

As escrituras de João
(reflexões sobre o bem e o mal em Grande Sertão Veredas)

Maria Clara Lucchetti Bingemer

O quinquagésimo aniversário da obra prima de Guimarães Rosa, “Grande Sertão Veredas”, considerado por muitos críticos e escritores a obra maior em romance da literatura brasileira tem sido, ao longo de sua história, ocasião de reflexões várias, provindas de diferentes campos e áreas do saber. De parte de escritores brasileiros de primeira grandeza, Grande Sertão tem sido louvado em todos os tons, comparado mesmo à Bíblia pela grande poetisa mineira Adélia Prado.¹

Não é de admirar que a Teologia igualmente se sinta interpelada pelo drama de amor e ódio, de salvação e perdição que constitui a saga do jagunço Riobaldo, seu desejo de amar, seus encontros e desencontros, mormente a relação com Diadorim, que constituirá - a nosso ver - sua epifania maior sobre o sentido da vida. Na verdade é todo o problema da Teodicéia – o questionamento sobre a compatibilidade entre a existência de Deus e a realidade do mal – que estão expostos pela pena magistral de Rosa em Grande Sertão.

Este texto pretende refletir sobre a questão a partir do ângulo que lhe é específico: o da fé e da teologia cristãs. Num primeiro momento, procuraremos situar a questão do bem e do mal, tal como a entende a doutrina da Igreja e a reflexão teológica. Em seguida, procuraremos analisar como a questão do mal emerge no livro de Guimarães Rosa em termos de configuração e contornos. Finalmente, procuraremos ver como a literatura e a prosa rosiana podem iluminar e desafiar a teologia na construção do discurso que lhe é próprio e vice-versa: como a teologia pode dar elementos para uma leitura outra do texto literário.

Teodicéia ou o eterno problema do mal

¹ Cf A. PRADO: *Tudo que invento já foi dito/ nos dois livros que eu li: as escrituras de Deus/ e as escrituras de João/ Tudo é Bíbias. Tudo é Grande Sertão*, in *Bagagem*, Imago, 1976, p 82

Desde os primeiros momentos de sua existência, a fé cristã – na esteira de todas as religiões e visões de mundo – se debate na tentativa de explicar o problema e a existência do mal sobre a terra. A crença judaico-cristã em um Deus transcendente e criador, que cuida de suas criaturas com terno amor e desvelo, e que é justo acima de tudo não se compagina facilmente com a existência do mal, da injustiça, da violência e da dor sem remédio na qual estão irremediavelmente envolvidas a criação e a vida humanas.

O problema, portanto, não é levantado pelo Cristianismo. Já havia sido colocado pela filosofia grega 300 anos antes da ascensão do cristianismo. E, a bem da verdade, muito antes dos gregos, por tantos mitos e religiões ancestrais, às voltas com os males deste mundo e os deuses do outro; pois o excesso de mal gera equivalência no excesso de bem (deuses). ²Resumo paradigmático do acima exposto é, por exemplo, a clássica proposição de Epicuro:

*Ou Deus quer eliminar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não quer fazê-lo; ou não pode e nem quer fazê-lo; ou pode e quer eliminá-lo. Se quer e não pode, é impotente; se pode e não quer, não nos ama; se não quer e nem pode, além de não ser um Deus bondoso, é impotente; se pode e quer - e esta é a única alternativa que, como Deus, lhe diz respeito - de onde vem, então, o mal real e por que não o elimina de uma vez por todas?*³

Resolver esta espinhosa questão pela negação da existência de Deus não é caminho que prometa fecundidade. A existência ou inexistência dos deuses não elimina a dor física ou moral ou mesmo o vazio que fica após a morte de um ente querido. Ademais, muita gente, no passado, deve ter roçado essa solução para o dilema. Mas depararam com a seguinte ponderação de Boécio, filósofo dos primórdios da Idade Média, que assim anotou em *A consolação da Filosofia*: “Se Deus existe, de onde vem o mal? Mas, se não existe, de onde vem o bem?”⁴

² A. SOARES, *O mal. Como explica-lo?*, SP, Paulus, 2003, p. 13

³ *ibid*

⁴ Citado por A. SOARES, *op. cit.*, p. 13

O grande filósofo francês recentemente falecido, Paul Ricoeur, enfrentou esta questão em vários de seus trabalhos: ⁵ Percorrendo a história da filosofia sobre a questão da teodicéia ⁶ Ricoeur começa por apresentar o estágio “onto-teológico” do pensamento, na época da metafísica pré-kantiana, particularmente com relação à *teodicéia* de Leibniz.⁷ Neste tipo de discurso, Ricoeur salienta o fato de que a onto-teologia chega a um impasse no momento em que tenta esgotar o problema do mal e de Deus através da razão de acordo com o princípio de uma não-contradição sistematicamente totalizante.

Para alcançar algum sucesso teórico e hermenêutico nesta tarefa, Ricoeur vai propor então um estudo fenomenológico da experiência do mal, percorrendo os diversos tipos de discursos suscitados por essa problemática, refletindo não apenas sobre a origem e razão de ser do mal como também sobre suas conseqüências, envolvendo então reflexão teórica e pensar com ação e sentimento. ⁸

Propõe-se enfrentar o problema de pensar o mal a partir da distinção entre mal *cometido* e mal *sofrido*. Assim, Ricoeur dirá que o mal moral, o assim chamado pecado em linguagem religiosa, designa o que transforma a ação humana em objeto de censura e repreensão. A acusação representa a *pena* imputada ao indivíduo que violou o código ético da comunidade à qual pertence. E o sofrimento que exista aqui será necessariamente um sofrimento infligido.

Porém, o mal sofrido, ou sofrimento, considerado no rigor de seu sentido, difere do pecado. Não é uma conseqüência de um mal moral, mas pelo contrário, possui raízes inocentes e não imputáveis, e não encontra referencia a nenhuma instancia superior que possa ser responsabilizada por sua existência. Decorre tal tipo de mal de uma série de causas que afetam o humano, tais como: adversidades da natureza, enfermidades do corpo e da mente, dor provocada pelas perdas e morte de pessoas queridas, perspectiva assustadora

⁵ Cf. *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*. Genebra: Labor et Fides, 1986; *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité*, Aubier, 2 volumes, 1960.; *La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963

⁶ *Teodicéia* deriva do termo *theos*, “Deus” e *dike*, “justiça”. O termo é usado para referir-se às diversas tentativas de justificar o relacionamento entre Deus e o ser humano. Cf ELWELL, Walter. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Edições Vida Nova. Vol. III. 1990. p. 446

⁷ Cf o que sobre esta comentam J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea*, Madrid, Trotta, 1997 e A. SOARES, *O mal. Como explicá-lo? e De volta ao mistério da iniquidade*, SP, mimeo, 2006

⁸ Cf. *Lê mal: um défi à la philosophie et à la théologie*, pg 22

da própria morte. Se o mal moral, o pecado, aponta para um responsável culpado, por outro lado o sofrimento faz vítimas muitas vezes inocentes.

O mal físico consiste antes de tudo na dor. Grande Sertão Veredas tematiza a existência dessa dor da natureza perceptível nas deformações dos animais domésticos, nas raízes e frutos venenosos, que não alimentam mas matam, nos animais ferozes, nas pedras que envenenam as águas. Segundo Riobaldo, “...o sertão está cheio desses...Porque existe dor. E a vida do homem está presa encantada – erra rumo, dá em aleijões como esses, dos meninos sem pernas e braços. Dor não dói até em criancinhas e bichos, e nos doidos – não dói sem precisar de se ter razão nem conhecimento?...O senhor não vê? O que não é de Deus é estado do demônio.”⁹

Quanto ao mal moral, encontra seu nascedouro na liberdade humana. No livro de Rosa aparecem diversos personagens que fazem e cometem o mal, semeiam violências, dominam os mais fracos, matam pelo simples prazer de matar. As duas figuras maiores da encarnação desse mal são Hermógenes e Ricardão que deixam um lastro de sangue por onde passam. Porém o herói rosiano é lúcido e enxerga o mal em si mesmo também, em suas intenções, ações e operações. Experimenta a sedução do mal e sente-se impulsionado a praticá-lo, mesmo sem entender o porquê e a razão. Descobre-se então humano e teme a ambivalência de sua liberdade. Identifica esse misto de claro e escuro, de luz e trevas que configura o fundo mais profundo do coração humano. “...a água só é limpa é nas cabeceiras. O mal ou o bem, estão é em quem faz; não é no efeito que dão.”¹⁰

Porém o livro de Guimarães Rosa vai tratar também do mal metafísico. Este aparece – segundo alguns autores e comentadores -¹¹ na melancolia e depressão que se faz companheira fiel e constante de Riobaldo. O herói toca a experiência da precariedade da vida, da transitoriedade das coisas, da finitude humana. Apalpa a negatividade do mundo, o nada da existência, o absurdo e a falta de sentido.

A inventiva e neológica linguagem rosiana inventa infinitas expressões para expressar essa experiência que é de Riobaldo mas também de todo ser humano, ser de linguagem calado pela presença do absurdo e do sem sentido. A expressão “nonada” –

⁹ J.G. ROSA, *Grande Sertão Veredas*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001, 19ª. ed., pp 47-48

¹⁰ Ibid P 81

¹¹ Cf. I. BRESSIANI, “O diabo não há. Existe é homem humano!” . apontamentos sobre o demônio em Grande Sertão Veredas, *Estudos Bíblicos* (2002)

negativo do negativo – que abre a narrativa e a acompanha, reaparecendo aqui e ali deixa Riobaldo perplexo e o faz estremecer e exclamar: “*A gente só sabe bem aquilo que não entende*”¹² “*...tudo é desordem*”.¹³

E aquilo que não se entende – mistério e enigma – é o que faz a humanidade debater-se sempre se com o problema e a questão do mal, sem conseguir resolvê-la. Por que então nunca desistiu nem desiste? Simplesmente porque perguntar-se sobre o mal é perguntar-se sobre o sentido da vida e do mundo. É perguntar-se sobre a questão aparentemente sem solução do porque nasci, sem ter pedido para tal. E por que, uma vez que estou vivo, tenho que morrer, já que não quero que isso aconteça? E por que o inocente sofre, o jovem morre prematuramente, a criança nasce aleijada, os ímpios vencem os justos? Por quê? Por quê?

Perguntar-se pelo mal é, pois, perguntar-se pela finitude não aceita, pela morte indesejada e apesar disso acontecida, pelo absurdo da morte do inocente, do sofrimento do justo, dos acidentes vários, das doenças degenerativas, das violências todas de cada dia que deixam um lastro de sangue e vítimas atrás de si, das dores inexplicáveis e presentes diuturnamente ao longo do tempo inclemente que não as mitiga nem as redime. E é também perguntar-se por que, parafraseando o apóstolo Paulo, cada ser humano incluído eu mesmo, tantas vezes “faço o mal que não quero e não faço o bem que quero.”¹⁴

O mal é o *sem-sentido*, e é justamente por isso que o ser humano sente necessidade de descobrir para ele um sentido para além ou apesar das dores deste mundo. Hoje em dia, quando esse mal toma formas extremamente insidiosas em termos talvez nunca antes vistos, os estudos da religião e também a teologia – bem especialmente a teologia católica – se vêem obrigados a repensar seu discurso e sua maneira de apresentar o mal a homens e mulheres da contemporaneidade.

É assim que a Sagrada Congregação para a doutrina da fé, em documento de seis de julho de 1975, reflete detidamente sobre o tema “Fé cristã e demonologia”, tratando sobretudo das raízes bíblicas e patrísticas da questão do diabo como personificação da presença do mal no mundo. Ao declarar que o diabo não é a preocupação central do Cristianismo e portanto, tampouco e não mais da Igreja, o documento declara não obstante

¹² Ibid P 332

¹³ Ibid P 346

¹⁴ Cf. Carta aos Romanos 7, 15

ser dever de a Igreja instruir corretamente os fiéis sobre a doutrina cristã e católica neste particular.¹⁵

A preocupação do magistério eclesiástico reside em dois pontos: não só está presente o temor de que a pregação da Igreja se torne obsessivamente centrada no demônio, no mal e seus derivados, como já aconteceu inclusive em algum momento da história¹⁶ como também existe a preocupação de que se caia no “ erro, de fato, e bem funesto, o comportar-se uma vez que a história já foi completada com os elementos do seu devir — como se a Redenção já tivesse obtido todos os seus efeitos, sem ser necessário doravante aplicar-se naquela luta de que nos falam o Novo Testamento e os mestres da vida espiritual.”¹⁷

Na verdade, há uma grande pluralidade de cosmovisões que subjazem às explicações do mal e do maligno. E assim é porque também plurais são as antropologias que as conduzem, isto é, as maneiras como o ser humano entende a si mesmo e a sua relação com o outro, com o mundo e com os deuses. A obra prima de Guimarães Rosa, “Grande Sertão Veredas” vai nos trazer uma destas cosmovisões e antropologias . Assim, o diálogo entre a literatura e a teologia poderão talvez dar-nos uma ajuda a mais para avançarmos na compreensão desta realidade tão complexa do bem e do mal, que desafia o ser humano desde que o mundo é mundo.

Riobaldo: o ser humano entre Deus e o Diabo

A saga do jagunço Riobaldo tem tido várias interpretações por parte de muitos e múltiplos estudiosos, de diversas áreas do saber, que se debruçaram sobre a obra prima de

¹⁵ Cf. documento citado, pg 1:” As formas múltiplas da superstição, a preocupação obsessiva com Satanás e com os demônios e as diversas formas de culto e de inclinação morbosa para com estes espíritos, foram coisas sempre reprovadas pela Igreja ... Seria uma injustiça, portanto, o afirmar que o Cristianismo, esquecido do senhorio universal de Cristo, alguma vez tivesse feito de Satanás o assunto preferido da sua pregação, transformando assim em mensagem de terror a boa nova do Senhor ressuscitado. Já no seu tempo São João Crisóstomo declarava aos cristãos de Antioquia: “Nós não temos, certamente, prazer algum em estarmos aqui a entreter-nos com o diabo; mas, a doutrina que ele me dá o ensejo de vos apresentar, ser-vos-á sobremaneira útil.”

¹⁶ Referimo-nos aqui a uma espécie de pessimismo em relação ao homem e seu comportamento no mundo, considerado sempre e irremissivelmente pecaminoso. Predominou aliado a isto uma certa espiritualidade dolorista e condenatória, bem como teorias expiatórias da redenção e da cristologia.

¹⁷ Doc. Cit. Pg 1

Guimarães Rosa.¹⁸ Aqui procuraremos dar-lhe uma interpretação oriunda da Antropologia Teológica Cristã, na qual consideramos Riobaldo como o protótipo do ser humano, que se debate durante toda a sua vida, entre o bem e o mal, entre a graça e o pecado, entre Deus e o Diabo.

Ao longo deste embate que tem a forma exterior da violência e da brutalidade, da jagunçagem e seu cheiro de morte, entremeada e atravessada pelo amor e pela beleza e o

¹⁸ Marcou época — e hoje está esgotado — o livro *Fortuna crítica* — Guimarães Rosa, organizado por Eduardo de Faria Coutinho, com textos de Renard Perez, Emir Rodriguez Monegal, Günther Lorenz, Pedro Xisto, Tristão de Ataíde, Álvaro Lins, Ângela Vaz Leão, Rui Mourão, Augusto e Haroldo de Campos, entre outros. Há ainda a bibliografia organizada por Plínio Doyle em 1968, para o livro *Em memória de Guimarães Rosa*, com mais de 50 páginas de estudos realizados no Brasil e exterior.

No primeiro grupo de estudos sobre a obra, centrado na análise da linguagem, podem ser destacados: *O processo da oralidade em GSV*, de Teresinha Souto Ward; *Cultura popular em GSV*, de Leonardo Arroyo, Guimarães Rosa, de Nelly Novaes Coelho e Ivana Versiani, além de ensaios recolhidos nas coletâneas *A astúcia das palavras*, organizado por Lauro Belchior Mendes e Luiz Cláudio Vieira de Oliveira e *Outras margens – Estudos sobre Guimarães Rosa*, organizado por Lélia Parreira Duarte e Maria Theresa Abelha Alves. O estudo sobre os nomes dos personagens da ficção de Guimarães Rosa, *Recado do nome*, de Ana Maria Machado, além de fornecer chaves importantes para compreensão da obra, mostra que nada é por acaso na obra do romancista. O mais acabado estudo sobre a linguagem do autor é *O léxico de Guimarães Rosa*, de Nilce Sant'Anna Martins, que recolhe mais de 8 mil palavras, organizadas no feitiço de um dicionário.

O segundo campo de estudos busca identificar o percurso filosófico de Rosa está representado por livros como *A vereda trágica do GSV*, de Sônia Maria Viegas Andrade, que resgata o lado mítico do autor, apoiada em Nietzsche e em pensadores existencialistas, em busca de uma vertente não racionalista do saber. Kathrin H. Rosenfield, em *Os descaminhos do Demo*, também descobre a tradição racionalista ocidental, buscando na ambivalência e nos discursos contraditórios uma vereda que permita, através da poesia, fazer conviver o ser e o não ser. Além disto está a obra de Francis Utéza, *Metafísica do Grande sertão*, que lê Rosa como tributário de uma tradição que faz dialogar os alquimistas ocidentais e o tarô com pensadores do taoísmo e da filosofia zen, passando por Platão e pela tradição hermética.

O terceiro, e mais rico campo de análise da obra rosiana quer integrar os elementos anteriores — da linguagem e da filosofia — com o contexto brasileiro, com suas determinantes de tempo e espaço. São clássicos, nesse caminho, os estudos de Walnice Nogueira Galvão, *As formas do falso e Mitológica rosiana*. Heloísa Starling, em *Lembranças do Brasil*, faz uma leitura política do romance de Guimarães Rosa, atenta ao momento histórico de sua ação (entre 1880 e 1930) e ao empenho em promover ordem social e organizar o sertão em termos de justiça e modernidade. Dois livros, recentemente lançados, *Grandesertão.br*, de Willi Bolle; e *O Brasil de Rosa — O amor e o poder*, de Luiz Roncari, se inscrevem no projeto de ver no trabalho do escritor um pensamento abrangente sobre o Brasil, como um grande romance de formação da nacionalidade.

Ainda entre os estudos mais recentes se incorporam à rica bibliografia os encorpados volumes *Veredas de Rosa I e II*, editados pela PUC Minas, com comunicações e ensaios apresentados em seminários internacionais realizados na universidade mineira, comandados por Lélia Parreira Duarte. Entre os temas de destaque estão as fontes filosóficas (Heidegger, Nietzsche e Kierkegaard, entre outros) e a relação com a psicanálise. Neste campo particular, há uma poderosa linha de interpretação da obra rosiana, representada por obras como *A travessia dos fantasmas — Literatura e psicanálise em GSV*, de Márcia Marques Moraes. A autora analisa a fala de Riobaldo como um processo de constituição do sujeito, fazendo dialogar elementos psicanalíticos com contribuições da estética da recepção, da Escola de Frankfurt e dos pós-estruturalistas franceses. Outro estudo que parte da ciência do inconsciente é *Guimarães Rosa e a psicanálise*, de Tânia Rivera. Ainda nessa linhagem, podem ser lidos textos de Leila Perrone-Moisés e Adélia B. de Menezes, entre outros, que exploram conceitos freudianos na gênese e realização da obra do romancista mineiro. (Resumo extraído da página web <http://xemele.cultura.gov.br/clipmail/sistema/noticia.php?cod=9886&dat=2006-3-4> acessado em 12 de outubro de 2006.

desejo da santidade, Riobaldo faz na verdade a viagem – travessia – ao fundo de si mesmo. E no si mesmo encontra o outro e faz uma aproximação conclusiva do mistério de Deus e do ser humano. Defronta-se também com a pergunta pela existência do diabo, que vai, no imaginário rosiano, sintetizar a essência dos três males cuja tipologia procuramos descrever acima: mal físico, moral e metafísico. Na medida em que a presença do demônio, do diabo aparece latente no interior de Riobaldo, este vai sentindo que esta se incorpora no humano e o suspende sobre um abismo de onde se insinua todos os matizes do mal. Daí acontece o confronto inevitável entre o ser humano e Satanás, onde o humano se verá a braços com a própria vacuidade de sentido.

Nesta viagem – travessia, jamais as coisas sobre o bem e o mal, o amor e o ódio, a vida e a morte, vão estar claras e discriminadas para o jagunço Riobaldo, que tal se torna ao vagar sem destino após descobrir ser filho natural daquele que acreditava ser seu padrinho, Selorico Mendes; após viver ao lado do fazendeiro Zé Bebelo, que combate os jagunços em nome do poder oficial; até reencontrar o Menino cuja figura marcara sua infância e que agora tem um nome público – Reinaldo – mas cuja identidade está na revelação do verdadeiro nome, pronunciado em segredo apenas ao ouvido e pelos lábios de Riobaldo: Diadorim.

A opção pelo tornar-se jagunço, empunhar armas, ferir e matar, se desenrola ao mesmo tempo em que cresce, paralelamente, o amor por Diadorim, que confunde e quase exaspera o macho Riobaldo. O ser humano que é Riobaldo se confunde ao perceber no fundo de si mesmo, entrelaçadas, as pulsões da vida e da morte, da belicosidade que o faz participar do bando de jagunços que mata e ao mesmo tempo da compaixão que o faz interceder pela vida de Joca Ramiro quando este é levado a julgamento depois de derrotado por Hermógenes e Ricardão.

Confunde-se também e sobremaneira ao constatar que o que sente por Diadorim é mais do que companheirismo, amizade. É amor e isto não é sentimento que em sua visão de mundo um homem possa sentir por outro. O mistério da pessoa que é Diadorim, que ferido desaparece e não revela onde esteve; que recebendo a notícia da morte de Joca Ramiro desmaia e acorda apenas a tempo para repelir violentamente a mão seduzida de Riobaldo prestes a abrir-lhe o jaleco de couro atraído e amedrontado o jagunço.

É a atitude do ser humano cada vez que se defronta com aquilo que pertence a uma esfera maior e mais além do si mesmo: a esfera do Transcendente, do Sagrado, do Santo. O homem criado e limitado, diante da epifania do Absoluto que se reveste de mediação ao alcance dos sentidos, sente atração irresistível e temor irrefreável. O *mysterium fascinans* é também *mysterium tremendum*, como diz Rudolf Otto e é diante dele que balança e se faz frágil todo o universo rosiano.¹⁹

A experiência do Absoluto como experiência dos confins do humano

Aquilo que experimenta Riobaldo tem inquietado constantemente os estudiosos da religião. A experiência religiosa passou a ser categoria tomada a sério pelo pensar conceitual e por todas as áreas que constituem as atualmente assim chamadas Ciências da Religião (filosofia, psicologia, etc.) há algumas décadas. Inicialmente, nos anos 50, Jean Mouroux escreve uma obra clássica sobre a experiência cristã, onde vai distinguir nesta experiência diversos graus de profundidade.²⁰ Esses diversos níveis ou graus nos permitem a aproximação a uma conceituação de experiência religiosa, distinguindo-a daquilo que ela não é.

O nível *empírico* designa a experiência vivida sem “repetição” pela reflexão crítica. Com o *experimental* acede-se à experiência provocada: ela coordena os elementos da experiência para constituir a ciência. O *experiential* marca o engajamento e compromisso mais completo da pessoa; ela se entrega com seu ser e seu ter, sua reflexão e sua liberdade; ela se doa a si mesma, numa significação singular face ao evento, e este “sentido” novo pode fornecer matéria de testemunho.

“Neste sentido, diz Mouroux, *toda experiência espiritual autêntica é de tipo experiential.*”²¹ Assim, nascida com o simplesmente vivido, a experiência se eleva, na ciência, até o nível racional, e é trazida, em tal momento privilegiado, ao existencial – ou meta-empírico. É deste último tipo que releva a experiência religiosa.

Seguindo a reflexão com o material que nos fornece Mouroux, aquilo que em teologia podemos chamar de experiência religiosa nos traz, portanto, ao mesmo tempo em

¹⁹ Cf. R. OTTO, *Lo Santo. Lo Racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1980

²⁰ J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Paris, Aubier, 1954

²¹ Cf. J. MOUROUX, op. Cit., pg 10

que a abertura de um vasto campo de reflexão – hoje mais que nunca, uma vez que o campo religioso sofreu profundas mudanças e apresenta uma série de áreas veladas mais que reveladas – uma série não menor de ambigüidades que tornam a definição do conceito uma tarefa nada fácil nem simples.

Antes disso, porém, no começo do século XX (mais concretamente em 1917) aparece o célebre livro de Rudolf Otto, *Lo santo*,²² que vai tentar uma definição mais rigorosa do que seria a experiência religiosa sem entrar diretamente nos domínios confessionais de uma determinada instituição. Segundo ele, a experiência religiosa traz consigo uma incomensurabilidade entre tudo que releva do entendimento ou da razão e o conjunto de fenômenos referenciáveis ao experimentar propriamente dito. Uma tal experiência escaparia, portanto, a toda aproximação racional. Ela não se radica, portanto, nem na ordem da verdade (por exemplo, a experiência metafísica do Deus verdadeiro em Descartes ou a argumentação das provas ontológicas) nem da ordem da ética (notadamente tal como Kant pretendeu fundá-la a partir de postulados da razão prática), nem mesmo da ordem do teleológico ou da organização do sentido.

Para Otto, a experiência religiosa é irreduzível em termos de idéia, conceito, noção abstrata, preceito moral. Todas estas operações do pensamento são por demais “pacíficas” para ser adequadas àquilo que jorra quando o sagrado se manifesta numa experiência singular. Mais ainda, a experiência religiosa escapa ao “bom senso”. Otto mostra que é uma experiência terrível, devastadora para aquele sobre a qual ela se derrama. A experiência referida pela expressão paulina “Deus vivo” é a de um poder aterrorizante e esmagador para o humano, escapando a toda mediação mental . (cf. Heb 10, 31). Segundo Otto, esta experiência é a da onipotência divina. O que é encontrado no decurso da experiência é da ordem do “totalmente outro”. Um ser singular está subitamente posto em presença de uma realidade irreduzível a tudo que releva da ordem do cosmos ou do humano. O que é então vivido e experimentado escapa a todo pensamento como a toda vontade. Deste estranhamento radical, ontológico, que jorra no campo da experiência humana, nasce no ser que a sofre uma atitude paradoxal, no limite do suportável e que pode fazer balançar na demência um psiquismo insuficientemente preparado. Por um lado, nasce um sentimento

²² R. OTTO, *Lo Santo, Lo Racional y Lo irracional en la idea de Dios*, esp. pp 14-21.

de medo, de pavor, de terror sagrado – sentimento esmagador que Otto designa como “mysterium tremendum”. Mas, por outro lado, se impõe o sentimento de uma atração irresistível, de um ser arrancado da vida ordinária, de uma urgência de “ver” com risco de morrer – sentimento irreprimível que Otto define como “mysterium fascinans”.

Esta ambivalência extrema que carrega a experiência do sagrado foi nomeada por ele como “numinosa”.²³ Tudo se passa como se o efeito numinoso que carrega uma tal experiência fosse devido ao brusco acesso daquele que a experimenta a uma realidade que nenhuma categoria pode delimitar. Esta mudança brusca de nível de consciência se manifesta por um conflito de atitudes que marca a irreducibilidade de tal experiência em termos de posições recíprocas do eu e do mundo. Ela não pode se exprimir senão por um sentimento contraditório que toma todo o ser que a experimenta: uma “aterrorizante atração”, um “terrível impulso”, etc. Este sentimento se encontra mais além do antagonismo vital sobreviver-morrer, que forma a base psíquica do consciente. Não é numa relação de tipo interior-exterior que se joga o face a face do humano e do divino. É a experiência de uma relação entre duas ordens, dois tipos, dois níveis de realidade, um superior, e outro inferior. Esta revelação esmagadora é a de um poder tão radicalmente “outro” que é vivido pelo ser humano como um “estar à beira do abismo”, como um balançar-se em seu próprio nada.²⁴

Em sua obra *A experiência interior*, G. Bataille²⁵ vai ratificar a afirmação de Rudolf Otto ao procurar libertar o que se entende por experiência mística dos limites confessionais e institucionais. Assim, entende Bataille por experiência mística toda experiência que faz o ser humano tocar a fimbria dos confins da existência e do mundo, assim como os extremos de seu próprio ser humano.

Assim é, parece-nos, a experiência que vai descrever Guimarães Rosa como vivida pelo jagunço Riobaldo, a nosso ver protótipo de todo ser humano, no seu afã de experimentar, tocar e descobrir a raiz do bem e do mal, de Deus e do diabo. Dilacerado

²³ Segundo Rudolf Otto o numinoso é o sentimento único vivido na experiência religiosa, a experiência do sagrado, em que se confundem a fascinação, o terror e o aniquilamento.

²⁴ Na esteira de Otto, encontramos autores como Mircea Eliade e Carl Gustav Jung

²⁵ G. BATAILLE, *A experiência interior*, SP, Atica, 1992, pp 13-14; 131-133

entre o amor por Diadorim que contraria todas as regras e os parâmetros da normalidade, Riobaldo se torce e se debate:

De que jeito eu podia amar um homem, meu de natureza igual, macho em suas roupas e suas armas, espalhado rústico em suas ações? Me franzi. Ele tinha a culpa? Eu tinha a culpa(...) O sertão não tem janelas nem portas.²⁶

O numinoso, o mistério atrai irresistivelmente Riobaldo ao mesmo tempo em que o amedronta. E esse mistério é Diadorim e os sentimentos que nele provoca, Diadorim que é um lindo moço de olhos verdes, de seu mesmo sexo. Diadorim que ele ama como um homem pode amar loucamente uma mulher.

Ao lado disso, Riobaldo volta-se para o que o atrai do outro lado, tentado a fazer a mesma travessia que Hermógenes: vender sua alma ao diabo, fazer com ele um pacto a fim de ganhar vitórias nas batalhas como o mesmo Hermógenes conseguia. Invoca o diabo, acreditando ser ouvido. E lança-se na luta encarniçada para vencer e matar o bando rival e os assassinos de Joca Ramiro.

Qual novo Fausto, Riobaldo parte para o combate com a convicção de que o diabo o levará à vitória. E ousa fazer a travessia do rio e atacar a fazenda de Hermógenes. Mas ao se encaminhar para a batalha final, mal sabe que o que ali o espera não é a vitória da jagunçagem, mas a revelação dramática do amor.

Diadorim ou a revelação do amor “ a Deus dado”

Quando os bandos se enfrentam, a última visão que Riobaldo tem é a do sangue que jorra do pescoço de Hermógenes, esfaqueado por Diadorim. Última porque perde o conhecimento e ao acordar o que se lhe oferece aos sentidos é o corpo morto de Diadorim. E a revelação é ao mesmo tempo o que legitima seu amor e enlouquece sua razão: Diadorim é mulher, seu amor é permitido e não proibido. Ele podia amar Diadorim sem culpa, mas agora ela está morta.

Diadorim é filha de Joca Ramiro, e seu nome de batismo é Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins. Deo-dorina: com Deus e dor se tece o nome daquela que vai arrancar de Riobaldo a confissão de amor que já não pode ser ouvida pela amada morta: “Diadorim,

²⁶ *Grande Sertão Veredas*, p 511

Diadorim, oh, meus buritizais levados de verdes...Buriti do ouro da flor...Mas aqueles olhos eu beijei, e as faces, a boca.”²⁷ E o grito que lhe sai do peito é um só: “E eu não sabia por que nome chamar; e eu exclamei, me doendo: Meu amor”²⁸

Mulher revelada apenas na morte, Diadorim não é menos a redenção de Riobaldo pelo simples fato de existir. Figura crística, morta para vingar o pai, sacrificando os sentimentos, o amor, a aspiração do casamento com o homem que ama, morre na batalha como mártir: Deo-dorina, a Deus dada, com o nome que é o nome de sua missão.²⁹ O destino trágico de Maria Deodorina /Diadorim é decorrência da imposição que a vitima: ser mulher “que nasceu para o dever de guerrear e nunca ter medo, e mais para muito amar, sem gozo de amor”. A fidelidade a esta identidade selam sua missão e seu destino que por sua vez serão a salvação de Riobaldo.

A revelação do nome e da identidade de Diadorim primeiro emudecem Riobaldo, que se nega a aceitar a morte do ser amado: “Não escrevo, não falo – para assim não ser: não foi, não é, não fica sendo! Diadorim. “ Mas ele logo percebe com estupor que Diadorim “era o corpo de uma mulher, moça perfeita”...E numa cena de amor de indizível força e beleza, toca castamente as carnes ensangüentadas e o corpo ferido e morto da mulher guerreira e deixa sair de seus lábios a declaração de amor tão contida e torturante que há tanto tempo levava dentro de si .

A revelação do amor na morte da mulher amada redime Riobaldo, que decide abandonar a jagunçagem e recebe outra revelação: o demônio não existe. O lugar onde fizera seu pacto, Veredas Mortas, na verdade se chama Veredas Altas. Ou seja, o lugar do demônio não existe. Portanto, este também não existe. O começo da descrença no demônio vai ser o caminho pelo qual Riobaldo vai poder entrar em uma nova via de conhecimento e compreensão do mundo. Um mundo onde nada é fixo, tudo é “ de incerto jeito”, tudo muda e se transforma e as pessoas ainda não foram terminadas.

Essa travessia por dentro do misterioso amor que só mostra seu verdadeiro rosto na morte terá igualmente como conseqüência a percepção por parte de Riobaldo que o demônio como síntese do mal, em sua essência é nada. Sendo ou pretendendo ser anulação

²⁷ Ibid p 615

²⁸ ibid

²⁹ Cf ibid p 615, o comentário da mulher que a lava e prepara para ser enterrada “A Deus dada. Pobrezinha...”

do ser, o demônio propriamente não existe. Riobaldo que logo no começo do livro afirma já haver perdido a crença no demônio, “mercês de Deus”³⁰ acabará afirmando que o diabo não passa de um estado de espírito do próprio ser humano. O diabo será o avesso e o ruim do humano. Sem as maldades do próprio homem não há demônio!³¹

Riobaldo, redimido e salvo pelo dom da vida de Diadorim, casa-se com Otacília e torna-se o narrador que o doutor – leitor e ouvinte- a quem se dirige ao longo de toda a narrativa ouvirá , aprendendo assim toda a sua história. As experiências do passado são argüidas no presente por Riobaldo através de um conjunto de angustiadas interrogações sobre o destino individual e sobre a condição humana, sobre Deus e o diabo, sobre o amor e o ódio, sobre a passagem do tempo e a morte. Passado e presente, em permanente contraposição, formam a totalidade da obra.

A experiência de absoluto que atraiu Riobaldo e lhe desvairou o coração e os sentidos também o fez descreer do demônio e começar lentamente a travessia para crer no humano como medida de todas as coisas, capaz de superar toda culpa e auto-condenação e encontrar um sentido para a vida. A narrativa mítico-antropológica da vida e da experiência do jagunço Riobaldo pode encontrar respaldo e referencia nos mitos fundadores da tradição judaico-cristã e portanto ser pensada pela teologia cristã.

Ser humano: sentido da vida

Em *La symbolique du mal* ,³² Paul Ricoeur nota uma transição dos mitos que interpretam o mal como anterior ao ser humano até aqueles cujo nascedouro é o próprio ser humano. Neste segundo caso, estão narrativas como a do terceiro capítulo do livro do *Gênesis*, sobre a queda, o pecado original e o mal.³³

Eis, portanto, em ação o fenômeno da circularidade: o mito de Adão (vigente entre culturas semitas) informa explicitamente a origem antropológica do mal. Diz que foi o pecado do primeiro casal humano que inaugurou a corrente de sofrimentos da qual ninguém mais escapou (nem o próprio Filho de Deus, Jesus Cristo, que ao morrer e ressuscitar

³⁰ *Grande Sertão Veredas* P 2

³¹ Cf. I. BRESSIANI , art. citado

³² Op. Cit.

³³ A. SOARES, *O mal. Como explica-lo?* , pp 44 e ss

redime a humanidade do mal e do pecado). Todavia, a própria composição literária da narração retoma elementos simbólicos que aludem a um mal, por assim dizer, “pré-humano”. Pois não é bom esquecer que Adão e Eva são seduzidos por uma serpente que não fora criada por eles e já andava por ali, à espreita. A narrativa genesíaca, portanto, mostra um mal que antecede a ação deliberada e desejada pelo ser humano, macho e fêmea.

O recurso ao mito é pedagógico e rico de sentido. Em certo sentido, todo mito é parcial; pois, narra e expressa a instauração do “sentido” de uma realidade concreta. Mas todo mito é também totalizador; pois, ao apresentar a “origem” de determinada realidade – o mal, neste caso – atrai outro mito sobre sua destruição. Dizendo o mesmo, em palavras mais eruditas: a cosmogonia (princípio/origem do universo) propõe ou sugere uma escatologia (fim/finalidade do cosmos).³⁴

No mito judaico-cristão do pecado do primeiro ser humano, narração de Gênesis 3, ao mesmo tempo em que informa sobre o mal que ali foi desencadeado, sugere, implicitamente, o desejo de sair dessa amarga situação. Ou seja, há queda, mas há simultaneamente, desejo e nostalgia da harmonia e da pureza. Na interpretação de Croatto, quando o texto indica o mandamento e a proibição de certas árvores do jardim (Gn 2,16-17) servindo-se da mesma linguagem com que Moisés receberá as leis do Sinai, o alvo é destacar que Deus não deseja o mal, mas a bênção.³⁵ Ou seja, o bem, o amor, é mais original que o mal e por isso a originalidade deste último perde força e consistência e não consiste em um ser que possa equiparar-se ao Criador e confrontá-lo. Assim, a obediência futura do povo poderá reverter a situação. Por outro lado, com o advento do Cristianismo, o mito de referência não explícita é retomado, mais tarde, pelo apóstolo Paulo. Trata-se do mito do “segundo Adão” (*Epístola aos Romanos* 5,12-21). Esse “segundo Adão”, ou “contra-Adão”, ou “anti-Adão” restaura a condição originária do ser humano.

O *mito adâmico* tem como referência clássica a narração do 3º capítulo de *Gênesis*. Nele, o mal associa-se à culpa, e tem sua origem na queda do ser humano. Em termos mais técnicos, o mal é posterior à cosmogonia e à antropogonia. Para vir à tona, o mal depende da liberdade humana. Daí a função das proibições na narrativa genesíaca. A salvação, como antes já fora a queda, será fruto de uma história de liberdades que culminará na escatologia.

³⁴ Ibid p 44

³⁵ Cf. ibid p 45

A queda é uma perturbação da criação acabada e perfeita. Algo, por assim dizer, “imprevisto” que poderá, no entanto, ser contornado e superado em uma história (um processo) original de salvação.

Visões extremadas desse modelo estão associadas à visão cristã do pecado original. Este, em sua versão agostiniana, quase nega o ser humano a fim de enaltecer a Deus. Dele partirão as filosofias cristãs posteriores a fim de desculpar Deus pelo mal. O mal aqui se origina do “mal moral”. Entretanto, a própria mitologia bíblica oferece um contraponto importante a esta vertente: a figura de Jó, o inocente sofredor. Embora o denso poema que ocupa a maior parte do livro de Jó acabe inocentando a divindade ao final – chamada de *El Shaddai* na maior parte do livro – também Jó é inocentado. Entretanto, a nota importante é que embora o Deus de Jó seja intimado por este a sentar no banco dos réus e a se explicar, não o faz. E questiona Jó quanto ao seu direito de interpelá-lo. O epílogo da obra nos devolve ao mistério. Mas Jó se recusa a admitir que seu sofrimento seja mera ilusão. Embora se curve, adore e admita que não deva fazer perguntas ao Criador.

Riobaldo, portanto, ao evocar e recordar toda a sua vida, procura penetrar no sentido de tudo que lhe acontecera. Autônomo porque culto e instruído, debate-se entre inquietações vitais que atormentam sua consciência, entre as quais estão: a existência ou não do demônio; a natureza nebulosa das relações entre o Bem e o Mal; o sentido de sua vida como jagunço; o significado do sentimento que experimentou por Diadorim. Tudo isso na verdade aponta para uma ansiosa busca de uma explicação para a condição humana e seus por quês.

A presença (ou a ausência) do demônio e do mal constitui o núcleo existencial, filosófico e histórico-cultural da obra rosiana. Já na própria epígrafe se encontra a interrogação que permeará toda a narrativa: “*O diabo na rua, no meio do redemoinho...*” Riobaldo enfrenta e evoca dezenas de vezes a figura do Demônio, do Arrenegado, do Coisa ruim, para logo após renegá-lo, embora em sua fala persista sempre uma dúvida que na verdade é uma profissão de fé: “*Eu pessoalmente quase que já perdi nele a crença, mercês a Deus.*”³⁶

Na verdade, Riobaldo está o tempo todo exorcizando a própria culpa: culpa de ter feito pacto com Satanás nas Veredas Mortas; culpa de haver-se endurecido e tornado cruel,

³⁶ *Grande Sertão Veredas* p 622

desalojando Zé Bebelo do comando do grupo, seqüestrando a mulher de Hermógenes e atraindo-o depois para uma emboscada; culpa da atração irresistível que sentia por Diadorim e que o fazia arder inteiro de desejo e amor: *“De um aceso, de mim eu sabia: o que compunha minha opinião era que eu, às loucas, gostasse de Diadorim, e também, recesso dum modo, a raiva incerta, por ponto de não ser possível de ele gostar como queria, no honrado e no final. Ouvido meu retorcia a voz dele. Que mesmo no fim de tanta exaltação, meu amor inchou, de empapar todas as folhagens, e eu ambicionando de pegar em Diadorim, carregar Diadorim nos meus braços, beijar, as muitas demais vezes, sempre.”*³⁷

Sentindo culpa e experimentando-se muito embora, atraído pelo amor e pelo bem, ao mesmo tempo em que deles temeroso, e inclinando-se para o mal como caminho mais de vitória e triunfo, Riobaldo vai ao fundo da experiência do risco e do perigo da vida: risco e perigo belos, pois são o que faz com que a vida seja santa apesar de todas as quedas.

Na verdade, por causa da ambivalência que descobre presente em todas as coisas, Riobaldo vê a ação do diabo por toda parte, “misturado em tudo”.³⁸ Na narrativa rosiana, o diabo sintetiza e personifica o mal na travessia que o herói faz para Deus e para sua maturidade humana. Também para a teologia cristã, o diabo e o demônio fazem parte dos símbolos bíblicos do mal e têm a função de expressar “uma realidade que transcende cada uma de suas expressões contingentes e parciais”.

Conclusão: homem humano – morada de Deus

Embora na obra rosiana o ambíguo e o nebuloso dominem; embora Riobaldo se mostre ambivalente e chegue a duvidar mesmo da existência ou não existência do Demônio, a narrativa do autor vai tornando claro que na verdade ele não efetivou o pacto, uma vez que é senhor da sua linguagem e vai construindo narrativa que relata ao doutor que o escuta. Riobaldo não foi dominado pelo demônio que emudece e que impede o falar coerente. Portanto, não está possuído pelo demônio, ao menos na perspectiva do presente da narração. Ao narrar sua tentativa de pacto com o demônio, Riobaldo reconhece que só

³⁷ Grande Sertão Veredas pp 592-593

³⁸ Ibid P 4

obteve como resposta um grande silêncio, um silêncio particularmente eloquente: “O senhor sabe o que o silêncio é? E a gente mesmo, demais.”³⁹

Portanto, se pacto não houve, a responsabilidade pelos atos cruéis e violentos cometidos durante sua vida de jagunço não pode ser atribuída ao diabo e à possessão demoníaca. As forças obscuras e turvas nascem na verdade no interior do próprio indivíduo. E assim vai afirmar Riobaldo: “...o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, é que não tem diabo nenhum.”⁴⁰

Compadre Quelemém afirma que Riobaldo compra a alma e não a vende, e isso lhe concede a graça de olhar o mundo em uma ótica positiva. Através de seu relato e com o alargamento de sua compreensão, liberta-se do medo do Diabo, elimina a sensação de culpa. Mais: reconhece que seu aprendizado fundamental se deu no amor por e com Diadorim e acaba afirmando sua fé e sua confiança no “homem humano”, que é o único que realmente existe, medida de todas as coisas.

Esta profissão de fé no humano e no ser humano aproximam definitivamente a literatura de Guimarães Rosa da Teologia, pois ambas afirmando o perigo e o risco de viver, afirmam a liberdade do ser humano, que pode fazer o mal que não quer e não fazer o bem que quer. Carregando em seu íntimo o bem e o mal, o ser humano escolhe, no intrincado cipoal da existência, seus caminhos. Caminhos estes que serão muitas vezes confusos e obscuros, fazendo que “viver seja muito perigoso”.

Mas redenção há para este perigo, uma vez que Riobaldo vai caminhando – marcado indelevelmente pelo infinito amor experimentado e vivido – que diabo não é objeto de crença, enquanto Deus sim. Confessa que “já perdi quase nele a crença, mercês de Deus.” Riobaldo foi chefe do bando de jagunços, mas não do mundo, pois não conseguiu impedir que Diadorim, seu grande amor, morresse na luta com Hermógenes. Mesmo assim, cresce na convicção de que o diabo se existe, é mero figurante e não existe em consistência e de fato.

O homem humano capaz do mal e da crueldade, da violência e da maldade é o mesmo capaz do dom de si e do amor até a morte, sem gozo e só com paixão padecida,

³⁹ Ibid P 371

⁴⁰ Ibid p 621

como encarnado em Diadorim. Morada da eterna luta entre bem e mal, pecado e graça, o ser humano do qual Riobaldo é protótipo segue seu caminho, escolhendo que veredas tomar na sua viagem em busca do sentido, de resposta para suas indagações. A Teologia será o discurso organizado que essa experiência carregada de ambigüidade e beleza vai trazer á tona das mentes e corações que buscam sem cessar o Sentido Radical da existência.

Ler teologicamente Grande Sertão Veredas aí buscando a revelação do humano, bem como o velamento do mal e a revelação de Deus leva a afirmar a liberdade do homem na história, a centralidade da mediação humana e histórica da ação de Deus. Para afirmar a bondade e parceria de Deus com o homem, há que negar a existência do diabo enquanto dominação absoluta e anulação da liberdade. Igualmente negar a existência do diabo enquanto entidade sobrenatural que compete com Deus e deste é rival. Deus, o Deus da revelação judaico-cristã não tem rivais, pois reina absoluto sobre a criação que saiu gratuitamente de suas mãos viventes.

Parece ser que Guimarães Rosa disso sabe bem, ao escrever seu magnífico romance, que situa a origem do mal no interior obscuro do próprio ser humano ou nas forças sociais de domínio por ele criadas. No fundo, o pacto com o diabo é estratégia do romancista para afirmar sua não existência e responsabilizar o ser humano pelo que acontece no mundo que lhe foi dado pelo Criador e que ele é, por Este, chamado a transformar.