

DEUS E O DIABO NO GRANDE SERTÃO: VEREDAS: UMA LEITURA ANTIMANIQUEÍSTA

GOD AND THE DEVIL IN GRANDE SERTÃO: VEREDAS: AN ANTI-MANICHAEAN READING

ELSON DIAS DE OLIVEIRA ¹

¹ Graduado em Filosofia pelo Centro de Ensino Superior do Brasil - CESB; Graduando em Letras – Português e Bolsista de Iniciação Científica pela Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes - Centro de Ciências Humanas. Montes Claros, Minas Gerais – Brasil. (e-mail: elsonrpm@yahoo.com.br)

Resumo

O presente trabalho, vinculando literatura e filosofia, objetiva analisar a relação dualista existente entre Deus e o Diabo no *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa, procurando contrastar uma interpretação maniqueísta que comumente se faz, haja vista não estarem bem definidos e delimitados esses dois signos na narrativa em questão. Por meio de repetições contraditórias, Riobaldo, o narrador-protagonista, questiona a existência e a atuação/operância dessas forças que perpassam as mesmas veredas. Deus existe, porém é muito passivo, deixando quase todo o protagonismo para o ser humano, detentor da liberdade. E o Diabo, paradoxalmente, amedronta, mas não existe: a despeito de sugerir uma dimensão metafísico-ontológica, surge como algo demasiado humano, representação das más ações humanas. Inconformado, Riobaldo insiste em reclamar uma justa separação entre o que é bom e o que é mau, mas não consegue, pois está tudo muito misturado. Assim, pretendemos demonstrar que não há maniqueísmo nessa tessitura porque não há um dualismo radical na concepção do Bem e do Mal; não se constituem como absolutamente distinto-antagônicos.

Palavras-chave: *Grande sertão: veredas*, Deus, Diabo, Dualismo, Maniqueísmo.

Abstract

Abstract: The present work, linking literature and philosophy, aims to analyse the dualistic relationship between God and the Devil in *Grande Sertão: Veredas*, by João Guimarães Rosa, trying to contrast a maniqueist interpretation commonly done, considering that those two signs are not well defined and delimited in the mentioned narrative. Through contradictory repetitions, Riobaldo, the narrator-protagonist, questions the existence and the acting/performance of those forces that pervade the same paths. God exists, but he is very passive, leaving almost all the protagonism for the human being, holder of freedom. And the Devil, paradoxically, scares, but he does not exist: despite suggesting a metaphysical-ontological dimension, he appears as too human, the representation of the bad human actions. Discontented, Riobaldo insists on claiming a fair separation between what is good and what is bad, but he realizes it is impossible, because everything is very mixed. Thus, we intend to demonstrate that there is no manichaeism in that contexture, because there is not a radical dualism in the conception of Good and Evil; they are not absolutely distinct-antagonistic.

Keywords: *Grande Sertão: Veredas*, God, Devil, Dualism, Manichaeism.

1 – Introdução

O senhor ouvia, eu lhe dizia: o ruim com o ruim, terminam por as espinheiras se quebrar – Deus espera essa ganância. Moço!: Deus é paciência. O contrário, é o diabo. Se gasteja (...). Deus não se comparece com refe, não arrocha o regulamento. Pra que? Deixa: bobo com bobo – um dia, algum estala e aprende: esperta. Só que, às vezes, por mais auxiliar, Deus espalha, no meio, um pingado de pimenta...

Esse fragmento do *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa (2001, p. 33), evidencia, com ares de humor, uma importante problemática que perpassa todo o romance: o dualismo confuso entre Deus e o Diabo. Quem são eles, de

fato? Como Deus se revela? O Diabo existe por si? Eis alguns dos principais questionamentos do jagunço Riobaldo Tatarana, o narrador-protagonista dessa “odisseia sertaneja”. Envolvido num infundável e inquietante dualismo, ele questiona a real existência e a atuação/operância dessas forças que adentram as mesmas veredas, que se misturam em meio a lugares e vivências, causos e relatos, preces e guerras sertão a fora.

Nesse sentido, o presente trabalho, vinculando literatura e filosofia, objetiva analisar a relação dualista entre Deus e o Diabo no *Grande Sertão: Veredas*, procurando contrastar uma leitura maniqueísta que comumente se faz, haja vista não estarem bem definidos e delimitados esses dois signos na narrativa em questão. No decorrer da trama percebemos que Deus existe, porém assaz passivo, se “economiza” demais, não se expõe tanto quanto Riobaldo gostaria. E o Diabo, a despeito de sugerir uma dimensão metafísico-ontológica, surge como algo demasiado humano, como artifício e “fantasiação”: “Mas o demônio não existe real. Deus é que deixa se afinar à vontade o instrumento, até que chegue a hora de se dançar. Travessia, Deus no meio” (Rosa, 2001, p. 325). Assim, o narrador-protagonista ousa colocar em xeque a existência do Diabo e a atuação de Deus: este, por se mostrar instável e indiferente em certos momentos; aquele, por não possuir realidade efetiva, por não poder ser relevado sob o prisma ontológico.

A propósito da metodologia, esta pesquisa configura-se como bibliográfica de cunho analítico, situando-se no âmbito dos estudos literários comparados, numa relação de interdisciplinaridade entre os discursos literário e filosófico. Com diferentes métodos e técnicas, a literatura e a filosofia podem ter os mesmos temas e efeitos, podem produzir conhecimento sobre os mesmos assuntos. Uma pelas vias da linguagem figurativa e da subjetividade, a outra pelas vias da razão pura e objetiva, ambas podem tratar de iguais problemas e comunicar semelhantes verdades. Nessa perspectiva, o *Grande Sertão: Veredas* destaca-se como sendo uma obra repleta de temas e discussões que se vinculam à filosofia. Por ora, pautar-nos-emos na ontologia do Bem e do Mal, isto é, como eles se configuram ontologicamente nas veredas do grande sertão.

Nas linhas que se seguem, procuramos, primeiramente, apontar o modo cético como Riobaldo institui o seu discurso, abrangendo em suas dúvidas até mesmo a existência/atuação de Deus e do Diabo. No segundo momento, buscamos explicitar o que se entende por pensamento maniqueísta, sua base histórica e filosófica. Posteriormente, indo ao ponto fulcral de nossa investigação e imbricando os discursos literário e filosófico, comparamos o dualismo entre Deus e o Diabo no romance em epígrafe com as principais ideias postuladas pelos maniqueístas, e buscamos estabelecer o contraste, as divergências. Nesse momento, esclarecemos a experiência

fracassada de Riobaldo ao tentar pactuar-se com o “Demo”, e ainda trazemos para a discussão a ambivalente relação de amizade/amor para com Diadorim, relação marcada sob a ótica do Bem e do Mal. Por último, à guisa de conclusão, enfatizamos a necessidade de uma leitura antimaniqueísta do *Grande Sertão: Veredas*, e apresentamos alguns “arremates” do próprio narrador-protagonista sobre esse dualismo confuso, aqui problematizado.

Riobaldo, um Dom Quixote dos “sertões das gerais” (sul da Bahia, norte de Minas Gerais, norte e nordeste de Goiás), ao narrar suas andanças e viagens, lança mão de repetições contraditórias, refletindo sobre certos moinhos existenciais, como os relacionados ao Bem e ao Mal, à bondade e à maldade das ações humanas. Conforme delinea Benedito Nunes (2009, p. 168), o existir e o viajar no *Grande Sertão: Veredas* se confundem: “A existência de Riobaldo totaliza-se como viagem finda, que precisa ser relatada para que se perceba o seu sentido. Unem-se, nessa viagem, sob a forma de relato, os diferentes fios do Bem e do Mal, que compõem o emaranhado da existência”. No entendimento desse crítico, o motivo da “viagem-existência”, que se revela na estrutura, na temática e nas intenções morais, filosóficas e religiosas da obra, manifesta-se na forma de vitórias, confusões, acontecimentos trágicos ou cômicos.

Podemos notar, por exemplo, que as menções ao Diabo têm, por vezes, o papel de justificar para o próprio Riobaldo os crimes, pecados e monstruosidades no sertão. Mas, nem sempre isso é possível porque não há uma linha bem demarcada entre o divino e o diabólico. Tanto é que, em diálogo com o leitor, ele está constantemente questionando o porquê de estar tudo muito misturado: “O senhor ache e não ache. Tudo é e não é... Quase todo mais grave criminoso feroz, sempre é muito bom marido, bom filho, bom pai, e é bom amigo-de-seus-amigos! Sei desses. Só que tem os depois – e Deus, junto. Vi muitas nuvens” (Rosa, 2001, pp. 27-28).

O sertão seria um cosmos (des)ordenado, onde forças contrárias tanto se combatem como se harmonizam e se completam? Por esse viés, o próprio Guimarães Rosa confessa: “Todos os meus livros são simples tentativas de rodear e devassar um pouquinho o mistério cósmico, esta coisa movente, impossível, perturbante, rebelde a qualquer lógica, que é chamada ‘realidade’, que é a gente mesmo, o mundo, a vida” (Rosa *apud* Bussolotti, 2003, p. 238). Considerando o *Grande Sertão: Veredas*, romance universalizado pela tradição literária, verificamos que o jagunço Riobaldo Tatarana se transforma em herói quando ele assume enfrentar esse “mistério cósmico”, no qual ele aparece, não por acaso, destinado a um aparente abandono existencial.

Dissertando sobre a tessitura de Riobaldo, João Adolfo Hansen (2000, p. 79) afirma que “a questão do duplo, do ser e do (não)-ser (...), do arcaico e do novo, da natureza e da cultura, da solidão do indivíduo e da pertença ao grupo, etc., avançam simultaneamente no discurso, cruzando-se, entrecruzando-se, como lei do texto”. Desse

modo, acrescentamos: uma vida dividida entre o ser e o não ser, entre o poder e o não poder, entre o sim e o não, desencadeia um grande tormento por estar entre o certo e o errado, entre bons e maus, entre Deus e o Diabo.

O falar de Riobaldo centra-se na desconfiança, na interrogação, na dúvida. No decorrer da “viagem-existência”, suas especulações e questionamentos interferirão incisivamente nos acontecimentos, o colocando às vezes em situações trágicas, entre a vida e a morte. E, sendo o seu discurso sobremaneira conflituoso, o desafio proposto ao leitor não é somente o de formar um entendimento geral, mas compreender que, nessas contradições, cada acontecimento adquire um sentido próprio; cada parada, cada conversa, cada tumulto, cada contemplação, falam por si.

Assim, nosso jagunço letrado realiza sua “viagem-existência” “numa oscilação caótica e cheia de conflitos que somente a tranquilidade da velhice e a palavra conseguem ordenar. Desorienta-o o fato de que esteja tudo muito misturado, de não poder isolar o Bem do Mal” (Aguiar, 2012, p. 21). De fato, esse princípio dualista apresenta o sertão como um espaço de conflitos entre alma e corpo, espírito e matéria, luz e escuridão, Bem e Mal, só que não estando “todos os pastos demarcados...” (Rosa, 2001, p. 237) como Riobaldo gostaria que estivesse.

2 - Dualismo sem maniqueísmo: tudo muito misturado

Partindo desse drama existencial e discursivo do narrador, buscamos analisar a relação dualista existente entre Deus/Bem e o Diabo/Mal no romance em questão, procurando demonstrar divergência com o maniqueísmo, uma doutrina religiosa fundada pelo persa Mani (Manes ou Manichaeus) no século III d.C. O pensamento maniqueísta implicava: um pretenso racionalismo, certo materialismo e, principalmente, um dualismo radical na concepção do Bem e do Mal, entendidos não apenas como princípios morais, mas, sobretudo, como princípios metafísico-ontológicos, tendo uma natureza geral e necessária que é própria a todos e a cada um dos seres. Segundo Giovanni Reale e Dario Antiseri (1990, p. 413), “os maniqueístas afirmaram a existência de dois princípios diversos e adversos entre si, mas ao mesmo tempo, eternos e coeternos. Duas naturezas e duas substâncias: a do Bem e a do Mal”. Em outros termos: Mani e seus adeptos declararam haver duas causas primeiras que se combatem desde sempre: uma, a do Mal ou princípio das trevas, a outra, a do Bem ou princípio da luz. Interessante destacar que Mani, sendo oriental, abria vasto espaço para a fantasia e a imaginação, aproximando-se das teosofias do oriente. Senão, vejamos:

Eis os pontos principais da sua doutrina: desde a eternidade existem dois princípios, o do Bem e o do Mal. O primeiro, que se

chama Deus, domina o reino da luz, e Ele mesmo é luz imaculada, que só pela razão e não pelos sentidos se pode perceber. O segundo chama-se Satanás, rei das trevas, e é mau quanto à sua natureza, pois é matéria infeccionada. Ambos comunicam a sua substância a outros seres, que são bons ou maus conforme sua origem. Houve luta entre os reinos da luz e das trevas. Os demônios arrebataram partículas de luz. Satanás gerou Adão e comunicou-lhe essas partículas, que seriam as almas dos homens. Deus, para libertar a luz do cativo da matéria, criou, por intermédio dos espíritos antagonistas dos demônios, o Sol e a Lua, os astros e a terra. Esta é de matéria inteiramente corrompida (Santo Agostinho, 1973, p. 62).

Para melhor esclarecermos essa afirmação maniqueísta da existência do Bem e do Mal, faz-se necessário que enveredemos pelo campo da *ontologia*, estudo do “ser” (sua natureza, realidade e existência). É um ramo extremamente importante da filosofia e pode coincidir com a *metafísica* (termo cunhado pelos primeiros editores das obras de Aristóteles para se referir ao estudo daquilo que está depois/além da física, a despeito do próprio Aristóteles ter utilizado a denominação “*filosofia primeira*”, qual seja o estudo do ser em geral). Há questões nessa área que podem parecer já resolvidas, mas têm intrigado muitos pensadores ao longo da história da filosofia, como por exemplo: o que é o ser em geral? O que se deve ter pré-concebido quando se discute o ser em geral? Existem somente seres sensíveis ou também seres suprassensíveis (espirituais/inteligíveis)? E é nessa última indagação que o maniqueísmo se pauta, ousando defender a existência (suprassensível) tanto do Bem quanto do Mal.

Apesar da dificuldade em compreender esse estado ontológico, são determinados alguns critérios, dentre os quais: “a) precisa ser ou uma coisa individual, ou uma propriedade, ou uma relação, ou um evento, ou um estado de coisa, ou um conjunto; b) a existência de uma coisa é o que a torna um ser; c) tudo o que tem identidade e é distinto de tudo o mais é um ser; d) a natureza da ‘ligação’ entre um ser e suas propriedades e relações é o que o torna um ser” (Audi, 2006, pp. 625-626). Embora não haja necessidade de explanarmos cada um desses itens, são dados relevantes que apontam para o cerne de nossa investigação: a (não)ontologia do Bem e do Mal no *Grande Sertão: Veredas*.

O pensamento maniqueísta, além de considerar que o Bem e o Mal possuem propriedades ontológicas, os concebe como princípios propagadores de suas próprias substâncias a todos os seres em geral. Assim, vale dizer: o ser humano não seria totalmente livre nem responsável pelo mal que faz. Este lhe seria imposto,

arbitrariamente. A pessoa seria “coagida”, “importunada” pelo autor do Mal (o Diabo) a praticar atos considerados maléficis. Contraditoriamente, o ser humano deveria estar em constante combate para destruir em si e nos outros a influência do Mal. A alma humana seria um pouco de luz aprisionada, e o objetivo maior de todos os seres humanos deveria ser libertá-la das trevas através do asceticismo. Aqui, luz e trevas não fazem parte de uma figuração retórica, mas de aspectos representativos da “concretude” do Bem e do Mal. Essa doutrina reduz alguns aspectos da existência humana a pares opostos absolutamente incompatíveis (bem/mal, corpo/alma, espírito/matéria, branco/negro, luz/escuridão, etc.) e defende que um lado tenciona aniquilar o outro, que esses opostos tendem a se combaterem até o “fim dos tempos”, quando somente o Bem reinaria, e estaria alcançado o “Reino da Luz”, o “Reino de Deus”.

Comparando as ideias postuladas por Mani com o texto literário em questão, depreendemos que não se pode realizar uma leitura definitivamente maniqueísta da narrativa. A despeito de Riobaldo constatar que essas duas “forças”, cognominadas de Deus e de Diabo, estão numa espécie de “confronto” entre si, verifica-se que não é um confronto bem definido. Na visão do narrador-protagonista, Deus tem existência, ou melhor, Ele é que dá (ou deveria dar) sentido à existência. Além disso, é maior do que tudo e do que todos os demais seres; criou o homem e toda a natureza; conhece todas as coisas visíveis e invisíveis. Riobaldo não tem dúvidas de que Deus existe porque, de contrário, nada faria sentido, não haveria esperança nem milagres, tudo estaria perdido num vaivém, o acaso reinaria e a vida seria (mais) burra e (mais) absurda. Porém, esse mesmo Deus eterno e onipotente é também instável: “Deus, para qualquer um jagunço, sendo um inconstante patrão, que às vezes regia ajuda, mas, outras horas, sem espécie nenhuma, desandava de lá – proteção se acabou, e – pronto: marretava!” (Rosa, 2001, p. 250). Além disso, é muito passivo/paciente e, conforme consta na epígrafe que principia este artigo, não “arrocha o regulamento”, se esquivando demais e deixando quase todo o protagonismo para o ser humano, detentor da liberdade: “Que Deus existe, sim, devagarinho, depressa. Ele existe – mas quase só por intermédio da ação das pessoas: de bons e maus. Coisas imensas no mundo” (Rosa, 2001, p. 359). É um Deus que evita exibir-se e intervir no destino humano.

Já o Diabo, “vige, mas não rege...” (Rosa, 2001, p. 110); paradoxalmente, amedronta, mas não existe. Na visão de Riobaldo, não faria sentido a real existência do “Coisa Ruim” por aí afora, mandando e desmandando. Ele nada mais é do que a representação do que é mau, do que é ruim: “O diabo existe e não existe? Dou o dito. Abrenuncio. Essas melancolias... Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum. Nenhum! – é o que digo” (Rosa, 2001, p. 26).

Gilberto Defina (1975, p. 142) pontua que “a preponderância do imanente sobre o transcendente é a tônica das especulações do narrador” na obra em questão. Assim, a “realidade” do Diabo é dependente das (más) ações humanas, dos atos cruéis do homem para com seu próprio semelhante ou para com o restante da natureza (animais, plantas, etc.). O Diabo seria a reunião de tudo o que é considerado mau. O contrário do que é mau é bom. Deus reúne em si bem e bom, e o Diabo, mal e mau supremos. Quando os homens são maus, se aproximam do Mal e se afastam do Bem (Deus). Senão, vejamos: “É preciso de Deus existir a gente, mais; e do diabo divergir com sua dele nenhuma existência. O que há é uma certa coisa (...), que Deus está esperando que se faça. Neste mundo tem maus e bons – todo grau de pessoa. Mas, então, todos são maus. Mas, mais então, todos não serão bons?” (Rosa, 2001, p. 328).

Peculiarmente, no *Grande Sertão: Veredas*, o lado do Bem, concebido quase sempre como superior, às vezes não pode mais do que seu oposto, o Mal, que, apesar de concebido como inferior e rebaixado, obtém muitas vitórias. O Bem nem sempre consegue vencer o Mal, numa dialética moral-religiosa-existencial. Algumas vezes o leitor pressupõe uma vitória para o Bem, mas este acaba não podendo mais do que seu “adversário”. Inconformado com esse dualismo confuso, Riobaldo insiste em reclamar uma justa separação entre o que é bom e o que é mau. Deseja veementemente que esses opostos se apartem, que de um nada permaneça no outro, mas não consegue:

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 no meio do fel desespero. Ao que, este mundo é muito misturado... (Rosa, 2001, p. 237).

Sendo assim, no *Grande Sertão: Veredas* não há maniqueísmo porque o Bem e o Mal não se constituem como absolutamente distinto-antagônicos. Estão, de certo modo, contidos um no outro, dificultando a demarcação ou delimitação. É por isso que viver torna-se algo demasiado perigoso: “a essência da vida é a de um processo dinâmico (...). Esse sentido impregna as próprias figuras do falar de Riobaldo. Querer ter certeza no seio do movimento e da mudança é atentar contra a desordem natural das coisas, que é a sua ordem recôndita” (Galvão, 1972, p. 130). E se não há um limite acertado entre Deus e o Diabo, dir-se-á apenas que “Deus é definitivamente; o demo é o contrário Dele...” (Rosa, 2001, p. 58).

Riobaldo é perseverante nas declarações sobre a inexistência do Diabo. Tal fato corrobora o que afirmava incansavelmente o filósofo medieval Santo Agostinho, rebatendo o maniqueísmo: o Mal não existiria como entidade metafísico-ontológica. Agostinho assegura que “a natureza do homem só é boa na medida em que é, mas, nessa justa medida, ela é boa. Assim, o bem é proporcional ao ser; donde resulta que o contrário do bem, que é o mal, não pode ser considerado como do ser” (Gilson, 1995, p. 153). Sintetizando: o mal “não é”, “não existe”, e o que se designa por esse nome reduz-se simplesmente à ausência de certo bem numa natureza (a humana) que deveria possuí-lo. É o que se entende ao dizer-se que o mal é somente uma privação, uma deficiência.

Agostinho, que no início de sua juventude defendera o maniqueísmo, contestou, posteriormente, a tese principal dessa doutrina, procurando defender a incorruptibilidade que é própria de Deus, na medida em que é o Bem supremo. O ser humano decaído seria mau na medida em que vicia no pecado (crueldade, injustiça, etc.), mas é um bem enquanto criação divina. O homem é o bem (criação divina) em que o mal “reside” (figuração do afastamento). Diríamos que Riobaldo tem consciência disso: “O senhor não vê (...). Deus existe mesmo quando não há. Mas o diabo não precisa de existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo” (Rosa, 2001, p. 78). É como se ele quisesse dizer ao leitor que o Mal, em termos filosóficos, é um *não-ente*; não existe em si, substancialmente.

Segundo o pensamento agostiniano, não existiria o Mal no cosmos. O que impera é o seu sentido moral, que somente se encontra nos atos dos homens, criaturas racionais. Já que dependem de um juízo da razão, esses atos são livres; os erros morais provêm do fato de que o homem faz um mau uso do seu livre-arbítrio. O responsável por isso não é nem Deus (absoluta bondade) nem o Diabo (que não existe), é o próprio ser humano. Para Agostinho, não deve haver outro Mal no mundo que não seja a deficiência da vontade humana que se rebaixa, que se entrega ao que é inferior numa escala de valores.

Desse modo, vinculamos a tese agostiniana antimaniqueísta com o discurso de Riobaldo: fazer o mal não é nada mais do que submeter sua vontade ao que é inferior, fato possível pela livre opção do querer humano. Segundo Consuelo Albergaria (1977, p. 32), “esta aceitação do livre-arbítrio na escolha do grau de vontade de se atingir o Bem que se deseja desenvolve a ideia de travessia em Riobaldo”. Travessia, aliás, muito sinuosa, pois exige ficar atento, vigilante, ter cuidado em meio à desordem.

Negando a possibilidade de isolamento do Bem e do Mal, o que acarretaria a aceitação de dois absolutos, Albergaria (1977, p. 127) ainda adverte que, “se Hermógenes fosse apenas uma configuração da negação absoluta do Bem, é evidente que não poderia se mostrar apto a conseguir vitórias, ainda que temporárias”.

Hermógenes, antagonista de muita importância na trama, era jagunço cruel e violento, que tirava seu prazer do medo dos outros. Seus apelidos são vários (belzebu, pactário, fel dormido, flagelo com frieza, etc.) para mostrar que é um ser humano arruinado, propenso ao mal por livre opção.

Por entender que Deus era resignado demais e afrouxava o “regulamento”, Riobaldo decide fazer um pacto com o Diabo para vingar a morte de Joca Ramiro, chefe do seu grupo e morto por Hermógenes. Tendo ouvido falar que o tão odiado e temido Hermógenes fizera um pacto com o Diabo, a fim de tornar-se imune a derrotas e ferimentos, decide fazer o mesmo, objetivando alcançar a almejada justiça/vingança e fazer o seu grupo triunfar.

Ele tenta realizar um pacto da forma clássica, no qual a outra parte apresenta-se fisicamente, ambos efetuam o acordo e sua valia baseia-se em um documento ou entrelaço de sangue. Isso equivaleria ao sentido literal, e não figurado, da consagrada expressão: “... *o Diabo, na rua, no meio do redemunho...*”. Mesmo sem nunca ter presenciado um pacto, Riobaldo sabia como se preparar para fazê-lo, seguindo as valiosas narrativas da tradição oral. Porém, ele mesmo duvidava que aquilo pudesse de fato acontecer da forma como sempre ouviu dizer:

Nem eu cria que, no passo daquilo, pudesse se dar alguma visão. O que eu tinha por mim – só a invenção de coragem. Alguma coisice por principiar. O que algum tivesse feito, por que era que eu não ia poder? E o mais – é peta! – Do tristonho vir negociar nas trevas das encruzilhadas, na morte das horas, soforma dalgum bicho de pelo escuro, por entre chorinhos e estados austeros, e daí erguido sujeito diante do homem, e se representando, canhim, beicudo, manquinho, por cima dos pé de bode, balançando chapéu vermelho emplumado, medonho como exigia documento com sangue vivo assinado, e como se despedia, depois, no estrondo e forte enxofre. Eu não acreditava, mesmo quando estremecia. T’arreneguei (Rosa, 2001, p. 427).

Após ter ido à encruzilhada, chamado o Diabo e não ter obtido resposta, Riobaldo fica aflito, sem saber se era ou não pactário: “Digo ao senhor: o diabo não existe, não há, e a ele eu vendi a alma... Meu medo é este. A quem vendi? Medo meu é este, meu senhor: então, a alma, a gente vende, só, é sem nenhum comprador...” (Rosa, 2001, p. 501). Entendemos que não teve comprador porque o Diabo não existe para Riobaldo e, além disso, se Deus existe e a alma humana (espírito, intelecto,

homem-interior) é por Ele estabelecida, não faria sentido algum poder ser vendida ou pactuada. Negociá-la seria atentar contra a existência de Deus, recusá-lo, (re)negá-lo.

E, nesse ponto, o narrador-protagonista declara que “Se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma!” (Rosa, 2001 p. 76), remetendo-nos à célebre expressão “Se não há imortalidade da alma, então não há virtude, o que quer dizer que tudo é permitido”, dita em *Os Irmãos Karamazov*, de Dostoiévski (1995, p. 67). Outro clássico da literatura universal, esta obra também traz profundas reflexões acerca de Deus, da alma, da liberdade, etc. Não pretendemos entrar em pormenores sobre o romance dostoiévskiano, mas é possível relacioná-lo com o discurso de Riobaldo no que diz respeito ao que seria da humanidade sem a existência de Deus: tudo seria permitido porque não haveria nenhuma noção de permissão/licença.

Então, Riobaldo não é pactário porque o Diabo não existe e porque a alma, tendo sido criada por Deus, não pode ser dada a outrem. O que houve foi apenas a preparação do ritual de um pacto segundo a tradição popular. Posteriormente a essa empreitada, Riobaldo realiza alguns atos cruéis, com uma “invenção de coragem” nunca antes experimentada, porém, crê que essa espantosa ousadia não poderia ter relação com um que não apareceu e que não existe. Ora, o ser humano por si só não é capaz de se enveredar pela iniquidade? Ele era o único responsável pelas suas crueldades, já que, na posição de jagunço, os objetivos do seu grupo deveriam ser alcançados à custa do melhor ou do pior, de vida ou de morte: “Mas, aquilo de ruim-querer carecia de dividimento – e não tinha; o demo então era eu mesmo? Desordenei quase, de minhas ideias. Eu matava um tiquinho, só? Em nome de mim, eu não matava?” (Rosa, 2001, p. 487).

No entender do crítico italiano Claudio Magris, o “Diabo que não vem” de Guimarães Rosa

não se apresenta porque ele é o nada, o não-ser que insidia a vida; o cavaleiro do sertão olha aquele nada de frente e aceita aquele desafio do não-ser, que o leva à beira da perdição, da perda de si próprio e dos seus afetos e valores. O olhar firme, fixo no nada, lhe faz reconquistar a totalidade épica da vida, que abrange também aquele vazio sem deixar-se sorver no seu redemoinho, e, ao romper do dia, como o Fausto goetheano regenerado pela aurora, o jagunço está na sela do seu cavalo, errante como o modelo antigo, e, como este, ‘perdido no vaivém das coisas’, mas não desprovido de destino (Magris *apud* Mulinacci, 2012, p. 19).

Percebe-se, então, que a associação com o Diabo seria tão somente uma tentativa de desvendar o mistério das coisas, indo além da superfície. Riobaldo arrisca-se à procura daquele que seria o autor do mal ou princípio das trevas, e acaba por desmentir a existência deste. Num humorístico jogo de linguagem, afirma-se o comprovado: “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” (Rosa, 2001, p. 485).

Suzi Frankl Sperber (1982, p. 93) salienta que “o pacto com o Demônio, personificação do desmedido, corresponde ao mesmo tempo ao elemento de equilíbrio, de correção do excesso. Exercido o controle, Riobaldo se reunifica e recupera os interesses de sua classe”. Dessa maneira, a figura do Diabo para o protagonista de *Grande Sertão: Veredas* representa tanto um estado de caos, de confusão, quanto a passividade em certos momentos. O desejo de negociar com o Demo não representaria uma maldade, mas um bem pela coletividade, pelo grupo que Riobaldo liderava. Tentar pactuar-se com o “Dito-Cujo” seria um descuido, um mergulho naquilo que há de trivial: “Digo ao senhor: tudo é pacto. Todo caminho da gente é resvaloso. Mas, também, cair não prejudica demais – a gente levanta, a gente sobe, a gente volta! Deus resvala? Mire e veja. Tenho medo? Não. Estou dando batalha” (Rosa, 2001, p. 328).

No âmbito desse dualismo confuso, faz-se necessário ainda trazer à baila a transgressora amizade entre Riobaldo e Reinaldo/Diadorim. Mais uma vez a tentativa de separar o Bem e o Mal desemboca numa identidade contraditória. Há que se pensar o caráter duplo de Diadorim, mulher travestida de jagunço. Riobaldo não entendia como um jagunço tão valente e destemido pudesse ser ao mesmo tempo tão doce e delicado, mas o amava, “amizade de amor”: “Eu mesmo entender não queria. Acho que. Aquela meiguice, desigual que ele sabia esconder o mais de sempre. E em mim a vontade de chegar todo próximo, quase uma ânsia de sentir o cheiro do corpo dele – tentação dessa eu espairescia, aí rijo comigo renegava” (Rosa, 2001, p. 162).

Expressões como “abraçar com os olhos”, “amizade de amor”, “desejos repartidos”, “Diadorim é a minha neblina...”, “alvorços de doçura”, e inúmeras outras, dão um tom de lirismo e poeticidade ao texto. Mas jagunço não é de ficar delongando conversas e estreitando amizades um com o outro. Nesse ponto, Riobaldo e Diadorim se diferenciavam dos demais, causavam espanto e curiosidade. Contínuos são os pensamentos e divagações de Tatarana, outro nome porque é conhecido Riobaldo, em meio a esse sentimento, amando e (re)negando a um só tempo. Nesses sonhos e devaneios, havia mais do que conversas e olhares, havia corpos e abraços: “Um Diadorim só para mim. Tudo tem seus mistérios. Eu não sabia. Mas, com minha mente, eu abraçava com meu corpo aquele Diadorim – que não era de verdade. Não era? (...).

Aquilo me transformava, me fazia crescer dum modo, que doía e prazia. Aquela hora, eu pudesse morrer, não me importava” (Rosa, 2001, p. 307).

Riobaldo se vê numa armadilha do destino, numa espécie de encanto, de aprisionamento. Relutava contra o querer gostar mais do que apraz a um amigo gostar. Matutava constantemente sobre o que provocava os intensos ciúmes que sentiam um pelo outro: o amor de amigo ou o amor de amante? Em outros termos: *philos* ou *éros*? Ora se condenava e se envergonhava daquele sentimento, ora se entregava sem reservas ao bem-querer, nem que fosse pelo troféu da proximidade e dos olhares cruzados. Oscilava entre as rédeas da emoção e as da razão: “Diadorim era aquela estreita pessoa – não dava de transparecer o que cismava profundo, nem o que presumia. Acho que eu também era assim. Dele eu queria saber? Só se queria e não queria. Nem para se definir calado, em si, um assunto contrário absurdo não concede seguimento. Voltei para os frios da razão” (Rosa, 2001, p. 77).

A ligação entre Riobaldo e Diadorim manifesta-se duplamente: amor (de amizade) recíproco versus recíproco acordo de jagunçagem. É uma relação de desejo, admiração e querer bem, mas também de afastamento, aflição e equívoco. Há que considerar ainda uma relevante explicação para o nome “Diadorim”, marcado sob os signos do Bem e do Mal:

Vislumbramos a possibilidade de uma interpretação incomum para o nome Diadorim, até hoje, na maioria das vezes, lembrado em função da similaridade entre os radicais que dão origem aos nomes do Diabo e de Deus, *Diá* e *Deo* (este, devido ao seu nome de batismo: Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins) ou em relação à natureza andrógina (dúbia e “dupla”) do personagem (*di* – duas vezes). (Loyolla, 2009, p. 96).

Destarte, Diadorim provoca ao mesmo tempo fascínio e estranhamento, atração e repulsão, visto que “possui um polo luminoso, amável e propício, e outro sombrio, repelente e hostil – um polo divino e um polo demoníaco, reversível, pois que o diabo fascina e Deus é, por vezes, sombrio e tortuoso” (Nunes, 2009, p. 161). Assim como Deus e o Diabo, esse personagem está na categoria do oscilante, da incerteza. A masculinidade e a feminilidade de Diadorim são, ambas, céu e inferno, salvação e condenação para Riobaldo: o lado feminino é atração e encanto (um bem), mas também ilusão e desvario (um mal – impossibilidade de efetivação); o lado masculino é empecilho, obstáculo (um mal), mas também apoio e redenção (um bem que não o deixa cometer o absurdo da concretização). O desafio é tolerar, e Riobaldo sabe disso.

Enveredar-se nesse doce tormento, esperando que o destino se encarregue de todos “os depois”, inclusive da grande revelação sobre a identidade de Diadorim.

3 - Considerações finais

Em virtude do exposto, acreditamos ter demonstrado que o dualismo existente entre Deus/Bem e o Diabo/Mal no romance em questão extrapola uma perspectiva maniqueísta. No sertão de Riobaldo, Deus existe, porém passivamente, não atuante, inconstante. Um Ser onipotente que quase sempre se resguarda, que não “encurta as rédeas”: “Deus vem, guia a gente por uma légua, depois larga. Então, tudo resta pior do que era antes. Esta vida é de cabeça-para-baixo, ninguém pode medir suas perdas e colheitas” (Rosa, 2001, p.161). E o Diabo, por sua vez, não possui uma dimensão metafísico-ontológica, aparece como força do imaginário, “fantasiação”; contraditoriamente, atua, mas não existe.

Após inúmeros conflitos interiores e exteriores, questionamentos, especulações metafísicas, tentativa de realização de um pacto, etc., Riobaldo conclui, de uma vez por todas, que o Diabo não existe por si. No último parágrafo do romance, vem confirmar e registrar: “(...) 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). Eis aí a última declaração do narrador-protagonista de que o Diabo não age por si. O “Coisa-Ruim” surge apenas como representação de aspectos da alma humana, como signo definitivamente dependente das (más) ações humanas.

Sendo assim, por que tanta gente amedrontada com a figura do Diabo sertão a fora? Esses sertões não podem ser dominados por um que não existe. Nesse caso, Riobaldo aplica o ditado “quem muito se evita, se convive” e faz uma proposta espirituosa: “Olhe: o que devia de haver, era de se reunirem-se os sábios, políticos, constituições gradas, fecharem o definitivo a noção – proclamar por uma vez, artes assembleias, que não tem diabo nenhum, não existe, não pode. Valor de lei! Só assim, davam tranquilidade boa à gente” (Rosa, 2001, p.31).

No *Grande Sertão: Veredas*, essas duas forças (Deus e o Diabo) “habitam”, desordenadamente, naquilo que as representam na vivência humana: imaginação, palavras e, sobretudo, julgamento das ações. Na medida em que esse “homem humano” perfaz sua perigosa travessia, toma para si características ora boas ora más, dependendo do julgamento pessoal e moral. Na “viagem-existência” de Riobaldo, o maniqueísmo perde sua razão de ser, mas o dualismo confuso permanece, ficando a sensação de estar entre bons e maus, o sentimento de “pertencer” ora a Deus, que “existe mesmo quando não há”, ora ao Diabo, que “não precisa de existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo...” (Rosa, 2001, p. 76).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agostinho, Santo (1973). *Confissões e De Magistro*. São Paulo: Ed. Abril.
- Audi, Robert (2006). *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus.
- Aguiar, Melânia Silva (2012). O discurso polivalente de Guimarães Rosa. *O eixo e a roda* - Revista de Literatura Brasileira, 21(1): Pp 17-25. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/poslit/08_publicacoes_pgs/Eixo%20e%20a%20Roda%2021,%20n.1/01-Melania%20Aguiar.pdf>.
- Albergaria, Consuelo (1977). *Bruxo da linguagem no Grande Sertão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Bussolotti, Maria Aparecida Faria Marcondes (org) (2003). *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Defina, Gilberto (1975). *Teoria e prática de análise literária: síntese de princípios de análise literária aplicados ao romance Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Pioneira.
- Dostoiévski, Fiódor (1995). *Os irmãos karamazov*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Galvão, Walnice Nogueira (1972). *As formas do falso: um estudo sobre a ambiguidade no Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Perspectiva.
- Gilson, Étienne (1995). *A filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes.
- Hansen, João Adolfo (2000). *O o: a ficção da literatura em Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Hedra.
- Loyolla, Dirlevander (2009). *Poética da reflexão: um estudo sobre Grande Sertão: Veredas*. Montes Claros: Unimontes.
- Mulinacci, Roberto (2012). *Metaleituras - Claudío Magris leitor de João Guimarães Rosa*. In: Fábio Figueiredo Camargo; Patrícia Goulart Tondineli & Telma Borges (Org.). *Ser Tão João*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig. Pp 15-27.
- Nunes, Benedito (2009). *O dorso do tigre*. São Paulo: Ed. 34.
- Reale, Giovanni & Antiseri, Dario (1990). *História da filosofia: antiguidade e idade média*. São Paulo: Paulus.
- Rosa, João Guimarães (2001). *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Sperber, Suzi Frankl (1982). *Guimarães Rosa: signo e sentimento*. São Paulo: Ática.

Recebido: 17 de agosto de 2014.

Aceite: 8 de setembro de 2014.