidade já está fundida em uma unidade, porque houve a mistura da escuridão e da luz. Pressupõe-se, assim, que a unidade maniqueísta é uma unidade diferente da de Schelling, pois em primeiro lugar esta unidade maniqueísta não é o pressuposto originário como em Schelling. Por isso, a unidade maniqueísta é, na verdade, resultado de uma dualidade. Esta unidade maniqueísta entre o bem e o mal está, assim, sempre querendo ser desfeita na tentativa de separar o mal do bem. Ou seja, a tentativa de recuperar a dualidade originária. Isso nos leva a pressupor que a unidade em Schelling é passível de diferenciação (ambiguidade) e não de distinção (dualidade) como no maniqueísmo.

A tentação do dualismo maniqueísta, olhando mais profundamente, está na garantia de reconstituição de um estado paradisíaco onde o homem poderia estar isento do mal através da prática de uma vida ascética. Por isso Riobaldo na cena do pacto supôs que caso optasse por invocar o mal, estaria necessariamente afastado de Deus. Mas para Schelling esta reconstituição não é possível, em primeiro lugar, porque o mal, antes de se efetivar no homem, é a própria potência do fundo originário que confere o oposto necessário para que Deus se manifeste. Sendo assim, a positividade que Schelling confere ao mal se deve ao fato de o mal ser, enquanto fundo originário, a condição de possibilidade para a própria manifestação divina. E ao mesmo tempo porque não há responsabilidade divina na criação do mal, já que ele é o fundo originário de Deus que não se confunde com Ele. É por este motivo

que Schelling vai afirmar que o mal se encontra no ponto mais elevado que a natureza contém.

Neste contexto de justificativa da tentação em se assumir o dualismo, Schelling recorre à defesa de uma concepção positiva do mal. Para esta defesa é necessário compreender desde onde o mal se torna possível e isso implica entender a relação do homem com a unidade das forças. Para o pensador, é somente no homem que a relação com a unidade se dá de maneira livre. Por isso, para Schelling negar o mal é também abrir mão da liberdade. Afinal, se somente no homem ocorre a cisão das forças isso decorre da impossibilidade de a criatura humana se dar como ser “indeciso”, ou seja, de se dar como ser que não provoca a cisão, pois somente em Deus estas forças se mantêm unidas. Liberdade para Schelling, então, mostra-se como o acontecimento tanto desta cisão (entre a obscuridade e a luz) quanto o estar referenciado pela unidade originária (decisão) de sua proveniência. Por isso ele fala de uma liberdade necessária, pois ela é condição essencial para o fazer-se de homem, constituindo-se enquanto criatura e não Deus. Por isso Schelling diz que se trata de uma liberdade necessária.

Retomando a obra de Rosa, mais propriamente o pacto com o diabo, podemos interpretá-lo como a cena que descreve o conflito que se estabelece na oposição entre o bem e o mal. Experiência esta que descreve também o próprio acontecimento de liberdade. A saída do pacto resulta, então, no posto de liderança que logo lhe é concedido ao colocar-se de maneira mais impositiva e afirmativa, ou seja, individualizando-se em relação ao seu coletivo. Nesta experiência de assumir este posto de superioridade Riobaldo se vê distante, mesmo que provisoriamente, do seu modo de ser inseguro, indeciso e titubeante.

Voltando ao pensamento de Schelling, temos que ao recuperar o aspecto positivo do mal ele está travando uma discussão com a tradição que compreendeu o mal como imperfeição da criatura, como passividade, limitação, falta, privação, finitude. Para Schelling esta é uma conotação passível de ser contestada tendo em vista que, para ele, o próprio diabo “era a mais ilimitada de todas as criaturas”. Contudo, ao que parece, Schelling não está negando o mal como negatividade, mas está afirmando que assim compreendido ele está reduzido ao seu aspecto formal, ou seja, reduzido à possibilidade de ser compreendido somente como mal moral, inviabilizando, por sua vez, a compreensão de uma raiz mais originária e ontológica do mal. De toda forma, para Schelling, a figura do diabo acena para a necessidade de se compreender o mal como perversão positiva.

Em *Grande sertão: veredas* também podemos identificar várias formas de manifestação do mal, tais como negatividade, retração, perversão, privação. Mas através do pacto o mal também se mostrou em sua positividade, o que nos permite entender que a

dimensão originária do mal também está ali encenada. Contudo, trata-se de um pacto ambíguo, pois, por um lado, imprime força e vitalidade em Riobaldo, dotando-o de poderes necessários para dar fim ao inimigo. Mas por outro, o pacto também reverbera na existência de Riobaldo através de atitudes moralmente inaceitáveis, tais como o desejo de matar gratuitamente. Vejamos, então, como Riobaldo, após o pacto, irá se aventurar na experiência de empregar a força do mal.

6.6. O bem e o mal na encruzilhada do sertão

Neste tópico iremos analisar as mudanças ocorridas após o pacto de Riobaldo na encruzilhada, as implicações do encontro com o fazendeiro Seo Ornelas, o significado da segunda travessia do Liso do Sussuarão e, por fim, os traços bem particulares do comando de Riobaldo principalmente na proximidade do grande combate final.

Sabemos que o pacto na encruzilhada repercute em uma série de mudanças na existência de Riobaldo, começando pelo seu empoderamento no bando. As imagens construídas por Rosa, neste momento, elevam ao máximo a figura de nosso personagem principal. Esta elevação reverbera no sentimento de superioridade do chefe, na maximização da sua força de enfrentamento e de seu poder de decisão. Elevação que também se deixa ver nos extremos e nos excessos dos limites de sua própria existência, conforme se verá mais à frente. A outra imagem criada por Rosa que está associada à esta condição de superioridade é a de alguém que se sente em poder de manipular e de conduzir o destino daqueles que estavam sob seu comando, como se fosse um titereiro a manipular suas marionetes. Observamos, assim, um rebaixamento da condição do jagunço que está sob seu comando.

Além disso, os prazeres mundanos, a intolerância com as práticas religiosas do bando e a sua presunção são as marcas impressas neste primeiro momento da sua chefia que dão o tom de contestação aos antigos costumes de chefiar. Superioridade e inferioridade, influenciador e manipulado, mundanidade e espiritualidade continuam encenando a dinâmica entre opostos na qual a vida e a própria existência se desenrolam. Mas será que essa oposição se manifesta ao estilo maniqueísta (onde se pressupõem duas polaridades completamente apartadas uma da outra) ou esta oposição pode ser compreendida de outra maneira? Para responder a isto é necessário ver os desdobramentos do estilo de chefiar de Riobaldo. Afinal, será que ele conseguirá se manter neste posto de superioridade e de completo domínio de sua força?

Esse modo de chefiar de Riobaldo situa-se, assim, nos extremos e nos excessos de abuso de poder e na invisibilização e rebaixamento da figura do outro. Sendo assim, a dimensão maligna de sua existência, ao encontrar um canal de manifestação, irrompe de maneira desmedida nestes excessos que assinalamos. Desta forma, as características impressas na postura do chefe Riobaldo nos permitem compreender outras formas de manifestação da ambiguidade na existência humana. No caso aqui, através da oposição que se deu principalmente através das noções de superioridade e inferioridade, mundanidade e espiritualidade. Mas é importante mencionar que nesta oposição há a predominância do mal que se deixa ver nos excessos de superioridade do chefe, na intolerância religiosa e na inferiorização dos seus jagunços. Interessante observar que a existência de Riobaldo, neste momento, nos permite ver a dissociação destas duas representações (superioridade e espiritualidade) que costumam estar intimamente associadas. Analisaremos agora as implicações do encontro com Seo Ornelas para a existência de Riobaldo.

6.6.1. Limite e medida – o encontro com seo Ornelas

Seo Ornelas, dono da fazenda Barbaranha situada no Pé-da-Pedra, é descrito como uma pessoa segura, destemida, civilizada, regrada, tranquila e soberana. Todas estas características são muito bem observadas por Riobaldo e lhe causam uma forte impressão. Afinal, este contato com o fazendeiro não permite ao chefe se sentir à vontade nos excessos de superioridade em que se encontrava. Por um lado, tudo isso que está impresso na figura de Seo Ornelas, que representa o extremo oposto da sua própria postura. Por outro lado, a soberania de Seo Ornelas não estava perpassada pelos traços de imposição, intolerância e sentimento de superioridade. Ela estava marcada, sim, por uma relação de horizontalidade, onde predominava o respeito no tratamento com o outro. O impacto deste encontro é tão forte que Riobaldo se vê tomado de medo, de incertezas e uma certa baixa estima.

Vemos uma primeira mudança na postura do chefe na cena onde Riobaldo se vê tomado pelo desejo por uma das filhas do fazendeiro. Ele está consciente do seu poder de levar a cabo aquele desejo, caso quisesse levar embora a filha do fazendeiro à força. Mas se vê impelido por comedimento e ponderação e renuncia ao seu instinto e à sua impulsividade. Riobaldo começa, assim, a dimensionar a força e também a fragilidade dos extremos e dos excessos do seu comando. Dimensionamento este que só está se fazendo possível através dos limites e da medida que se manifestam no modo de ser de Seo Ornelas.

Os sentimentos que se apossaram de Riobaldo depois do encontro com o fazendeiro são descritos logo após a saída da fazenda. Ele sente que se deixou permear demais pelos modos comedidos e regrados do Seo Ornelas e não vê esta mudança como positiva. Afinal, ele sente que esta “medida” trazida pelo fazendeiro poderia repercutir em falta de manejo e de forças necessárias para o comando do bando, ou seja, lhe fragilizar. As reverberações deste encontro podem ser melhor interpretadas através de três episódios que se desenrolam após a saída da fazenda.

O primeiro episódio após a saída da fazenda é o encontro com uma mulher prestes à dar luz, desprovida de toda e qualquer condição para tal. Riobaldo, agora, não se faz uma pessoa insensível ao outro e ao sofrimento alheio. Não se coloca nesta relação de superioridade, pois demonstra compaixão e dedica cuidados a ela. O segundo episódio é o encontro com Nhô Constâncio Alves, um homem desconhecido, mas que lhe desperta estima logo de início. Contudo, o menino Guirigó semeia ao ouvido de Riobaldo a suspeita de que o referido homem havia mencionado o diabo. Palavra esta que desencadeia todo um desejo por matar gratuitamente o homem. Contudo, Riobaldo diz ter escutado o chamado divino e consegue frear seus impulsos destrutivos, libertando-se da tentação do diabo e livrando Nhô Constâncio Alves da morte. Mas para não se sentir um acovardado diante do diabo, ele anuncia que vai matar o próximo que lhe aparecer à frente, e assim tem início o terceiro episódio onde ele encontra o homem na égua e seu cachorro. Neste encontro Riobaldo não está acometido pelo impulso destrutivo de matar gratuitamente. Ainda mais porque se depara com um homem em completo estado de pobreza e sem condição alguma de se proteger. Por um lado, diante da promessa que havia feito publicamente, ele se vê desafiado a cumpri-la. Por outro, ele vai transitando entre argumentos de toda espécie para encontrar uma justificativa para não matá-lo. O desfecho se dá através de um fajuto argumento para justificar a falta de vontade de matá-lo. Argumento este que justifica muito mais a falta de sentido de matar aquele homem gratuitamente, por conta de uma promessa.

Nos três episódios vemos claramente a reverberação do limite e da medida na existência de Riobaldo após o encontro com Seo Ornelas. Não vemos o chefe reagir impulsiva e violentamente. É tomado por compaixão diante do sofrimento e da precariedade alheia e livra-se da tentação do diabo em matar gratuitamente. Os ímpetos violentos e destrutivos ainda continuam vivos, tanto é que Riobaldo continua presentindo a presença do diabo. Mas tais ímpetos estão oscilando diante do comedimento e da ponderação que agora também se fazem sentir em sua existência. Riobaldo segue, então, transitando entre as tentações do diabo e os chamados divinos, entre o bem e o mal.

Observamos, assim, que o encontro com Seo Ornelas não significa a supressão da postura de intolerância, desatino e maldade de Riobaldo, mas trouxe um limite necessário (e talvez provisório) para que esta postura não se desdobrasse nos extremos e nos excessos. Ele continua sendo perpassado pelos intentos de maldade, mas agora está sendo chamado a não deixar sobrepujar sua dimensão maligna. Riobaldo deixa, então, reverberar dentro de si sentimentos ambíguos representados pelo ímpeto destrutivo e pelo comedimento.

Uma importante e significativa passagem merece nossa atenção porque problematiza o significado do pacto com o diabo. Trata-se de uma passagem já citada no quarto capítulo onde Riobaldo apresenta, por um lado, a insistente dúvida sobre a possibilidade de se vender a alma ao diabo. Esta questão emerge na cabeça de Riobaldo em um momento de solidão, onde ele procura entender o significado de todas estas mudanças ocorridas desde a saída do pacto até o encontro com o fazendeiro.

Nesta passagem, Riobaldo admite, primeiramente, que na procura pelo caminho certo ele se excedeu. Ele está se referindo à necessidade de vencer o inimigo (o caminho certo). Mas ele se excedeu ou errou porque pediu ajuda ao diabo (pacto na encruzilhada). Resultado disso é a condição de precariedade na qual ele se vê (“miséria em minhas mãos”). Afinal, munuiu-se de força necessária para vencer o inimigo, mas encontra-se totalmente atormentado pelo medo de ter vendido sua alma, de ter pagado um preço muito alto e agora se ver sem seu bem mais precioso, sua alma. E também porque não se sente completamente assegurado pela força invocada no pacto. Mas logo em seguida ele contra-argumenta alegando que a alma pertence primeiro à Deus para depois pertencer a ele, enquanto criatura. Sendo assim, como vender algo que originariamente não lhe pertence? E assim Riobaldo se vê em meio ao medo gerado por esta dúvida: vendi ou não vendi? Novamente o personagem tenta outro contra-argumento se perguntando se todos não vendem a alma. E ele mesmo constata que vendeu a sua alma a algo sem existência. Resta-lhe novamente outra dúvida e o recorrente medo: a quem ele teria vendido? É possível que se venda a alma sem que se tenha um comprador? São as perguntas que Riobaldo se faz.

O que estas reflexões sobre o pacto, para além da simbologia popular da venda da alma ao diabo, nos permitem compreender? Em primeiro lugar, através da fala de Riobaldo está aberto um questionamento sobre a noção de existência. Afinal, mesmo aquilo que não existe, que não tem ser, pode se dar na efetividade do real, ou seja, pode reverberar nas coisas que são, naquilo que existe. O não-ser do diabo pode, assim, reverberar no ser de tudo que é, como por exemplo, no próprio homem. Desta forma, compreende-se que o mal mesmo não tendo ser, ele vem a ser através da existência humana. A noção de existência como aquilo que

é efetiva e concretamente está sendo contestada, pois mesmo aquilo que não tem ser pode se manifestar na existência humana, por exemplo.

Outro ponto importante desta reflexão de Riobaldo é aquele onde ele se questiona quanto a se todos não vendem a alma ao diabo. Se compreendemos este “vender a alma” como um estar perpassado pelo mal, a pergunta pode ser formulada teologicamente da seguinte maneira: há existência humana fora do pecado? A interpretação mítica propõe a pergunta da seguinte forma: há como retornar à vida como era no Éden, àquele momento onde o homem ainda não havia experimentado o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal? A pergunta filosófica, por sua vez, seria: a existência humana pode se ver isenta do mal? A resposta a estas questões Riobaldo ainda não sabe responder. De toda forma, são estas reflexões sobre o mal que o pacto com o diabo suscita em Riobaldo.

6.6.2. A segunda travessia do Liso do Sussuarão – equivalência de forças

A segunda travessia do Liso do Sussuarão tem como propósito a captura da mulher do Hermógenes, tornando-a objeto de negociação e de chantagem com o inimigo. Já sabemos bem que a primeira tentativa de travessia não foi bem-sucedida, pois a aridez daquele cenário inviabilizou a sobrevivência de quem desejasse continuar. A descrição do Liso neste momento traz novos elementos que permitem compreendê-lo melhor. Seus contornos, sua geografia e sua vegetação parecem impossíveis de serem definidos, como se não tivesse contornos próprios ou, tal como Diadorim, estivesse envolto em uma neblina. Mas esta indefinição se apresenta somente ao início da travessia, pois logo depois, surpreendentemente, começam a ser identificados alguns sinais de vida (água, alimento, sombra) em meio à completa aridez e hostilidade daquele cenário.

Descrito inicialmente como indefinido, como um não-lugar, o Liso continua se mostrando na sua negatividade tal como na primeira travessia, também desértica e árida. Esta retração geográfica que impedia a sobrevivência humana é desbravada por Riobaldo de forma tal que ele encontra pequenas “veredas” onde a vida se faz possível. O chefe consegue, assim, identificar neste não-lugar e nesta negatividade do Liso uma dimensão que também se faz fértil. Ou seja, na negatividade ele encontra positividade. Na negação da vida ele encontra a possibilidade dela afirmar-se. Assim como na passagem onde se diz que o pretume da noite está escondido no branco do dia, Riobaldo está munido de uma percepção ambígua da realidade e enxerga que naquela aridez maligna se esconde uma fertilidade benfazeja. Desta

forma, a travessia se torna possível neste momento não só porque Riobaldo está munido de uma força equivalente à do cenário, mas também porque agora começa a identificar a ambiguidade na qual a vida se desenrola. Ou seja, ele também presume que aquela realidade desértica abriga alguma possibilidade de vida.

Na saída do Liso ocorrem dois episódios significativos. A primeira é a própria constatação de Riobaldo acerca da semelhança entre Hermógenes e a mulher dele. A presença dela junto ao bando significa a necessidade de se admitir o mal junto de si para acabar com um mal maior (o inimigo Hermógenes). O segundo episódio é o encontro com um velho paupérrimo que lhe revela um lugar onde há um tesouro escondido. O tesouro, na verdade, parece muito mais ser o próprio ensinamento que ele deixa para Riobaldo: a vida, em si mesma, não é boa nem má. Esta relação de bondade ou maldade nasce, na verdade, na relação do homem com a vida.

A segunda travessia do Liso nos permite entender, então, que o mal natural vislumbrado no cenário do Liso mostrou-se de início como negatividade, retração e indefinição. Mas Riobaldo conseguiu identificar a dimensão positiva e um pouco mais definida desta mesma realidade. Entendemos, assim, que no não-ser, no não-lugar, na negatividade está presumido o seu oposto. Além disso, torna-se necessário mais uma vez admitir a presença do mal como condição para vencer o inimigo. E, por fim, o ensinamento do velho paupérrimo contrapõe-se à concepção de um mal natural que se revela no cenário do Liso (mal cosmológico), afinal, ele assinala que o mal nasce no homem (mal antropológico). Ora, mas até o presente momento ainda não podemos constatar se a obra de Rosa está afirmando que a origem do mal é antropológica ou não porque, concomitantemente, estamos nos deparando com um mal que também se desdobra na natureza e na vegetação dos lugares.

6.6.3. Ambiguidade e errância – prelúdio ao grande combate final

A errância do caminho percorrido pelo chefe até chegar ao grande combate final evidencia a experiência da ambiguidade cada vez mais matizada na existência de Riobaldo. Ele se sente, neste momento, muito confiante, munido de coragem e valentia para vencer o inimigo. Além disso, neste primeiro momento que antecede o combate final, ele mostra-se afeito à racionalização e ao planejamento, mas sem abrir mão do seu modo instintivo de chefiar. A primeira batalha é vencida com louvor. Riobaldo mostra-se, assim, um chefe disposto a explorar as possibilidades que lhe são abertas, mesmo que isso signifique

contradizer-se, lançar mão de algo que não lhe é comum ou até mesmo rever seus conceitos, ou seja, assumir outras tantas possibilidades de ser. Este constante transitar entre polos opostos imprime uma marca de errância e ambiguidade no seu modo de chefiar. Contudo, este modo causa insegurança e desconforto em Diadorim. E quando este questiona a Riobaldo sobre o rumo e o sentido daquela guerra, a resposta do chefe é dada em tom de ironia ao fazer referência ao cavaleiro da epopeia de Carlos Magno. Referência esta onde Riobaldo, mesmo ironicamente, parece intuir qual o resultado do grande combate que já se anuncia.

É importante, agora, observar o movimento de Riobaldo em relação ao desafio do mal. Lá no início da obra vemos que sua postura é a de completa rejeição e negação do mal. Depois ele vai ao extremo oposto e realiza o pacto na encruzilhada. Pacto este que tem desdobramentos na sua existência através dos excessos dos seus impulsos destrutivos. Ou seja, depois de negar o mal ele vai ao extremo oposto de sua afirmação. Em seguida, Riobaldo vai experimentar a experiência de dosar a reverberação desta sua dimensão perpassada pelo mal. Ele admite a necessidade do mal, mas agora sabe que não precisa ir de um extremo (total negação do mal) ao outro (manifestação desmedida do mal). Tudo isso, contudo, deixa impressa a marca da ambiguidade da sua existência que reverbera, conseqüentemente, no seu modo de chefiar.

Todas as questões trabalhadas neste tópico intitulado “o bem e o mal na encruzilhada do sertão” também podem ser analisadas sob a ótica da ambiguidade. Através do modo inicial de chefiar de Riobaldo, a repercussão do encontro com Seo Ornelas, a segunda travessia do Liso e o início do grande combate final nos trouxe novos elementos que nos permitem observar novas matizes desta experiência da ambiguidade. Ambiguidade que se deixou ver através da oposição entre os excessos de superioridade e o rebaixamento que Seo Ornelas lhe provoca. Ou seja, o seu sentimento de superioridade e os seus impulsos destrutivos opuseram-se aos traços de soberania e comedimento. Tudo isso parece repercutir na facilidade para atravessar aquele cenário intransponível do Liso do Sussuarão. Naquele cenário inicial marcado por uma completa negação da vida, Riobaldo consegue encontrar fendas onde essa mesma vida se torna possível.

Já vimos que a ideia de oposição em Schelling tem um significado extremamente importante porque descreve a própria dinâmica na qual a vida se engendra. Retomando o desenvolvimento desta ideia, vimos que a oposição fundada na própria unidade originária se deixa perceber como experiência da ambiguidade na efetividade do real. Em se tratando da obra de Rosa, observamos neste momento uma mudança (mesmo que provisória) na postura de Riobaldo para com esta oposição e ambiguidade na qual a vida se desenrola, uma vez que

não se observa mais o personagem pretendendo ou estar isento do mal ou levá-lo ao seu extremo. Esta mudança de postura para com a experiência da ambiguidade parece estar impressa em uma disposição de abertura para o modo como essa relação se estabelece entre os opostos. Como se Riobaldo se permitisse mais ser permeado pela existência de uma mútua dependência entre os opostos.

Esta postura de Riobaldo também está associada a uma nova relação que ele estabelece com as formas de manifestação do mal. Isso se deixa ver na própria impossibilidade de se reduzir o mal ao seu aspecto negativo e pejorativo, ou ainda, ao seu aspecto formal tal como diz Schelling. Isso pode ser visto, por exemplo, na segunda travessia do Liso onde Riobaldo está munido de condições de enxergar a vida que está resguardada naquele cenário tão árido e infernal. Isso nos remete à discussão de Schelling com a tradição que compreendeu o mal como imperfeição, falta, privação e finitude, tal como já mencionamos. Compreensão esta que impossibilita o reconhecimento de uma raiz mais originária e ontológica do mal. Sendo assim, através da segunda travessia do Liso, por exemplo, assim como através do pacto, o mal também se mostrou em sua positividade, o que nos permite afirmar que a dimensão mais originária do mal também está ali encenada.

6.7. Duelo final: o resplandecer da unidade

A última parte do romance de Rosa encena o trágico duelo final entre Hermógenes e Diadorim. Antes de o duelo ocorrer propriamente, vemos que o bando de Riobaldo chega ao Tamanduá-Tão por uma elevação de onde é permitido avistar um cenário em formato de cruz. De lá de cima Riobaldo observa que a paisagem deste lugar é marcada por uma oposição: do lado direito e acima (de onde vinha o seu bando) descortina-se uma bela paisagem. Do lado esquerdo e abaixo, abre-se uma paisagem feia. Este cenário revela, assim, uma oposição bastante semelhante a uma passagem onde Riobaldo fala do seu desejo de ter os pastos bem demarcados. Uma oposição que, em uma primeira aproximação, está aqui marcada por uma dualidade. Veremos como esta oposição pode ser compreendida à medida que o bando adentra cada vez mais aquela encruzilhada.

Quando o combate já está avançado vemos que Diadorim aconselha Riobaldo a ocupar o alto da casa da fazenda, já que esta seria a posição mais estratégica para um chefe. Riobaldo, de início, não se sente confortável com esta ideia porque isso significa ficar muito distante do próprio ferver dos acontecimentos. Mas depois ele admite que aquele

posicionamento poderia ser favorável ao combate, em vista da sua condição de chefe. Assumido o posto estratégico localizado ao alto da casa Riobaldo é acometido por um mal-estar e paralelamente o combate começa a mudar de figura, já que o bando inimigo havia ocupado a retaguarda. Em meio ao mal-estar o chefe ainda consegue ver que um novo arranjo se forma e os bandos agora se dispõem um de frente para o outro, em uma luta corpo a corpo.

A partir deste momento o chefe começa a fazer um movimento descendente: o seu mal-estar vai se tornando cada vez maior e ele fica completamente desprovido da possibilidade de chefiar ou até mesmo de se enveredar pelo combate que está cada vez mais acirrado. Antes de sofrer a convulsão propriamente, Riobaldo avista, no meio da encruzilhada do Tamanduá-Tão, Diadorim e Hermógenes duelando. Quando o chefe recobra a consciência tem a notícia de que naquele duelo ambos haviam morrido. A morte do inimigo traidor implicou na morte daquele que era o seu bem mais precioso.

As imagens criadas neste trecho da obra nos permitem continuar observando a oposição que se tece a cada trama do desenrolar desta história. A oposição inicial, conforme já observado, está na própria delimitação do cenário. Inclusive, uma oposição bastante polarizada: superior e direita estão associados à beleza, é de onde vem o bando de Riobaldo; inferior e esquerda estão associados à fealdade, de onde vem, por sua vez, o bando inimigo. Ou seja, uma realidade completamente distinta e apartada da outra. Riobaldo, por sua vez, se aproxima deste cenário chegando por um posto elevado que lhe conferia, inclusive, uma visão bastante ampla do lugar onde se realizará o combate. Sua posição inicial o coloca, de certa forma, em posição de privilégio. Contudo, conforme vemos, o chefe vai aos poucos se vendo rebaixado e completamente desprovido daquela condição privilegiada: ele perde toda sua força no mal-estar que o acomete. Vemos, assim, que a oposição inicial bem delimitada das posições de cada bando vai perdendo contornos tão definidos à medida que os bandos se cruzam e principalmente quando em meio à encruzilhada encontram-se em duelo Hermógenes e Diadorim. Em meio a esta encruzilhada e em meio à poeira levantada pela luta já não se podia definir os contornos de cada um deles. O cenário tornou-se completamente indefinido e ambíguo. E o saldo final resultou em uma morte mútua.

Se entendemos este duelo final como uma espécie de performance dramática da luta entre o bem e o mal, chegamos à conclusão de que não foi possível assistir à tão esperada vitória sobre o mal. Neste ponto de convergência, no meio da encruzilhada, o bem e o mal eliminam-se mutuamente. A força desta imagem e do acontecimento ali encenado nos leva a pressupor que o bem e o mal estão reunidos em uma unidade originária, afinal a tentativa de eliminação de um significa a eliminação do seu oposto. Ou ainda, o bem e o mal em sua

originariedade são uma única força que na efetividade do real se desdobra através de uma oposição marcada por uma ambiguidade, conferindo-lhe ao mesmo tempo diferenciação e identidade. Desta forma, entende-se que naquele duelo dramático a força da unidade originária entre o bem e o mal instaura-se em todo seu esplendor, mostrando que as forças opostas ali convergidas não podem ser dissociadas, nem sequer lançadas a um conflito onde uma ou outra possa ser eliminada.

Tudo isto nos permite reafirmar, assim, a impossibilidade de se admitir o predomínio de uma visão maniqueísta na obra de Rosa. Afinal, no maniqueísmo é possível separar o mal do bem através de uma vida ascética. Ou seja, admite-se uma dualidade originária que pode repercutir na existência humana em duas polaridades distintas e apartadas. Em *Grande sertão: veredas*, ao final do conflito (duelo final), não foi possível separar o bem do mal. Vimos que o cenário é descrito inicialmente de uma maneira dualista, mas ao final a mistura e a confusão da poeira mostram a impossibilidade da vida se manter assegurada nesta dualidade. O que nos leva a pressupor uma unidade originária da qual estas forças são devedoras.

O desafio do mal, conforme se vê, permanece presente até o final de *Grande sertão: veredas*. No último parágrafo da obra a significativa fala de Riobaldo em resposta ao insistente questionamento a respeito da existência do diabo resulta na constatação de que, na verdade, “existe é homem humano”. Ora, através desta última fala de Riobaldo somos levado a considerar que o mal é constitutivo do ser humano. Ou seja, sua fala remete à concepção de um mal antropológico. Mas ao trazermos mais elementos da obra como um todo nos será permitido admitir outros posicionamentos a respeito da origem do mal.

A partir da constatação de que a unidade originária entre o bem e o mal se desdobra na efetividade do real através de uma oposição marcada por uma ambiguidade podemos afirmar, através da obra de Rosa, que esta oposição se dá tanto no homem quanto na própria natureza (como por exemplo no Liso do Sussuarão). Então, estamos falando assim que, de um lado, a obra de Rosa defende a ideia de um mal antropológico, porém, com um fundo ontológico, já que foi através do duelo final que esta unidade se fez sentir em todo seu esplendor. Por outro lado, também é possível identificar a concepção de um mal cosmológico, pois esta unidade também se desdobra no mundo, conforme assinalado por Galvão no capítulo anterior. Sendo assim, na obra de Rosa é possível admitir que o mal é constitutivo tanto do humano e quanto da própria totalidade do real. Ora, a coexistência destas duas concepções na obra de Rosa nos leva a entender que, para se admitir ambas como factíveis, é necessário lançar mão de um pressuposto ainda mais originário que abranja as duas interpretações. Ou seja, a obra de Rosa acena para a possibilidade de se admitir a concepção de um mal ontológico. Afinal, o mal

ontológico pode ser entendido como cosmológico à medida que também se faz mundo. Mas pode ser entendido como antropológico, porque também se perfaz no homem.

Trazendo novamente as considerações de Schelling vimos que o mal só se efetiva no homem. O que nos levaria a pensar, de início, que o pensador está afirmando que a origem do mal é antropológica. Mas sabemos que o mal é um desdobramento da obscuridade do fundo originário na efetividade do real. Obscuridade esta que, por sua vez, é um desdobramento do próprio fundo originário. Desta forma, entende-se que a condição de possibilidade do mal está no fundo originário desde onde a manifestação de Deus se faz possível. O bem e o mal se dão nesse jogo de mútua manifestação na efetividade do real e no próprio homem, mas originariamente eles se fazem no conflito que se estabelece entre a obscuridade e a luz no fundo originário. Ou seja, através do pensamento de Schelling vemos a defesa da concepção de um mal ontológico, porque tem suas raízes em uma dimensão mais originária.

Conforme já sabemos, para Schelling o homem é o “lugar” onde este conflito se perfaz através da cisão da obscuridade e da luz. É por este motivo que a sua filosofia afirma que o conflito e a luta são necessários para o próprio engendramento da vida. O conflito seria, assim, o próprio jogo que se dá, originariamente, entre a obscuridade e a luz, e na efetividade do real, entre o bem e o mal. Mas trata-se de um jogo onde a dinâmica de manifestação de um implica na retração da face que lhe é oposta, onde cada um oferece o oposto necessário para que o outro se manifeste. Por um lado, então, o mal que originariamente deve ser entendido como obscuridade do fundo é condição de possibilidade para a revelação do bem. Por outro lado, é através do bem, o seu oposto, que o mal pode se efetivar. Sendo assim, observa-se um jogo de mútua pertença no qual o bem e o mal requisitam-se entre si.

De toda forma, é importante notar que a filosofia de Schelling afirma a necessidade do conflito e da luta para que a vida venha a ser. Mas este conflito não representa a vitória de um sobre o outro ou a tentativa de eliminar uma das faces da oposição. O conflito revela muito mais a constante dinâmica necessária à manifestação da unidade originária. Manifestação esta que na efetividade do real dobra-se e desdobra-se através de uma oposição como a que se dá entre o bem e o mal. Sendo assim, podemos interpretar o duelo entre o bem e o mal na encruzilhada do Tamanduá-Tão como uma manifestação da própria luta que Schelling descreve como necessária à vida. Contudo, nesta luta a oposição não pode ser entendida como antagonica, ou seja, o oposto não é o seu adversário, mas sim seu aliado. Nesse sentido entendemos que a tentativa de acabar com o mal, na cena do duelo final, significa eliminar também o seu oposto. Através desta mútua eliminação nos é permitido vislumbrar, assim, o resplandecer da unidade originária ali resguardada.

7. CONCLUSÃO

A reflexão em torno da problemática do bem e do mal nos permitiu fazer um percurso bastante amplo que teve início com os pressupostos gerais da literatura de Rosa e do pensamento de Schelling. Em seguida, fizemos um percurso mais descritivo tentando mapear o tema pesquisado a partir das imagens criadas em *Grande sertão: veredas* e através do diálogo com os estudiosos da obra de Rosa. Finalizamos o trabalho com um percurso mais analítico da questão trazendo para o diálogo as considerações de Schelling. Vejamos, então, como os âmbitos aqui interseccionados entre literatura, filosofia e religião contribuíram para perceber diversas dimensões de sentidos abertas na reflexão da problemática desta pesquisa.

Através dos onze casos que abrem *Grande sertão: veredas* pudemos entrar em contato com diversas formas de manifestação do mal. Em uma espécie de *brainstorm* nos foi permitido ver expressões multifacetadas do mal. Mas ficou bastante evidente a existência de um mal destituído de finalidade, ou seja, um mal gratuito. Além disso, também foi possível notar que a tentativa de justificar o mal e compreender sua origem depara-se com uma série de limitações. Pois todas justificativas, sejam elas vindas do discurso filosófico ou do teológico, se apresentam sempre muito provisórias, haja vista que elas não conseguem se manter asseguradas diante da falta de fundamento da realidade. Ou seja, diante da vida que sempre escapa à possibilidade de um sentido último totalizante.

A diferença entre Deus e o diabo também é apresentada de maneira panorâmica ao início da obra. Mas novamente aqui já está problematizada a fragilidade dos discursos fundadores quando se trata de falar da relação do homem com Deus. Inicialmente a diferença entre Deus e o diabo foi estabelecida através das características que a tradição cristã tradicional atribui a cada um deles. Nesse sentido, a vida daquele ser humano que se mantém em uma relação com Deus deveria estar assegurada pela garantia de salvação e de possibilidade de dar sentido à sua vida. Mas o enredo vai mostrar esta impossibilidade de o ser humano se ver assegurado por estas garantias da religião institucionalizada. Quanto ao diabo, também foi possível ver, através dos inúmeros nomes que lhe são dados, sua expressão multifacetada. Além disso, ele se associa, neste momento, à uma dimensão obscura e represada da existência humana, pois relativa aos sentimentos humanos repudiados pela moralidade e pela religiosidade. Observa-se, assim, um cruzamento de questões de ordem teológica e filosófica. A distinção entre Deus e o diabo está, assim, fortemente marcada por uma dualidade que também está expressa nos caracteres associados ao bem e ao mal. Nesse

sentido, a diferença entre o céu e o inferno também estão perpassadas por esta perspectiva dualista, já que o Céu representa a garantia de um sentido último para a existência e o inferno a completa falta de finalidade e de sentido.

Em um outro momento, contudo, esta dualidade vai perdendo os contornos distintos e vai se mostrando cada vez mais próxima de uma ambiguidade, ou seja, sem contornos tão enrijecidos. Em primeiro lugar, isso se deixou ver na afirmação de que a proximidade de Deus pode ser sentida através do *Outro*. Depois, nos é desvelado que a existência de Deus não é garantia para que Ele se mostre atuante no curso dos acontecimentos da vida. Por outro lado, o diabo em sua inexistência parece encontrar sua força de manifestação na vida. O próprio paradoxo onde se diz que o diabo não precisa existir para haver também aponta para tal ambiguidade.

Através dos personagens, cenários e histórias pudemos ver diversas nuances da experiência da ambiguidade. Experiência esta perpassada por um conflito, ou seja, pela dinâmica do jogo que se dá entre os opostos. Algumas das vezes pudemos observar manifestações mais expressivas do mal. Mas marcado pela ambiguidade o seu oposto acaba estando sempre ali à espreita, pronto para mostrar a sua força sem que isso implique uma exclusão ou eliminação de uma das facetas. O que nos leva a pressupor a indissociabilidade entre os opostos. Compreende-se, desta forma, que os opostos estão, assim, passíveis de diferenciação, mas não de dissociação. A oposição não pode, então, ser entendida através de um jogo de opostos excludentes. Muito embora possamos observar que a tentativa humana é sempre a de tentar eliminar ou separar duas instâncias opostas, como por exemplo, a tentativa de se ver apartado do mal.

Quanto ao pacto com o diabo na encruzilhada, o interpretamos como sendo o momento no qual Riobaldo assume sua dimensão maligna, até então repudiada. Ou seja, no pacto ele quer assumir que sua existência não está isenta da ambiguidade que lança a todo e qualquer ser humano à possibilidade tanto do bem quanto do mal. Nesse sentido, podemos dizer que o pacto com o diabo é, na verdade, o desejo de assumir-se em sua inteireza, assumir isso que é a própria essência do ser humano. Mas quando ele chega ao pacto ele é lançado à uma dúvida dualista que se expressa na fórmula Deus *ou* o Demo. Logo em seguida, porém, ele já se vê tomado por uma postura distinta e afirma Deus *e* o Demo. A encruzilhada é, então, o lugar onde emerge tanto a cisão (*ou*) quanto a união (*e*). Esta cisão deve ser entendida, contudo, ao modo de uma diferenciação e não como oposição excludente, haja vista que a encruzilhada é também o lugar onde se sucumbe à unidade. O bem e o mal, por exemplo,

diferenciam-se para que sempre e a cada vez um possa dar vez ao outro, mas sempre resguardados pela unidade originária de sua proveniência.

O diabo enquanto entidade autônoma, por sua vez, não aparece, mas sabemos que Riobaldo sai do pacto insuflado da força maligna que ele invocara. Quando Riobaldo sai do pacto podemos observar uma série de transformações em sua existência após a força ali invocada. Transformações estas que se deixam ver nos excessos de superioridade, no abuso do poder e na invisibilização da figura do outro. Nota-se, assim, uma expressão desmedida da força invocada e atualizada no pacto. Contudo, logo em seguida Riobaldo vê todos estes excessos empurrados a ganhar limite e medida através da figura do fazendeiro Seo Ornelas. Medida e limite que fazem com que Riobaldo se ressinta de não mais estar insuflado por toda aquela força conquistada no pacto. Sendo assim, as transformações pelas quais Riobaldo passa após o pacto nos permitem compreender que o desejo que o moveu até o pacto não era só esse assumir-se como ser humano marcado pelo mal, ou seja, assumir a si mesmo em sua essência. Mas acima de tudo, o desejo de estar assegurado pela força invocada no pacto. Neste sentido, tanto o desejo de estar assegurado quanto as transformações que lhe acometem através do pacto nos permitem observar Riobaldo lançado à desmedida. A desmedida não é, contudo, assumir-se marcado pelo mal, mas querer estar assegurado por esta força. Ou seja, a desmedida é o desejo de que esta possibilidade atualizada no pacto permaneça assegurada em sua substancialidade. O que significaria, pois, o desejo de jamais sucumbir às penúrias de alguém destituído da força invocada no pacto.

A repercussão do encontro com Seo Ornelas, inclusive, permite a Riobaldo refletir sobre o significado do pacto. Em primeiro lugar, Riobaldo observa a desmedida na qual ele foi lançado quanto fez o pacto, pois ele mesmo diz que quis demais, “forcejou”, ou seja, forjou à força. E deste forjar à força ele foi levado a se deparar com a miséria em suas mãos. Riobaldo quis se manter assegurado pela força invocada no pacto, quis estar assegurado por uma vida substancializada pela força do mal. Mas o encontro com Seo Ornelas é justamente o movimento da vida lhe mostrando que esta mesma vida não pode nunca estar assegurada em nenhum fundamento e, por isso, é vida que se mostra sempre precária.

Outra importante reflexão emerge da insistente dúvida sobre a existência do diabo. Afinal, mesmo que o diabo não exista (já que ele não apareceu enquanto entidade) ele manifesta sua força. Entende-se, assim, que mesmo que o mal esteja relegado à condição de não-ser ele encontra possibilidade de se efetivar, de se atualizar, no ser. Por fim, Riobaldo faz uma importante indagação: mas todos não vendem a alma? Ou seja, ele suspeita de que nenhum ser humano está isento da possibilidade do mal.

Todas estas reflexões e a própria precariedade na qual Riobaldo se vê parecem resultar na viabilidade da segunda travessia do Liso do Sussuarão. Haja vista que Riobaldo dimensiona outras possibilidades de atravessar aquela realidade que, à primeira vista, mostra-se intransponível. Mesmo lançado àquela condição inicial de não-ser, aquela mesma realidade encontra possibilidade de se atualizar em veredas que lhe permitem sobreviver, existir, ser.

Além do pacto, a grande batalha no Tamandua-Tão também ocorre em um cenário de encruzilhada. No duelo dramático entre Hermógenes e Diadorim ambos sucumbem. Não há vitória do bem sobre o mal (inimigo), nem do mal sobre o bem. A noção de opostos excludentes mostra que a tentativa de eliminar um significa a eliminação do seu oposto. Percebe-se, assim, que a tentativa de separar o mal do bem, a tentativa de vencer o mal, só levaria ao perecimento de ambos. O bem e o mal são passíveis somente de diferenciação, mas não de distinção. Ou seja, eles se diferenciam, mas continuam resguardados pela unidade de sua proveniência.

Tanto a tentativa de assegurar-se pela força do mal (pacto) quanto a tentativa de estar assegurado por uma vida substancializada no bem (duelo final) significa a completa dissolução de ambos. O que significaria querer a completa dissolução da unidade de sua proveniência? Significaria querer eliminar o conflito do jogo entre os opostos, ou seja, chegar a uma resolução, desejar a retenção final. Querer eliminar o conflito do jogo é, por sua vez, querer destituir a vida de sua dinamicidade, ou seja, substancializar uma possibilidade efetivada, impossibilitando, assim, que a vida se mostre sempre em outra possibilidade de ser. É, ainda, exigir da vida isso que ela não pode dar: fundamento. A encruzilhada é, então, a imagem que permite entender esta dinamicidade, pois o mal se atualiza (escolha entendida como cisão), mas o seu oposto se mantém referenciado pela unidade (decisão) de sua proveniência. Ou seja, a encruzilhada é, assim, tanto o lugar da cisão quanto o da decisão (unidade). É o lugar desde onde uma possibilidade (o bem, por exemplo) pode se atualizar (cisão), mas é também onde se sucumbe à possibilidade (unidade) de sempre se fazer outra.

É por este motivo que a dúvida de Riobaldo sobre a existência do diabo ao final da obra resulta na afirmação de que o que existe é homem humano. O homem é, assim, a própria encruzilhada onde se faz possível a cisão (atualizar uma possibilidade) e a decisão (lançado à possibilidade de sempre se fazer outro). O bem e o mal, por sua vez, dizem respeito a um modo dessa unidade se desdobrar que expressa o próprio movimento da liberdade. Liberdade que, entendida originariamente, diz o próprio movimento originário da vida à medida que se faz preche de possibilidades. Mas mesmo com esta formulação final do romance de Rosa, observando a obra como um todo, vimos que está assinalada a possibilidade de se admitir a

concepção de um mal ontológico à medida que a cruz é uma matriz impressa tanto no homem quanto na totalidade do real.

A partir das considerações de Schelling podemos dizer que a justificativa do mal dentro de um projeto ontológico é possível, haja vista que o mal em sua originariedade é possibilidade, mas que ganha sua efetivação ao realizar-se como algo, ou seja, possibilidade realizada, que vem a ser. Por isso o mal entendido como não-ser também se explica, já que se atualiza na efetividade do real à medida que sai da obscuridade do fundo originário. Desta forma, o mal como não-ser ajuda a pensar o ser à medida que assim entendido o mal é possibilidade. Ou seja, mal como não-ser é o mal não efetivado, por isso, possibilidade de vir a ser. Por isso também que o diabo não precisa existir para haver, afinal, o mal é possibilidade que se efetiva no ser. Entende-se, assim, que o mal é compreendido ontologicamente à medida que se faz possível a partir da obscuridade do fundo originário e, por isso, é uma possibilidade de todo ser humano. Com tudo isso entendemos que a moralidade não pode dar conta de definir o mal em sua originariedade, pois nos coloca frente à manifestação efetiva do mal.

BIBLIOGRAFIA

AMORA, Kleber. **A dinâmica da natureza, de Deus e da liberdade em Schelling**. *Revista Conatus: Filosofia de Spinoza*, v. 4, n. 8, dez. 2010, p. 65-72. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3666535>>. Acesso em: 24 jun. 2013.

_____. **O Universo épico-trágico do Grande sertão: veredas**. Belo Horizonte: Laboratório de Estética da UFMG, 1982.

ARAUJO, Heloisa Vilhena de. **O roteiro de Deus**. São Paulo: Mandarim, 1996.

ARAÚJO, Paulo Afonso. **Aula 13: Deus, a liberdade, o mal. Disciplina: Metafísica e Religião 2007. Módulo IV: O último Deus: extrema possibilidade e fio condutor**.

BARBOZA, Jair. **Metafísica do irracional - Mau radical em Schelling e Schopenhauer**. *Veritas*, Porto Alegre, v. 54, n. 2, maio/ago. 2009, p. 187-196. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/6826>>. Acesso em: 23 set. 2013.

BELLEI, Ricardo; BUZINARO, Délcio Marques. **O livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho**. Disponível em: <<http://raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/283185/371094>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

BIZZARRI, Edoardo. **João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri**. In: BUSSOLOTTI, Maria Aparecida Faria Marcondes (edição, organização e notas). *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri*. Tradução Erlon José Paschoal. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Academia Brasileira de Letras; Belo Horizonte, MG: Ed. da UFMG, 2003.

BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. São Paulo: Editora Cultrix, 1988.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo: história, filosofia e religião**. Petrópolis: Vozes, 2003.

COUTINHO, Eduardo F. **Guimarães Rosa**. Seleção de Textos Eduardo F. Coutinho. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1991. (Coleção Fortuna Crítica. Direção de Afrânio Coutinho).

ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas**. Vol. I e II. São Paulo: Paulus, 2003.

FANTINI (Org.). **A poética Migrante de Guimarães Rosa**. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

FERREIRA, Acylene. **Heidegger, Schelling e a liberdade**. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/718/620>>. Acesso em: 07 jul. 2011.

FOGEL, Gilvan. **Da pobreza e da orfandade sem vergonha**. Considerações sobre o Riobaldo, de “Grande sertão: veredas”, de João Guimarães Rosa. In: SHUBACK, Marcia S.

C. (Org.). *Ensaio de Filosofia. Homenagem a Emmanuel Carneiro Leão*. Petrópolis: Vozes, 1999.

FONSECA, Hugo. **Rastros de Deus segundo a íris riobaldiana em Grande sertão: veredas**. Scielo Books. Belém: UEPA; Campina Grande: EDUEPB, 2008. 364 p. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/pdkdq/pdf/ferraz-9788578791186-13.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2014.

FONTOURA, João Neves. **O verbo e o logos – Discurso de Posse**. In: Em memória de João Guimarães Rosa. 1. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1968.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **As formas do falso. Um estudo sobre a ambiguidade no Grande sertão: veredas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **O certo no incerto: o pactário**, 1972. In: COUTINHO, Eduardo F. Guimarães Rosa. Seleção de Textos Eduardo F. Coutinho. Coleção Fortuna Crítica. Direção de Afrânio Coutinho. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1991.

HEIDEGGER, M. **A questão da técnica**. Cadernos de Tradução, n. 2, 40-93, 1997.

HERRIGEL, Eugen. **A arte cavalheiresca do arqueiro zen**. São Paulo: Editora Pensamento, 2011.

JOÃO Guimarães Rosa: **correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason: (1958-1967)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Academia Brasileira de Letras; Belo Horizonte, MG: Ed. da UFMG, 2003.

JOÃO Guimarães Rosa: **correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizarri**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

KUSCHEL, Karl-Josef. **Os escritores e as escrituras – Retratos teológico-literários**. São Paulo: Loyola, 1991.

LINK, Luther. **O diabo. A máscara sem rosto**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MACHADO, Jorge Antonio Torres. **Os indícios de Deus no homem. Uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

MAGALHÃES, Antonio. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2000.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. **Da identidade absoluta ao Deus vivo e pessoal**. Meras observações para ler o *Freiheitsschrift* [1809] de Schelling. In: REY PUENTE, Fernando; VIEIRA, Leonardo Alves (Org.). *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

MAIA-FLICKINGER, Muriel. **“Clara: a “pulsção da vida” nesse diálogo de Schelling**. *IHU on-line*. 426, Ano XIII, 2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5147&secao=426>. Acesso em: 10 out. 2013.

MARTINS, Nilce. **O Léxico de Guimarães Rosa**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MAZZARI, Marcus V. **Figurações do “mal” e do “maligno” no Grande sertão: veredas**. *Estudos Avançados*, v. 22, n. 64, São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142008000300017>. Acesso em: 27 ago. 2012.

MEYER-CLASON, Curt. **João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason: (1958-1967)**. In: BUSSOLOTTI, Maria Aparecida Faria Marcondes (edição, organização e notas). *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason: (1958-1967)*. Tradução Erlon José Paschoal. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Academia Brasileira de Letras; Belo Horizonte, MG: Ed. da UFMG, 2003.

MONTEIRO, Carlos Augusto Figueiredo. **O espaço iluminado no tempo volteador (Grande sertão: veredas)**. *Estudos avançados*. v. 20, n. 58, São Paulo Sept. /Dec. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142006000300005>. Acesso em: 22 jan. 2014.

MORI, Geraldo de; SANTOS, Luciano; CALDAS, Carlos (orgs.). **Aragem do sagrado: Deus na literatura brasileira contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2011.

NUNES, Benedito. **Crivo de papel**. São Paulo: Editora Ática, 1999.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Crítica e Profecia: A filosofia da religião em Dostoeiévski**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

PUENTE, Fernando R.; VIEIRA, Leonardo A. (Org.). **As filosofias de Schelling**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

PUENTE, Fernando Rey. **Novas perspectivas sobre o idealismo alemão**. *Síntese – Rev. de Filosofia*. v. 30, n. 96, 2003, p. 125-130. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/512/935>>. Acesso em: 07 fev. 2013.

RICOEUR, PAUL. **A simbólica do mal interpretada**. In: _____. *O conflito das interpretações*. Porto: Rés, 1989.

_____. **Religião e fé**. In: *O conflito das interpretações*. Porto: Rés, 1989.

ROHDEN, Luiz. **Interfaces da hermenêutica**. Caxias do Sul: EducS, 2008.

ROHDEN, Luiz; SILVA, Rogério Mosimann da Silva (Org.). **Veredas da Palavra no Sertão Rosiano**. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

ROSA, João Guimarães. **Estas estórias**. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

_____. **Grande sertão: veredas**. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

_____. **Tutaméia**. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

_____. **Magma**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

_____. **Ave, Palavra**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

_____. **Primeiras estórias**. 14. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

_____. **Sagarana**. 31. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. **Corpo de Baile**. 1. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956.

ROSENFELD, Kathrin. **Grande sertão: veredas. Roteiro de Leitura**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

_____. **Os descaminhos do demo: tradição e ruptura em Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Imago Ed.; São Paulo: EDUSP, 1993.

_____. **Desenveredando Rosa. A obra de J. G. Rosa e outros ensaios rosianos**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Romantismo: uma questão alemã**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SCHELLING, F. W. J. **Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana**. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **Os Pensadores - SCHELLING**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Prefácio de Rubens Rodrigues Torres Filho. (Coleção Os Pensadores).

SILVA, Clademilson Fernandes Paulino da. **Sobre o mistério cósmico: Deus e o diabo lidos no Grande sertão: veredas de G. Rosa**. Scielo Books. EDUEPB, 2008. 364p. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/pdkdq/14>>. Acesso em: 12 jan. 2014.

SILVA, Elias dos Santos. **A dualidade humana em “A hora e vez de Augusto Matraga”**. Disponível em: <<http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.phtml?cod=34733&cat=Artigos>>. Acesso em: 19 out. 2006.

SIMÕES, Bárbara; DAIBERT JR, Robert. (Org.). **Escrituras de Deus e do Diabo: ensaios de religião, história e literatura**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2012.

SPERBER, Suzi Frankl. **Caos e cosmos**. Leituras de Guimarães Rosa. São Paulo: Duas cidades, 1976.

_____. **Guimarães Rosa: signo e sentimento**. São Paulo: Editora Ática, 1982.

_____. **Mandala, mandorla: figuração da positividade e esperança.** 2006. *Estud. av.* 2006, v. 20, n. 58, p. 97-108. ISSN 0103-4014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142006000300011&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 20 maio 2013.

STANFORD, Peter. **O diabo.** Uma biografia. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.

STEIN, Ernildo. **A instauração do sentido.** Porto Alegre: Movimento, 1977.

TAVARES, Manuel. **Fundamentos metodológicos do pensamento antropológico e ético de Paul Ricoeur: o problema do mal.** Memorandum 10, abr/2006, Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP. 1982. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a10/tavares01.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2013.

UTÉZA, Francis. **João Guimarães Rosa: Metafísica do Grande Sertão.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

VEJMEKKA, Marcel. **A travessia perigosa: Grande sertão: veredas e Doutor Fausto em leitura dialógica.** Estudos avançados. v. 23, n. 65, São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142009000100020&script=sci_arttext>. Acesso em: 23 maio 2013.

VIEGAS, Sônia Maria. **A vereda trágica do “Grande sertão: veredas”.** São Paulo: Loyola, 1985. (Coleção Filosofia).

_____. **O universo épico-trágico do Grande sertão: veredas.** Laboratório de Estética. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1982.

VIGGIANO, Alan. **Itinerário de Riobaldo Tatarana. Geografia e toponímia em Grande sertão: veredas.** Belo Horizonte: Crisálida, 2007.

YUNES, Eliana; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; (Org.). **Bem e mal em Guimarães Rosa.** Rio de Janeiro: Uapê, 2008.