

SE O QUE NÃO HÁ PODE HAVER E, SE HAVENDO, COMO PODERIA DE HAVER

... não percebes em que dificuldades o não-ser
coloca mesmo a quem o refuta, de modo que
tentar refutá-lo é cair em inevitáveis contradições?
(O Sofista)

Em seu narrar, Riobaldo insiste, querendo convencer e se convencer, na tese de que “o diabo não há”. E dizemos “tese” pois se trata mesmo de provar conforme uma argumentação que, embora não seguindo os parâmetros de uma lógica convencional e acadêmica, se propõe a ser suficientemente convincente para a defesa do ponto em pauta – e aqui vale a ambigüidade.

Em uma entrevista realizada na década de 1960 a uma dessas revistas de Grêmio Estudantil¹ de uma Escola Normal do Rio de Janeiro – antiga designação das escolas de magistério – o autor (que já morreu?)² declarou que o *leit-motiv* de *Grande sertão: veredas* era o lema “Viver é muito perigoso”³, e explicava às estudantes que não havia nenhum pessimismo nisso, mas, ao contrário, um sentido da beleza do desafio em que consiste a vida. Não há porque descreditar o autor – mesmo que morto – quanto à pertinência desse *leit-motiv*. Sem dúvida, o viver é o conteúdo do narrar todo. Bem como, inversamente, o narrar constitui o conteúdo do viver. E, assim sendo, narrar é muito perigoso (Acho que alguém já deve ter tido isso, em algum lugar)⁴. Mas no viver está posto um perigo que no narrar se tematiza como problema. Por que viver é perigoso?

Por que o diabo existe ou por que não existe? Por que à espreita, escondido no meio do sertão, ou por que não está em lugar nenhum?

Mas a tese de Riobaldo, já dissemos, é que não há nenhum diabo cidadão solto por aí. Então vejamos se qual doutor concorda com ele.

¹ Essa entrevista, de fato, ocorreu e chamava a atenção a grafia “lait motif”. Infelizmente, não possuo hoje as referências bibliográficas.

² Apesar de decretada a morte do autor que retira dele a posse da interpretação, algum direito de voz ainda deve lhe restar. Ao menos como leitor de si mesmo.

³ Outros hermeneutas verão outros *leit-motiv* como, por exemplo, “O diabo na rua no meio ...”.

⁴ Benedito Nunes.

O doutor Willi Bolle, num mui interessante artigo intitulado *O pacto no Grande Sertão – esoterismo ou lei fundadora?*, utilizando a categoria de Walter Benjamin de *Urgeschichte*, conjunto de imagens arcaicas portadoras do sentido profundo da história e do processo social que devem ser traduzidas para imagens dialéticas, desenvolve uma interpretação do Pacto enquanto desvelador do constituição da modernidade no Brasil. Avaliando as formas de recepção/interpretação do romance ocorridas até o presente, conclui que “falta uma interpretação que saiba traduzir a imagem arcaica representada pelo pacto numa imagem dialética.” (Bolle, p. 29) A tal se propõe, portanto:“... interpretar o romance efetivamente escrito como uma indagação sobre os fundamentos do projeto civilizatório no Brasil e sobre o próprio conceito de civilização”. (Bolle, p. 29).

Fundado nessa perspectiva, Bolle avança no que poderíamos chamar de desmitificação das interpretações predominantes sobre o pacto, em particular, e sobre o romance em geral. Dessa forma, ele avança na construção da tese de que *Grande sertão: veredas* é – tal “reescrita de *Os Sertões*” – um desvendamento dos processos de formação das estruturas de dominação e exploração presentes no Brasil, em que Riobaldo barranqueiro está comprometido, precisamente, com as classes dominantes, mas carrega, por isso, um sentimento de culpa. Assim, toda a fala de Riobaldo consistiria num esforço de se eximir ou libertar dessa culpa, a saber, a cumplicidade com a construção de uma modernidade fundada sobre a exploração e exclusão de outros. Não nos interessa, aqui, analisar a pertinência dessa análise, embora ela seja muito bem instruída e nos seja simpática. Seu encaminhamento conduz para uma interpretação do pacto como uma “visão romanceada daquilo que a filosofia política, no limiar da modernidade, imaginou como sendo a base da sociedade civil e do Estado”(Bolle, p. 35), ou, em outras palavras, a velha idéia do “contrato social”, porém mais próximo do entendimento de Hobbes – “pacto de sujeição”, portanto, “*falso* contrato social” (Bolle, p. 35) – do que do de Rousseau. Nessa linha, pode-se identificar o demônio. E Willi Bolle apresenta o argumento tranchã para descredenciar as demais exegeses que, para ser bem compreendido, deve ser lido na íntegra, a começar da fala citada de Riobaldo:

‘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 assembléias que não tem

diabo nenhum, não existe, não pode. Valor de lei! Só assim, davam tranqüilidade boa à gente. Por que o Governo não cuida?!” (GSV, p. 15).

Essa fala de Riobaldo mostra a insuficiência das interpretações folclóricas, existencialistas e esotéricas do pacto, dentro da tradição beletrística. O elemento supostamente folclórico ou metafísico encontra-se no centro de uma proposição que reúne todos os conceitos-chave para se pensar os negócios do Estado: políticos, assembleia, Governo, constituição, lei. Nesse contexto, ‘decretar que o diabo não há, não pode haver’ equívale a postular que o mal social não existe, não pode existir. (Bolle, p. 34)

Revelou-se, assim, o novo nome do diabo: Mal Social, a despeito do empenho de Riobaldo em granjear a anuência do doutor para a sua tese. Viver é, pois, perigoso, pois as estruturas sociais do modo como estão constituídas representam sempre uma situação de desequilíbrio que ameaça tanto os dominadores quanto os excluídos. Para aqueles enquanto ameaça de ruptura da ordem, para estes enquanto perspectiva de permanente exclusão. Para o doutor Willi Bolle, o diabo há.

O doutor Jaime Ginzburg, em seu estudo *A violência em Grande sertão: veredas*, parte da análise da ambigüidade de Riobaldo frente à questão da violência. Essa ambigüidade se manifesta na oscilação entre a rejeição à violência, por um lado, e o reconhecimento de sua competência e atração para essa mesma violência, numa dinâmica de externalização e internalização do fenômeno. “As referências à coragem e ao medo estão ligadas à atitude ambígua em relação à violência. A valentia integra Riobaldo ao grupo; o medo perturba essa integração. ‘*Coragem em mim era variável*’ (p.38)” (Ginzburg, p. 89).

Ginzburg registra que “a pesquisa de si próprio que atravessa a narração, se volta para a relação entre *motivações e ações*, isto é, o problema da causalidade em diferentes níveis temáticos [...]”(Ginzburg, p. 88). Assim, o desafio que está posto para Riobaldo é o da dificuldade de encontrar uma razão – tanto no sentido de motivação quanto de lógica – gerando nele o medo que se explicita no “medo de homem humano”.

Enfim, o autor considera que: “essa profunda ambigüidade de Riobaldo, entre a coragem e o medo, entre a disposição para matar e o horror à violência, é fundante da problemática do personagem.” (Ginzburg, p. 90). Riobaldo, então, em sua peregrinação narrativa, está em busca da causalidade da violência. As alternativas postas no romance estão divididas entre as de caráter externo e as de caráter interno. As razões de caráter externo poderiam ser a “situação social caótica” e a “hostilidade da natureza”. No primeiro caso, um momento anterior de desordem geral, de descontrole absoluto,

justificaria o uso da violência da jagunçagem como forma de reordenar o sertão. No segundo caso, a natureza em sua rudeza e crueza – exemplificada por Ginzburg com o episódio limite do Liso do Sussuarão: “a luz assinava demais” (GS:V, p 41) – pressiona o homem à busca de solução pela via da violência. “Aquilo que se quer superar equívale ao que seria o instrumento da superação” (Ginzburg, p. 92).

A razão interna repousaria sobre a natureza humana, ou seja, no dizer do autor: “significaria indissociar a disposição para a violência da condição humana.”(Ginzburg, p. 92). Essa razão apontaria para um reconhecimento da violência como algo inato ao ser humano e, portanto, sem lógica, sem motivo, portanto de controle problemático. Onde: “o medo de homem humano”.

A questão sobre a existência do demônio, segundo Ginzburg, reporta-se ao “embate entre essas perspectivas” (Ginzburg, p. 92). A lógica do autor nos apresentou cumulativamente três elementos constantes da reflexão de Riobaldo sobre o seu ser jagunço, a saber, sobre o estado de violência: a irracionalidade, a externalidade e a interioridade. Ora: “O demônio, encarnação do Mal, é uma potência de destruição em estado puro. Ele age de fora para dentro, isto é, tem autonomia fora do homem mas pode influenciá-lo, outorgar-lhe forças.” (Ginzburg, p. 92). O demônio é a violência em estado puro, sem controle, sem razão – sem lógica e sem motivação. Esse é o nome do demônio: Violência. E o autor distingue a qualidade do pacto de Riobaldo em relação ao de Fausto (tanto em Goethe quanto em Mann). A finalidade de Riobaldo é explicitamente a de destruição, diretamente oposta à finalidade de Fausto, fazendo questão de destacar que “não se pode, no caso, superestimar o componente de justiça no processo”. (Ginzburg, p. 93). Embora outra diferença entre os pactos – que o articulista não chega a referir explicitamente – seja a de que em Fausto, contrariamente a Riobaldo, está posto um interesse individualista, Ginzburg denota a dimensão de efetivação da justiça constante do pacto de Riobaldo, observando, contudo, que essa dimensão não pode se sobrepor ao essencial do significado do pacto que é o conferimento do poder da violência. E justifica sua interpretação:

Riobaldo deixa claro que há uma consistência entre o demônio e a violência. ‘*Guerra diverte – o demo acha.*’(p.48)

O problema de definir se o demônio realmente existe não está reduzido apenas a um interesse pessoal. Riobaldo vê a necessidade em se reconhecer nele algo que exige ação política. ‘*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 assembléias que não tem diabo nenhum, não existe, não pode. Valor de lei! Só assim, davam tranqüilidade boa à gente. Por que o Governo não cuida?!” (p. 15).

A dúvida de Riobaldo quanto à existência do demônio não é uma questão pessoal – frisamos. Encontra-se, então, como se deduz da forma de encaminhamento da citação acima, na esfera do coletivo. E pode-se avançar no raciocínio: a declaração da não-existência passa a significar, nesse contexto, uma declaração de compromisso de extinguir o demônio, a violência – não uma proposição de caráter ontológico.

A dúvida de Riobaldo extrapola a dimensão teórica exatamente porque ela reside na possibilidade de fracassar pois o demônio – a desordem, a doideira que ameaça o indivíduo e a ordem cultural – está entranhado no ser humano, ao que parece, confundindo-se com este.

Para Jaime Ginzburg, o demônio se chama Violência. E, aí, viver é deveras perigoso – demais.

A doutora Heloísa Vilhena de Araújo, em *O Roteiro de Deus: dois estudos sobre Guimarães Rosa*, desenvolve sua reflexão sobre *Grande Sertão: Veredas* estabelecendo um paralelo entre este e a *Comedia* de Dante. Seu estudo propõe-se a demonstrar que o romance desenrola-se como uma viagem de Riobaldo, tal qual Dante, rumo a Deus. “Riobaldo, como Dante, percorre as estradas da vida terrena, exterior – do Norte de Minas, de Goiás e da Bahia – e, ao mesmo tempo, o “roteiro de Deus”, interior: passa pelo Inferno, pelo Purgatório e pelo Paraíso” (Araújo, p. 22).

Nesse nosso contato com a presente tese, nos limitaremos, obviamente, ao estágio do Inferno.

Na mesma linha de raciocínio de Robin Kirkpatrick (em *Dante’s ‘Inferno’: difficulty and dead poetry*), Heloísa Vilhena de Araújo entende que “a essência do Inferno é, portanto, para Dante, a *traição*, o pecado de Lúcifer [...]” (Araújo, p. 25), considerando que na sua esfera mais baixa, a última zona do nono círculo, encontram-se os condenados pelo mais grave pecado possível: o pecado de traição. A importância desse entendimento é que a responsabilidade sobre a prática do mal retorna direta e integralmente sobre o ser humano. Assim se entende a “passividade” constatada por Kirkpatrick no Lúcifer de Dante. E explica Kirkpatrick, citado por Araújo:

Em termos teológicos, o leitor é levado a ver que o mal não possui uma existência independente. Como o definiria santo Tomás de Aquino, o mal é mera ausência e falta de atividade verdadeira; e o retrato que Dante pinta de Satã corresponde estreitamente a esta

definição. [...]. O protagonista se dá conta, agora, não só de que o mal é um *não-ente*, mas também de que pode tornar-se um instrumento no seu progresso espiritual. (...) O mal, na figura de Satã, pode ser revelado como uma ilusão, mas o pecado permanece como uma realidade com a qual os homens têm que contar enquanto viverem no mundo do tempo. (Araújo, p. 25).

Conclui Araújo: “Na verdade, o diabo não existe – é um *não-ente*. Por isso, a possibilidade de pecado – de traição, de não-existência – existe.” (Araújo, p. 25). Esse silogismo precisa ser decifrado. O silogismo enxuto diz: Se o diabo não existe, a possibilidade de não-existência existe. Não se encontra, no texto em estudo, explicitação do conceito de não-existência constante do segundo termo (a conclusão) desse silogismo. Considerando que, no contexto, não-existência forma junto com traição um aposto de pecado, deduz-se que o pecado, sendo uma traição a Deus e ao homem, é uma forma de não ser. O que significa que aquele que perpetra o pecado se insere na esfera da não-existência, ou seja, deixa de existir (ao que parece, ao menos, sob certa forma). O caso dantesco de Branca Doria, traidor cuja alma já estava no Inferno e cujo corpo permanecia na Terra sob a posse de um demônio, parece desexplicar melhor a questão: um diabo – que não há – toma conta de um homem – que não há – que ainda “*mangia e bee e dorme e veste panni*”. Mas a conclusão da autora é definitiva: “O indivíduo perde a alma – é um desalmado. Não existe.” (Araújo, p. 25).

A outra forma enxuta do mesmo raciocínio poderia ser: “O diabo é um *não-ente*, portanto a não-existência existe”. Nesse caso, estaríamos dentro de um círculo vicioso que, entretanto, conteria uma *contradictio in terminis*. Contradição apenas se, na linha da autora, laboramos dentro das categorias da lógica aristotélico-tomistas. Se, avessamente, ousarmos incorporar o processo de análise platônico de *O Sofista*, a contradição poderá se tornar dialética e produtiva. Mas isso já serão outras conversas.

Estabelecidos os parâmetros, a partir da análise de Kirkpatrick em torno da *Comedia*, e fundamentando suas posições em diversos excertos de *Grande sertão: veredas*, diz a autora:

Para Guimarães Rosa, pois, como para Dante, a essência do pecado é a traição: o traidor Hermógenes é visto como belzebu. O diabo, também, como para Dante não existe; o que existe é o pecado – a falha, a falta, a potencialidade – dos homens. ‘E me inventei neste gosto, de especular idéia. O diabo existe e não existe? (...) Explico ao senhor: o diabo vive 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!’ (p. 11) (Araújo, p. 27).

Embora coubesse discutir se se pode afirmar que, para Dante, o diabo não existe, não faremos isso aqui. O que importa é que, mesmo que por talvez tortuosos caminhos, para a doutora Heloísa Vilhena de Araújo, concordando com Riobaldo, o diabo não existe. Porém, isso parece implicar que o homem também pode decair para a não-existência, “*ché la diritta via era smarrita*”. O que, sem dúvida, torna o viver extremamente perigoso.

O doutor João Adolfo Hansen, no delicioso e brilhante livro *o O – a ficção da literatura em Grande Sertão: Veredas*, aborda a questão do ser do demo no capítulo 3 – *As falas na fala*. Antes de tratarmos desse ponto, convém conhecer, resumida e genericamente, a perspectiva de Hansen em sua análise do romance. No capítulo 1 faz-se um levantamento das perspectivas com que, geralmente, tem sido abordado *Grande Sertão: Veredas*. Distingue ele três linhas principais: a primeira seria a que prioriza o aspecto da revolução da linguagem; a segunda, a das análises míticas; a terceira, que denomina de “mímese realista”, refere-se àquelas que querem ver na obra uma representação da realidade. Assim são avaliadas essas diferentes orientações críticas:

Nesta incursão por algumas veredas do amável sertão do saber, mira-se que, não obstante divergências, a crítica não sai dos limites do efeito de real produzido no texto e pelo texto. Ao capturá-lo como identidade, semelhança, desvio, transgressão, ele, rebelde, não cabe na moldura que lhe recortam, escorrendo, para fora e pelos lados: porque é já *outro*: crítica “dentro” do texto, mas perdendo-o por enfeitiçar-se na linguagem; crítica “aquém” do texto, mas triunfante “além”, comovida na nostalgia de um passado mais-que-perfeito que sacralize a produção cultural; crítica expectante avançando a “obra” até o romance do século XIX, com belas sínteses ideais de Balzac e/ou Alencar. (Hansen, p. 30).

Em síntese, o autor critica nas orientações citadas sua limitação ao “efeito de real”, ou seja, o de pensarem *Grande Sertão* em alguma forma de relação com o que, em algum nível, está como objetividade dada – a linguagem, a cultura, a sociedade. Mas esse sempre lhes escapa da moldura.

Posta sua avaliação das demais posturas, apresenta sua proposta de entendimento do romance. A escritura roseana, em geral, e *Grande Sertão: Veredas*, em particular, acontece essencialmente no próprio processo da linguagem e é nessa esfera que deve se dar o esforço de desvendamento.

... o que em Rosa sempre se patenteia é sua insistência em produzir linguagem, seu extremado rigor no trato da língua, o desejo afirmado sempre de pensar no “estilo” e na forma adequada a si mesma e, mais, essa obviedade difícil que são os efeitos singulares de sua produção. O que interessa aqui é a *desorganização programática* de seu texto, seu

modo de intervenção na literatura brasileira, a redistribuição do simbólico e do imaginário que efetua, a sua política de linguagem, produzida na inflexão paradoxal do “revolucionário” que se quer “reacionário”. Trata-se da enunciação e das relações da designação e significação que implica.

[...] (nos textos de Rosa) a enunciação se faz como designação alegorizante de um outro cultural, sem voz e sem imagem [...] (Hansen, p. 31).

Para encurtar o caminho, ao mesmo tempo simplificando ao máximo: o que ocorre em *Grande Sertão* é uma “encenação de linguagens”, cujos referenciais hipoteticamente objetivos constituem-se e resolvem-se na própria esfera da linguagem, que arrasta de roldão o leitor, sendo ela mesma uma ficção. Nessa perspectiva é que Hansen se propõe a penetrar em *Grande Sertão*.

Em “*Sentido / Diabo*”, subdivisão do capítulo 3, Hansen tem como pano de fundo a reflexão platônica, constante em *O Sofista*, sobre o não-ser. “O diabo é não-ser: esvaziamento contínuo no enchimento contínuo, *nonsense*. Tem real existência de não-ser, lembrando o Outro platônico também admissível, e prolifera.”(Hansen, p. 90). Enquanto mimese, simulacro – “não é, mas finge de ser” – o diabo pode ser perfeitamente enquadrado na concepção de não-ser de Platão.

O desenvolvimento do raciocínio platônico sobre o não-ser, em *O Sofista*, inicia-se mais precisamente com a abordagem da mimese, passando por um questionamento das diversas teorias do ser, até ao exercício dialético com que trabalha os “gêneros”: o ser, o repouso e o movimento, articulando-os com os conceitos de “mesmo” e “outro”. Certamente, não cabe aqui retomar a sofisticada argumentação, mas parece conveniente e suficiente referir a conclusão, nos termos do próprio Platão:

Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, não somente no movimento, mas em toda a série dos gêneros; pois, na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não-ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não-ser; e, ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres.⁵

E, concluindo:

É necessário animarmo-nos a proclamar, desde já, que o não-ser é, a título estável, possuidor de uma natureza que lhe é própria do mesmo modo que o grande era grande e o belo era belo, e não-grande, não-grande, e o não-belo, não-belo; por essa mesma razão também, o não-ser era e é não-ser, unidade integrante no número que constitui a multidão das formas.⁶

⁵ Platão. *O Sofista*. In: Os pensadores, vol. III. São Paulo: Abril Cultural. 1972, 1ª, p. 189.

⁶ *Ibidem*, p. 191

Na idéia de alteridade, pois, repousa a idéia de não-ser. É nessa linha que Hansen – parcialmente afinado com Platão – vincula a manifestação do outro em Riobaldo com o demônio, o Outro.

Na Economia metafísica às avessas do pacto, em sua efetuação, introduz-se a alteridade do mesmo – o que equiivale à “morte” de uma identidade psicológica e social, com a sobreposição e/ou substituição por outra: Riobaldo antes silencioso, Riobaldo falante; Riobaldo antes cumpridor de ordens, Riobaldo chefe de bando, etc. (Hansen, p. 91).

A radical transformação de Riobaldo consiste numa passagem do mesmo para o outro ou, em outras palavras, numa transição do ser para o não-ser. Entretanto, assim como em Platão, essa mudança não implica numa antítese excludente, mas numa oposição efetivamente dialética. E é importante frisar isso, pois numa cultura em que o maniqueísmo ainda sobrevive com vigor, deve-se explicitar que em *Grande Sertão: Veredas* o embate entre Bem e Mal, entre Deus e o Diabo, não acobertam qualquer perspectiva maniqueísta. E Hansen captou isso muito claramente:

Como na narração Riobaldo identifica Deus e ser, o (não)-ser do Diabo está dominado por seu valor: não é seu oposto, como o maniqueísmo poderia fazer supor, mas um de seus gêneros, também nomeado “O Outro” (GS:V, p. 229):

[...] Deus só pode às vezes manobrar com os homens é mandando por intermédio do diá? (GS:V, p. 33) (Hansen, p. 91)

Nesse momento reassumimos a perspectiva do projeto de Hansen resumido anteriormente: tudo se dá na esfera da linguagem. Portanto, o pacto é uma “transgressão do discurso”. E qual seria o sentido disso. Vamos acompanhar, passo a passo, o raciocínio de Hansen, constante da p. 92:

PREMISSA MAIOR: 1ª parte: “o signo é (não)-ser daquilo que designa”, o que é óbvio desde os sofistas até a semiótica contemporânea.

2ª parte: “a operação do discurso sobre as coisas transforma-as em signo”, pois pela operação discursiva as coisas alojam um outro significado, tornando-as dúplices (seu ser mesmo, enquanto coisa, e seu não-ser enquanto signo);

PREMISSA MENOR: Ora, “intringüisticamente, os signos todos se opõem – como significação – através de relações diferenciais” e no discurso a significação e sua marca diferencial se deslocam.

CONCLUSÃO: Portanto, “a significação nunca é plenamente visível, dizível e totalizável”.

Em *Grande Sertão*, a revolução que se dá ao nível da linguagem, muito mais profunda que uma simples revolução lexical, gramatical ou estilística, consiste em que a relação signo-significação está ela mesma revolta, a todo momento se refazendo, se desfazendo, se fazendo, de modo que a significação, a todo instante, escapa, escapole, foge. Por isso, é que:

O Diabo, desta maneira, é da ordem da linguagem e é ela mesma operando seus efeitos: proliferando ausentemente por toda parte, como (não)-ser do designado e negatividade da significação, o Ele também está em tudo:

‘Arre, êle está misturado em tudo’. (GS:V, p. 12).

Tendo precisado a esfera do existir do demônio como não-ser, mas – convém insistir – como não-ser que é, o autor desdobra sua análise para o papel do diabo, como instrumento de Deus, nas questões que se levantam para Riobaldo quanto ao poder, ao amor, à violência (com função catártica), onde o verdadeiro ser das coisas sempre lhe escapa, apesar do pacto que lhe dera a capacidade de dominar, inclusive de dominar o signo. Entretanto, “uma dominação ambígua pois na revelação que se articula no poder de nomeação e invenção pela palavra reside a ocultação: ‘Viver é muito perigoso’, como várias vezes se repete.” (Hansen, p. 104).

Apresentamos algumas dentre muitas teses que tratam da questão do demônio em *Grande Sertão: Veredas*. Ao dizer algumas já dissemos o quanto omitimos, entre as quais certas teorias particularmente famigeradas como a da Dra. Walnice Nogueira Galvão, a do Dr. Francis Utéza, com sua leitura esotérica mas muito original, ou a da Dra. Kathrin H. Rosenfeld. Todas, contudo, já sobejamente conhecidas e exaustivamente avaliadas e utilizadas.

A essa altura nem cabe uma conclusão. Afinal dizer o quê? Cada doutor com sua tese. Talvez só uma observaçãozinha final.

Não vamos, aqui, estatuir um esquema classificatório das diversas posições, como fez Willi Bolle no artigo aqui trabalhado – embora não tenha incluído a sua proposta entre as classificadas, a qual, a meu ver, pertenceria bem às metafísicas (não confundir com esotéricas).

A multiplicidade hermenêutica gerada por *Grande Sertão: Veredas* é reveladora das infinitas possibilidades que nele se ocultam. E todas terão sua validade e seu papel. Mesmo se antitéticas, não se eliminam reciprocamente – a despeito de o tentarem eventualmente. – pois a fonte de onde originam sua verdade, seu ser abrange a todas,

dependendo o ser de cada uma do ser da outra, como seu não-ser. Pois essa *grande fala* se apresenta como um *evento* que a partir do qual o que se revela não pode ser definido: o ser, cuja definição será necessariamente tautológica; o não-ser, cuja definição será necessariamente antilógica. Pois *Grande Sertão: Veredas* se efetua como a diegese do ser e do não-ser, epifanizando-se nas evidentes instâncias da narrativa: o sertão, o homem, a guerra (um pouco de Euclides da Cunha, por que não?). Mas, mormente, nas personagens, todas ou quase. Relevantemente, em Hermógenes e Diadorim. Absolutamente em Riobaldo.

A face mais visível desse embate entre ser e não-ser são, ao nível do discurso explícito, Deus e o Diabo. Deus, o ser, o Diabo, o não-ser.⁷ Mas o terreno desse confronto é o próprio homem, sempre. E este é que deverá estar em permanente estado de alerta para não deixar de ser ele mesmo. Porque “um outro pode ser a gente; mas a gente não pode ser um outro, nem convém.”⁸

* * *

E peço uma licença final para um recado ao professor.

Professor, não leve a mal a franqueza mas considere como o que se chama de crítica construtiva. Acho que o senhor falou muito muito. O pior é que falou coisas demais, depressa demais. Aí nem sempre deu pra todo mundo acompanhar. Tantos doutores, professor! Mas o senhor falou tanto e convenceu tão poucos! Acho que é porque o senhor mesmo não estava muito convencido. É por isso que o senhor falou num redemunho tão grande, tão interminável, tão embolado? O redemunho é a espiral do inferno? Ou só uma “briga de ventos”? Briga de homem, não. Não? O que “existe é homem humano”? Mas “homem tem nojo é do humano”⁹, não é? Mas o senhor também “tinha medo de homem humano”¹⁰, hem? E então, como ficamos? É o demo que é ou é o homem que não é? Se colocar em votação, deputados, senadores, doutores vão decidir

⁷ Em linhas gerais, seguimos no rumo de Luiz Costa Lima em *O sertão e o mundo: termos da vida*. In: *Por que literatura?*. Petrópolis: Vozes, 1966, p.71-97. Entretanto, discordamos dele nesse ponto específico em que ele diz: “Mas tampouco Deus se reveste de certeza.” E cita o trecho em que está dito: “Deus existe mesmo quando não há”(GS:V, p. 58). Independente da esfera (filosófica, religiosa, lingüística) a que se refira, entendemos juntamente com muitos outros, que Deus, no romance, representa, significamente, o ser. E que a citação referida acima indica uma superabundância de ser, pois um ser que há mesmo quando não há, definitivamente tem que existir. A propósito: uma reformulação competente e original do célebre argumento ontológico de Santo Anselmo.

⁸ GS:V, p. 433. Recorde-se a importância que compadre Quelemém confere a esse caso.

⁹ GS:V, p. 465

¹⁰ GS:V, p. 383.

a favor da existência do diabo. O senhor vai ver só. É claro que depois vão ficar discutindo um infinito de tempo para resolver como é que o diabo é e onde é que ele mora: se no inferno, se no coração do homem, se na cidade, se no sertão ou se na linguagem. Mas uma coisa é certa: todos vão concordar, absolutamente, que o diabo é sempre o outro. Acho que até o diabo vai concordar com isso. Se existir, é claro. Porque, afinal, mesmo o senhor não tendo convencido muita gente de que o demo não há, tem outra coisa que todos vão concordar com o senhor e é até capaz de entrar no artigo quinto da Constituição: “o demo é de todos”¹¹. Pois não?

¹¹ GS:V, p. 539.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Heloísa Vilhena de. *O roteiro de Deus: dois estudos sobre Guimarães Rosa*. São Paulo: Mandarim, 1996.
- BOLLE, Willi. *O Pacto no Grande sertão – esoterismo ou lei fundadora?* In: Revista USP.36, dez./jan./fev. 1997-8, p. 27-44. Dossiê 30 anos sem Guimarães Rosa.
- BOLLE, Willi. *O Pacto no Grande sertão – esoterismo ou lei fundadora?* In: Revista USP.36, dez./jan./fev. 1997-8, p. 27-44. Dossiê 30 anos sem Guimarães Rosa.
- GINZBURG, Jaime. *A violência em Grande sertão: veredas*. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 41. São Paulo: USP, 1996, p 87-99.
- HANSEN, João Adolfo. *O – a ficção da literatura em Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Hedra, 2000.
- LIMA, Luiz Costa. *O sertão e o mundo: termos da vida*. In: *Por que literatura?*. Petrópolis: Vozes, 1966, p.71-97
- PLATÃO. *O Sofista*. In: *Os pensadores*, vol. III. São Paulo: Abril Cultural. 1972, 1ª, p. 189.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 3 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.