

A FALTA QUE FALTA GRANDE SERTÃO: VEREDAS E A SUBVERSÃO DE SATÃ

Andrei Soares¹ (PENN)

Resumo:

O trabalho explora o encontro entre artifício e ausência, um encontro definido pela impossibilidade de se representar, articular ou mesmo conceber aquilo (ou aquele) que inexistente. Mais especificamente, discute como Guimarães Rosa logra em Grande Sertão: Veredas (GSV) sugerir a presença, no próprio cerne da experiência narrada, de uma privação radical e diabólica – privação que, entretanto, jamais chega a representar na narrativa. Recorrendo a Agostinho, Pseudo-Dionísio e Boécio, o trabalho sugere que essa presença-falta do diabo apropriada, rearticula e por fim subverte – por hipérbole – um procedimento constitutivo da teologia Cristã: a tipificação do mal como mero privatio boni ou falta do bem. O resultado é uma ausência de segundo grau, na qual o diabo – já entendido como encarnação da falta – falha em faltar no sertão Roseano.

Palavras-chave: teodicéia, teologia negativa, ontologia, *privatio boni*, Grande Sertão: Veredas.

Introdução

Abertura do *Grande Sertão*. Ainda no início da confissão ficcional que constitui a obra-prima de Guimarães Rosa, o narrador Riobaldo recorre a um contraste inusitado para distinguir o divino do diabólico. “O senhor não vê?”, começa o ex-jagunço, evocando – para o espaço pragmático da narrativa, para seu **aqui** fictício – aquele misterioso interlocutor cuja visita motiva a sua fala. E acrescenta, em uma das passagens mais enigmáticas do romance:

O que não é Deus, é estado do demônio. Deus existe mesmo quando não há. Mas o demônio não precisa de existir para haver — a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo. O inferno é um sem-fim que nem não se pode ver. Mas a gente quer Céu é porque quer um fim: mas um fim com depois dele a gente tudo vendo. (ROSA, 1984. p. 56).

Está claro que existe entre Deus e o diabo oposição marcada por um delicado jogo de ser e não ser – um jogo que remete também a questões de presença, privação e atualidade. Mas trata-se de uma oposição paradoxal. Pois os termos da antítese se desfazem em duas contradições: a de um que existe sem haver e a de outro que há quando inexistente. Para distinguir entre as forças antagônicas do divino e do diabólico, Riobaldo usa o par sinônimo “existir” e “haver”. Referencialmente, os verbos são análogos, quase idênticos. Denotam atualidade, qualidade daquilo que é. Mas o diabo está nos detalhes – e, nesse caso, na sutil diferença entre o que cada verbo conota: o existir, uma solidez ontológica intransitiva e pessoal; e o haver, o espectro de uma presença impessoal.

“Deus existe mesmo quando não há.” Intransitiva, sua *ex-sistentia* determina a si mesma. Etimologicamente, “apresenta-se”, “manifesta-se” e “coloca-se à vista”. É, gramatical e teologicamente, sujeito do próprio ato de ser. Pois a externalização implícita no prefixo “*ex*” estabelece que seu ser antecede qualquer manifestação e independe de testemunho. Não precisa de outro para ser. Autogerado, existe a si próprio.

¹ Andrei SOARES, Mestre e Doutorando

University of Pennsylvania (PENN) Graduate Program in Comparative Literature and Literary Theory
andreisds@hotmail.com.

“Deus existe mesmo quando não há.” Ainda ausente ou despercebido, possui a atualidade irrestrita de quem – já no *Êxodo* – apresenta-se com a expressão “EU SOU O QUE SOU²”. Não há redundância ou tautologia nessa denominação, pois ela não se restringe a fixar uma referência. Descritiva, expressa a hiperessência e o poder criador verbal de um que é o que é não pela tautologia de ser aquilo que é, mas – isso sim – pela plenitude de ser a própria origem de todo ser, plenitude que supera tanto a ontologia que possibilita quanto as possibilidades da expressão humana.

O demônio não é menos enigmático. Presença impessoal e fenomenal, “não precisa de existir para haver”, pois surge no centro desse defectivo “haver”. Trata-se de um verbo único por desvencilhar o ser daquele que é, sugerindo um que não é sujeito do seu ser, mas pode ainda assim **estar** nessa página, nessa rua, no meio desse redemoinho. Descrito no Novo Testamento como *ho árkon toû kósmou*, é “o príncipe desse mundo³”. Seu “estado” – termo a compreender no duplo sentido de um “domínio político” espacial e de uma “condição momentânea” temporal – é o local vivido, a dêixis de cada **aqui**.

Isso exige uma ênfase. É nesse **aqui** que o demônio se manifesta sem ser. Ainda que seja o príncipe desse mundo, seu reinado sofre de uma transitividade tanto grammatical quanto ontológica: não é sujeito de ser próprio, mas objeto do ser alheio. O dia-bo, em outras palavras, é o que o ser *ob-icit*, o que o ser opõe ou lança no caminho. “Está misturado em tudo” (ROSA, 1984. p. 11). E dessa etimologia surge um espanto de linguagem. Pois o *ob-jectum* latino revela em sua própria raiz uma quase identidade com o *dia-bállein* grego – outro opor-se, outro lançar no caminho. O que é pra ser, parece, são mesmo as palavras.

“O demônio não precisa de existir para haver”. Quanto mais inexistente, quanto mais se afasta do que é e Daquela (ou Daquela) que é-o-que-é, mais diabólico se faz e mais “toma conta de tudo”. Há, portanto, nesse “haver” a presença paradoxal de um que não existe, um “Que-Não-Há”, mas age ainda assim⁴. E é nessa ausência, nessa falta constitutiva, que reside sua capacidade de “divertir a gente com sua dele nenhuma existência” (ROSA, 1984. p. 292). “O diabo não existe”, enfatiza Donald Schuler: “Mas precisamente por não ser é que ele é perigoso. Ameaça reduzir ao que não é aquilo que é.” (1969. p. 70).

Schuler não foi o único a reconhecer a importância dessa ausência na poética do *Grande Sertão*. Em seu clássico *As formas do falso*, Walnice Nogueira Galvão ressalta a associação, pelo narrador roseano, de Deus com um “princípio positivo” do cosmos – associação que admite “a existência de um princípio negativo que leva o nome de Diabo” (1972. p. 129). Também João Adolfo Hansen enfatiza a privação ontológica do diabo, sua paradoxal condição de ter “real existência de não-ser, lembrando o Outro platônico.” (2000. p. 89-90).

Ainda não é momento de dar a Galvão e Hansen a atenção que merecem. Por enquanto, basta fazer um elogio e uma ressalva aos dois rosistas. O elogio é reconhecer que suas vigorosas leituras são ambas perspicazes ao enfatizar a tanto a negatividade radical do diabo quanto a sua importância como símbolo da incerteza e da indeterminação. Já a ressalva é enfatizar que nenhuma das

² *Êxodo* 3: 14. Jack Miles enfatiza a natureza polissêmica da autodenominação usada por Deus, cuja forma Hebraica original, *Ehyeh-Asher-Enyeh*, permite leituras que variam do habitual “EU SOU O QUE SOU” ao profético “eu sou o que serei”, passando pelo aristotélico “eu sou o que faço”. (1995. pp. 120-121). Aos possíveis significados do nome divino, vale também lembrar o causal “eu faço ser aquilo que eu faço ser”, cuja ênfase na capacidade geradora e causal da divindade é enfatizada por Gowan (1994. pp. 82-83).

³ No quarto evangelho, atribuído a João, Jesus menciona o príncipe desse mundo em três ocasiões – prevenindo sua derrota, julgamento e expulsão (12:31, 14:30 e 16:11).

⁴ ROSA, 1984. p. 55. Outras variantes do nome descritivo são “um-que-não-existe” (130) e “o-que-não-existe” (282). Vale ressaltar como, em todos os casos, o uso do hífen atribui um caráter mais atributivo que predicativo a tal inexistência, incorporando-a ao que inexistente. Trata-se, portanto, de um caracônimo semelhante aos formados por participios substantivais em idiomas declinados.

duas problematiza a relação entre o “Que-Não-Há” de Guimarães Rosa e o diabo da tradição cristã – até porque ambas têm como foco outras questões igualmente legítimas. Trata-se de uma relação complexa e contraditória, na qual o escritor brasileiro encontra no cerne da diabolologia cristã o paradoxo constitutivo de uma privação que, mesmo marcada pela ausência, existe.

O diabo cristão

De fato, a antítese tecida por Riobaldo não é nova. Ao contrário, expressa um postulado recorrente na teologia cristã. Trata-se da apresentação do mal enquanto privação sem substância, como a ausência que Agostinho – recorrendo ao platonismo radical para refutar a crença maniqueísta em um princípio autônomo da negatividade – tipifica com a pergunta: “O que, afinal, é tudo aquilo que chamamos de mal a não ser a privação do bem?”⁵. Em uma teodicéia baseada no contraste entre a abundância de Deus e a vacuidade de outro, o mal passa a ser a mera contaminação, pelo que não é, daquilo que não apenas é, mas também “era bom” desde o início – como o autor sacerdotal do primeiro capítulo de *Gênese* enfatiza em sete versículos diferentes: 4, 10, 12, 18, 21, 25 e 31.

Codificada por Agostinho, tal tipificação do mal como *privatio boni* tem uma origem ainda mais remota. Pode ser encontrada, ainda que de forma embrionária, nos primórdios da escatologia cristã. No *Apocalipse*, por exemplo, a instância autoral “João” profetiza o retorno de uma besta que *en kai ouk esti kai parestai*, “que era e não é e estará presente”⁶. Em um claro contraste, o mesmo *Apocalipse* exalta a supremacia de um Deus que descreve como *ho on kai ho en kai ho er-komenos*, como “o que é e que era e que virá (1:4)”.

Tal justaposição entre um Deus que é a fonte de todo ser e um diabo que encarna a privação é um procedimento recorrente na ontologia da Igreja. Encontra-se no Comentário sobre João de Orígenes, para quem “contra o bem está o mal ou a iniquidade e contra Aquele que é está aquilo que não é, de onde segue que o mal e a iniquidade são aquilo que não é”. Encontra-se em Boécio, que tece uma teodicéia radical ao afirmar que o mal reside além do poder de Deus e – portanto – *nilhil est, cum id facere ille possit qui nihil non potest*, “nada é, pois pode aquilo que apenas o nada pode [estar além do poder de Deus] (Prosa 3, XII, 29)”. Encontra-se na *Moralia* de Gregório o Grande, que – lendo Jó – enfatiza a marcha rumo ao aniquilamento de Satã: *a summa essentia recessit, et per hoc, cotidie excrescente defectu, quasi ad non esse tendit*, “como ele caiu da alta essência, e como seu defeito cresce a cada dia, ele se aproxima do não-ser (14: 18)”. E recorre na escolástica

⁵ *Enquirídio* 3:11, pp. 5. Agostinho reitera esse ponto nas *Confissões* (7:12) e em *Da moral dos maniqueístas*, onde ressalta a falta de substância de todo mal. “O mal não é natureza alguma, se é contrário à natureza”, concede aos maniqueístas (2:2, 70), usando tal negatividade para contestar o dualismo dos mesmos: “Mas o mal é a discordância, que certamente não é uma substância, mas hostil à substância. Para onde leva então? [...] Ele leva tudo que destrói à não existência. Agora, é Deus o autor da existência, e não há existência que, na medida em que existe, leve à inexistência. Assim aprendemos como a discordância não é; quanto a como ele é, nada pode ser dito” (8:11, p. 72). Tradução da versão inglesa minha.

⁶ 17:8. Pouco antes, João” também tipifica o *therion*, a besta, como um *en kai ouk esti kai mellei anabainein ek tes abussou kai eis apoleian upagei*, que “era e não é e está prestes a emergir do abismo e seguir rumo à destruição”. Outra variante encontra-se em 17:11.

⁷ Livro 2, capítulo 7. Tradução da versão inglesa minha. Com a exceção da *Summa Teológica*, todas as traduções do Latim, idioma que não domino, são feitas por mim a partir de diversas traduções em inglês dos textos em questão. No caso do Grego, idioma que domino pouco, minhas traduções são informadas pelo original e por traduções em inglês. Sempre que possível, cito o original em atenção aos que possam lê-lo.

aristotelizada de Tomás de Aquino, para quem *remotio boni privative accepta, mal dicitur*, “a remoção do bem, em acepção privativa, chama-se mal”⁸.

Mas talvez a expressão mais enfática dessa não-substancialidade do mal seja *Os nomes divinos* de Pseudo-Dionísio Areopagita. Pois o místico nega não apenas a existência do mal, mas sua própria inteligibilidade – retratando-o como um oxímoro, como uma contradição avessa a qualquer definição. Torna-o assim uma privação não apenas do bem, mas também de sentido e do “fim com depois dele a gente tudo vendo” que o narrador Riobaldo tanto reivindica. Em uma das intermináveis listas que tanto marcam seu estilo, Pseudo-Dionísio é eloqüentemente excessivo ao enfatizar a negatividade abrangente e multifacetada de *to kakon*:

O mal é contrário aos caminhos, contrário ao desígnio, contrário à natureza, contrário à causa, contrário à origem, contrário à finalidade, contrário à definição, contrário à vontade, contrário à substância. É assim o mal privação, insuficiência, sem força, sem proporção, sem logro, sem beleza, sem vida, sem intelecto, sem motivo, sem completude, sem fundação, sem causa, sem definição, sem resultado; e inativo, debalde, desordenado, dessemelhante, indefinido, obscuro e sem essência, não sendo ele em si nada de nenhuma forma sequer [...] Pois o que em nenhuma forma participa do bem não é nada nem é capaz de qualquer coisa (4:32).

Trata-se de um argumento – e uma retórica – tão brilhante quanto eficaz. Ao tipificar o mal como uma privação radical, Pseudo-Dionísio evita abordar o problema sob um registro ético ou vivencial, o que forçosamente o vincularia ao divino. E reinscreve o problema sob um registro ontológico que nega a substancialidade do mal sem, entretanto, negar a sua atualidade – preservando, assim, o divino de qualquer responsabilidade por “sua dele nenhuma existência” (ROSA, 1984. p. 292). Ou seja, o místico reduz o mal àquilo que Riobaldo descreve como “o louco, o doido completo – assim irremediável (219)”.

Antes de retornar a Rosa, vale esclarecer um ponto e explicitar outro. O ponto a esclarecer é que o contraste entre a vacuidade do mal e uma divindade que gera (e transcende) todo o Ser implica uma teodicéia – um discurso que, citando a feliz expressão de John Milton, busca “reiterar a providência divina e justificar os caminhos de Deus para os homens”⁹. Como Russell (1988, p. 19) bem ressalta, todo monoteísmo precisa, quando confrontado com o problema do mal, situar-se entre dois opostos: atribuir a Deus a responsabilidade por ele ou admitir a existência de um adversário. Pode, em outras palavras, recorrer a uma teodicéia ou ao dualismo. Cada estratégia tem seu preço. Enquanto o dualismo compromete a onipotência do divino, a teodicéia corre o risco de negar a experiência e a subjetividade ao tecer uma solução apenas metafísica para um problema imediato: o sofrimento real.

Pois, a despeito de seus esforços, a retórica do *privatio boni* não logra a superação dos problemas nem do mal nem do dualismo. Logra apenas a transposição dos mesmos de um registro vivencial para um ontológico – e, portanto, metafísico. Não elimina a experiência real do mal – seja ele natural, humano ou radical. Como todo *muthos* – toda história ou narrativa –, apenas adia a contradição que diz explicar, suspendendo-a durante o ato de enunciação. Pois, mesmo sob o registro teológico, o mal parasitário de Orígenes, Boécio e Pseudo-Dionísio ainda depende da disposição, por Deus, em preservar a substância boa que o mantém. Como Agostinho reconhece e Dante enfati-

⁸ *Summa Teológica*, 48, art. 3. Como Thomas de Aquino enfatiza repetidamente na questão 48, a “falta” que constitui o mal deve ser compreendida enquanto privação, e não ausência, uma vez que essa levaria tudo o que não existe a ser mal.

⁹ MILTON, 1943, 91. Ocupando as linhas 25 e 26 do primeiro livro de *Paraíso Perdido*, o original é: “[That I may] assert eternal providence and justify the ways of God to men”.

za ao atribuir a existência da *città dolente* a *la divina podestate*, *la somma sapienza* e *l' primo amore*, a existência do inferno exige, por definição, a presença nele de algo divino¹⁰. Deus, para usar dois neologismos roseanos, não é eximível ou extricável do problema do mal.

Já o ponto a explicitar é que a ontologia cristã não se restringe a estabelecer uma equivalência entre o cerne do divino e o ser. Em seu extremo, promete também certo excedente ao qualificar Deus como uma causa além do ser, da distinção entre ser e não ser e até da compreensão humana. Para escapar do panteísmo – e, assim, da idolatria inerente a qualquer associação entre o criador (ou criadora) e o cosmo criado –, a teologia é obrigada a recorrer à negação também quando fala do divino. Se o diabo não é por ser a privação do que é, Deus tampouco é – pois supera não apenas o próprio ser, como também qualquer categoria que possa ser expressa em tortas palavras. Ou, como diz Pseudo-Dionísio ainda no início de *Os nomes divinos*:

O bem além da palavra é impronunciável. [E é] essência além da essência e mente inconcebível e palavra impronunciável e a falta de fala e falta de conceito e falta de nome – sendo assim à maneira de nenhum ser existente, origem de todo ser sem ele próprio (*aition men tou einai pasin, auto de me on*) por estar além de toda essência (1: 1).

Ou seja, a negatividade usada para tipificar o diabo retorna no discurso sobre Deus. O registro, entretanto, é outro: deslocou-se da ontologia para a epistemologia. A mesma negação que estabelecia a vacuidade ontológica do mal agora enfatiza o caráter inefável daquilo que Pseudo-Dionísio descreve como *tes hyperousiou kai krufias Theotetos*, como “a divindade hiper-essencial e oculta (1:1)”. Trata-se de um procedimento poderoso, cujo impacto retórico surge não das hipérboles que o místico cadencia, mas da insuficiência atribuída a elas. Como em toda apófase, a linguagem encontra sua força não no que diz, mas no que falha em dizer e promete sem predicar: um cerne divino, um mais-que-ser além (e aquém) de todo ser.

Não por acidente, essa *hyperousia perikaluptouses* – essa hiper-essência grande oculta demais (ROSA, 1984. p. 472) – poderia encontrar equivalente na mais roseana de todas as palavras: ser-tão¹¹. Tampouco por acidente, o discurso de Riobaldo sobre o grande ser-tão compartilha com a apófase bem mais do que a mescla de hipérbole e ênfase na insuficiência das palavras. Compartilha com ela também o evocar, que Derridá (1992) associa à economia das preces, de um “Senhor” autorizado e capaz de restaurar a possibilidade do simbólico. Vale notar como Riobaldo alterna referências ao excesso referencial do sertão, à contingência do seu próprio saber e ao Outro que chama para o espaço pragmático-confessional:

Assim, é como conto. Antes conto as coisas que formaram passado para mim com mais pertença. Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Não sei. Ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas — e só essas

¹⁰ *Confissões* (2:2) e *Inferno* (III: 5-6). Pseudo-Dionísio segue a mesma linha. “Não há coisa existente que venha do mal, nem o mal em si seria se fosse mal também em si”, admite em *Os nomes divinos* (4:19). “E, como não, o mal não é inteiramente mal, mas tem alguma porção do bem (*ouk pante kakon to kakon, alla exei tina tagathou*), em função da qual [o mal] existe”.

¹¹ 1.4. Em seu fascinante ensaio “How to avoid speaking: denials”, Derridá ressaltar como tal *hyperousia* remete àquela “idea do Bom” (*idea tou agathou*) que Platão situa além do próprio inteligível no livro VII da *República*. Trata-se de um espaço paradoxal, pois promete um terceiro além do dualismo que escapa ao próprio jogo de diferenças que sustenta a linguagem e assim à predicação. Inexpressável, só pode ser aproximado pelo paradoxo. “The beyond of that which is beyond Being, it has the double and ambiguous meaning of what is above in a hierarchy, thus both beyond and more”, afirma Derridá (1992, p. 90). “God (is) beyond Being but as such is more (being) than Being; *no more being* and *being more than Being*.”

poucas veredas, veredazinhas. O que muito lhe agradeço é a sua fineza de atenção¹².

Ausência e representação

De volta ao sertão, resta uma pergunta. Pois a leitura da onto-teologia cristã como mera reprodução do dualismo maniqueísta, tão moderna quanto redutora, é suficientemente difundida para que seja necessário indagar se Rosa conhecia a diabolologia cristã em geral e o *privatio boni* em específico. O escritor brasileiro sugere que sim em sua entrevista a Gunter Lorenz, a quem diz: “O diabo não existe, por isso ele é tão forte (Em: COUTINHO, 1983. p. 78)”.

A confirmação desse conhecimento, entretanto, encontra-se na própria biblioteca de Rosa, hoje abrigada pelo Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo. Entre os muitos volumes do acervo, há uma coletânea publicada em 1948 sob o título *Satan: études carmelitaines*. O livro contém algumas poucas marcações e comentários do escritor brasileiro – sempre econômico em seus apontamentos marginais. Entre os raros trechos sublinhados em tinta vermelha, está uma leitura do romance *Monsieur Ouine* de Georges Bernanos que menciona a prática dos demônios de levar os homens ao desespero *pour les obliger à reconnaître au Mal plus de réalité qu'il n'en a*, para obrigá-los a reconhecer no mal mais realidade do que ele tem (DESCLÉE DE BROUWER, 1948. p. 552). Com o título, *Satan: 'hypostase' du Mensonge*, outro artigo enfatiza a privação e o “sem-fim” que constituem o inferno. E tem o seguinte trecho sublinhado por Rosa:

L'abîme, dit l'Apocalypse, est 'sans fond': il ne cesse d'y choir, indéfiniment.
Larvatus prodeo... jouons sur les mots, risquons ce calembour: il promène ses larves;
aucune forme de l'être ne peut, chez lui, parvenir à maturité (**tout état d'être achevé,**
ce serait quelque chose de Dieu...)¹³!

Ou seja, Rosa não apenas conhecia a tipificação do mal como uma privação antagônica à *huperousia* divina, como se deu ao trabalho de sublinhar trechos que a expressavam. Mas teologia não é literatura. Suas regras são outras; sua economia simbólica, também. E a tradução, para o regime mimético, da falta radical que Pseudo-Dionísio atribui ao diabólico esbarra em uma impossibilidade: a de se representar qualquer ausência. Pois o mesmo *ouk on* cuja tipificação era tão adequada ao jogo predicativo resiste à mimese. Afinal, como representar o que não é? Como representar aquilo que é por definição ab-strato? Como transpor para uma tela, escultura ou romance a presença daquele que se apresenta apenas como ausência?

O problema não é de hoje. Como o historiador da arte Luther Link ressalta em sua discussão sobre Giotto em *O diabo: máscara sem rosto*, a impossibilidade de representar essa falta radical foi sempre um desafio para as artes plásticas, desafio que rendeu ao diabo uma iconografia muito mais rica e plural do que a dos outros personagens bíblicos (1998. p. 150 e p. 20). Também foi um desafio para Goethe, com seu Mefistófeles que “sempre nega” – mas ainda assim fala, age e existe. E o mesmo pode ser dito no caso de Dante, cujo Dite – eternamente congelado na geleira de *Cocito*, em uma

¹² ROSA, 1984. p. 93. Em diversas ocasiões Riobaldo chega a atribuir ao “Senhor” uma capacidade de compreender a experiência narrada que nega ter. “Conto ao senhor é o que eu sei e o senhor não sabe”, confessa (p. 214). “Mas principal quero contar é o que eu não sei se sei, e que pode ser que o senhor saiba.”

¹³ DESCLÉE DE BROUWER, 1948. p. 248. Os trechos em negrito correspondem aos sublinhados por Rosa: O abismo, diz o *Apocalypse*, é ‘sem fundo’: ele não cessa de cair [...] todo estado de ser atingido seria algo de Deus”.

paródia impotente e horrenda da onipotência divina – ainda assim existe¹⁴. O que não é, convenhamos, não se vê.

E é precisamente diante dessa dificuldade secular que Rosa melhor demonstra seu brilhantismo em *Grande Sertão* – livro em última e primeira instância sobre um homem que teme ter vendido a alma a um diabo que nunca viu e que jamais se personifica ou revela na trama. Ao compor o romance como a confissão de um pseudo-pactário obcecado por “um-que-não-existe” (ROSA, 1984. p. 82 e 130), o escritor brasileiro transpõe – para o regime mimético – a mesma hipóstase da privação que a ontologia predicativa atribui ao diabólico. Trata-se de um procedimento cujo gênio reside na recusa à adaptação: seu sucesso deriva precisamente do caráter direto e literal da transposição, negando-se a apresentar qualquer hipóstase que atribua realidade ou presença ao mal.

Como diversos estudiosos já ressaltaram, tal oclusão da presença diabólica tem profundas conseqüências miméticas, epistemológicas, éticas e estruturais – servindo como matriz da poética roseana. Walnice Nogueira Galvão, por exemplo, é perspicaz ao retratar a ida de Riobaldo às Veredas Mortas como um esforço malfadado – e, em última instância, blasfemo – de impor uma estabilidade artificial a uma ordem das coisas por definição movediça, ao “tudo incerto, tudo certo” do sertão (ROSA, 1984. p. 146). Tendo a fixidez em sua mesma etimologia, o pacto – do Latim *pactum*, “contrato”, do Grego *pegunnai*, “atar” ou “solidificar” – seria assim:

[Uma busca pela] garantia de certeza, o certo dentro do incerto, a certeza que mata e dana: morte real e morte abstrata. O pacto, como o crime, é algo que atenta contra a natureza do existir, na sua fluidez, na sua permanente transformação. É a tentativa de ter uma certeza dentro da incerteza do viver¹⁵.

João Adolfo Hansen (2000) aprofunda (e, aparentemente, inverte) tal leitura. Apresenta “o O” – um dos cem nomes que Riobaldo usa para indicar aquele que, em Marcos, já se dissera “legião” (5:12) – como um registro da privação não apenas ontológica, mas também semântica, do diabólico. Enfatizando a vacuidade referencial gerada pela polissemia de “o O”, Hansen apresenta o nada que Riobaldo confronta nas Veredas Mortas como uma personificação da indeterminação – mas também da potencialidade – verbal que contamina a identidade com a alteridade:

Sendo também um dos nomes do Diabo “O O” – zero, nonada, nada, (não)-ser – lê-se nesse nome intensivo e extensivo ou um pronome demonstrativo de terceira pessoa [...] ou, ainda, nele se lê um artigo, determinante elevado à classe de nome, como substancialização da qualidade, que se transforma numa espécie de ser da designação, pura *deixis* rebaixada para *aquém* de uma qualidade fixa, pois todos os nomes e todas as coisas podem ser usados como tradução de “O O” ou como seus lugares de emergência e posse (pp. 90-91).

O “Que-Não-Fala” roseano (380) seria assim um *quodlibet*, pura “potência de designação [...] ‘o incerto no certo’: vazio, nonsense, efeito, ao passo que o efeito-certeza é a metáfora de Deus” (HANSEN. 2000. p. 91). Seria mais a eterna possibilidade de a não-identidade emergir no seio da identidade do que aquele ser “solto, por si, cidadão” (ROSA, 1984. p.10) cuja manifestação seria suficiente para emprestar ao negativo uma estabilidade, uma equivalência consigo mesmo que o tornaria conhecível. Ainda que seja “sem parar”, “o demônio não existe real” (p. 289): existe no “homem hu-

¹⁴ É sintomático que Dante poeta reitere, em duas ocasiões do *Inferno*, sua incapacidade de descrever o que encontrou no fim do “abismo do mal” – confessando que apenas “con paura il metto in metro” (XXXIV: 10).

¹⁵ GALVÃO, 1972. p. 121.

mano” (p. 568). Como o *arkon* do qual fala João, “vige dentro do homem” e das coisas, regulando “seu estado preto, nas criaturas, nas mulheres, nos homens [...] e nos usos, nas plantas, nas águas, na terra, no vento... Estrumes” (p. 10).

À primeira vista, há uma disjunção entre o “certo dentro do incerto” do qual fala Galvão e o “o incerto no certo” de Hansen. Mas o desencontro é aparente. Pois as duas leituras têm objetos diferentes: a de Galvão, o diabo que Riobaldo **busca** nas Veredas Mortas; a de Hansen, o *diabolo* que **encontra**. Como o *Fausto* de Marlowe – que conclama Mefistófeles para *resolve me of all ambiguities*, para “resolver-me às ambigüidades todas” (I, 80) – Riobaldo busca no pacto a certeza e a unificação. “E, o que era que eu queria?”, confessa ao “senhor” visitante (ROSA, 1984, p. 392). “Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto que eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria era — ficar sendo!” O que encontra, entretanto, é a incerteza de uma falta irrestrita do “silêncio” (p. 394), do “frio” (p. 395), do “buracão” (p. 395), do “falso imaginado” (p. 394) e – acima de tudo – do “a gente mesmo, demais” (p. 394).

É preciso, portanto, reconhecer em *Grande Sertão* pelo menos dois diabos. Clássico, o primeiro se resume à privação manifesta do Cristianismo que outorgaria (por contraste) plenitude ontológica ao divino e subsidiária (por presença) a busca, pelo indivíduo, da determinação histórica e da certeza teleológica. Já o segundo é a ausência do primeiro. Em um eterno negar epistemológico, é a falta daquela hipóstase da privação que determinaria – por sua mesma negatividade – o ser como presença, predicando a matéria vertente do viver.

A ironia da transposição literal da *privatio boni* da teologia para a mimese é que, sob uma perspectiva roseana, o diabo clássico revela-se não terrível, mas confortante em sua capacidade de delimitar o divino e até ratificar **Sua** existência. Pois é apenas quando falha em faltar no sertão que o diabo instaura o verdadeiramente *dia-bólico*, impedindo aquela convergência entre significante e significado que constitui o símbolo. Em Rosa, o maior artifício do diabo não é contaminar a substância com a privação. Tampouco é persuadir a humanidade de sua inexistência, como sugere Baudelaire em *Le joueur génèreux*. É não existir, inexistir no espaço a ele reservado. Não sendo em si, o *demo* – corruptela na qual Marinho (2001, p. 24) identifica o neologismo francófono *de-mot*, despalavra – torna-se mera figura, o nome provisório do que nem é nem pode ser localizado:

Tem até tortas raças de pedras, horrorosas, venenosas – que estragam mortal a água, se estão jazendo em fundo de poço; o diabo dentro delas dorme: são o demo. Se sabe? E o demo – que é só assim o significado dum azougue maligno – tem ordem de seguir o caminho dele, tem licença para campear?! Arre, ele está misturado em tudo. (ROSA, 1984, p. 11).

O diabólico torna-se assim a ausência, a falta de um diabo predicável, presente e cognoscível. Pois sua mesma falta no sertão roseano expressa a dúvida inerente a um mundo sempre “muito misturado” – indefinição tormentosa para quem deseja que “o bom seja bom e o ruim ruim, que dum lado esteja o preto e do outro o branco [e que estejam] os todos pastos demarcados¹⁶”. Daí o artigo que se repete eternamente e eternamente sugere a falta que não manifesta, o substantivo que não se realiza: “o O”¹⁷. O diabo **difere** de (e a) si mesmo: muito além da não-identidade entre a identidade e a não-identidade, sua economia é a da não-identidade da não-identidade consigo própria. Por isso “existe e não existe” (p. 9).

¹⁶ ROSA, 1984, 206-207. Vale aqui ressaltar uma curiosidade: o fato da demarcação estar na própria origem da palavra “hermenêutica”. “Hermes, etymologically ‘he of the stone heap,’ was associated with boundary stones”, ressalta Crapanzano (1992, p. 44). “The herm, a head and a phallus on a pillar, later replaced the stone heap”.

¹⁷ Uma exceção é Heloisa Vilhena de Araújo, cujo *Roteiro de Deus* tece uma teia de interessantes paralelos entre *Grande Sertão*, a *Commedia* de Dante e a escolástica de Tomás de Aquino.

Conclusão

Ainda que simples, o procedimento de literalizar a privação diabólica é também subversivo. Pois, ao deslocar a falta da predicação ontológica para a representação romanesca, Rosa também a resignifica. Longe de autorizar a teodicéia de contrastes, seu artifício devolve à experiência real o mal que a teologia deslocara para a abstração metafísica. A economia desse retorno, entretanto, não é a da repetição. É a da transformação – e da tarefa. Pois o diabo retorna ao **aqui** narrado com toda a negatividade herdada dos teólogos. Não mais uma ausência manifesta, torna-se a ausência de sua própria manifestação – ausência que, por prometer um sentido jamais constituído, acaba tornando-se um ponto zero verbal, um local de infinita potencialidade de significação.

Ou seja, o assombro do narrador Riobaldo – sua *thauma*, para usar o termo com o qual “João” descreve os condenados no *Apocalypse* – não deixa de ser o do pecador que teme o juízo. Tampouco deixa de ser o do tentado que busca compreender a origem de sua tentação. Mas é, sobretudo, o de um sujeito que – ao buscar aquela falta encarnada cuja presença bastaria para inferir a existência do divino – acaba deparando-se com o vazio de uma indeterminação irrestrita. Ou, como confessa o próprio jagunço:

O demo existe? Só se existe o estilo dele, solto, sem um ente próprio — feito remanchas n'água. A saúde da gente entra no perigo daquilo, feito num calor, num frio. Eu, então? Ao que fui, na encruzilhada, à meia-noite nas Veredas Mortas. Atravessei meus fantasmas? Assim mais eu pensei, esse sistema, assim eu menos penso. O que era para haver, se houvesse, mas que não houve: esse negócio. Se pois o Cujo nem não me apareceu, quando esperei, chamei por ele? Vendi minha alma algum? Vendi minha alma a quem não existe? Não será o pior? (451)?

Mas o que há de subversivo nessa elisão? Acima de tudo, ela revela a contradição inerente tanto à teoria da privação quanto às tentativas clássicas de retratar o diabólico como a presença de uma ausência: o fato de tal retrato constituir um oxímoro representacional, o equivalente – no campo mimético – de um paradoxo recursivo¹⁸. O poder e a originalidade de Rosa residem em que ele reserva para o diabo um espaço representacional privilegiado (o livro é, afinal, **sobre** um pacto), mas recusa-se a preencher tal espaço com qualquer hipótese da falta capaz de avalizar a ontologia cristã. Levando a privação ao extremo da inexistência, transforma o demo não em um ente adversativo, mas em um local desocupado cuja vacância empurra a teodicéia de contraste ao absurdo e ao colapso.

E essa inexistência que resulta do procedimento roseano acaba explicitando a função constitutiva que a privação exerce no Cristianismo – o mesmo que atribui a ela uma externalidade radical. Longe de escapar ao sistema cristão, o diabo desempenha nele um papel fundamental – e diametralmente oposto ao daquele centro descrito por Derrida como o ponto único que “comandando [uma] estrutura, escapa à estruturalidade” por não participar dos jogos que possibilita (2002. p 230). Plural, heterogêneo e indeterminado, ocupa o espaço igualmente contraditório da alteridade radical que define – por justaposição – as permutações, substituições e transformações da estrutura que a exclui: constitui, por assim dizer, sua circunferência, a série de pontos limítrofes e diferenças que delimitam o sistema.

¹⁸ Por recursivos, entendo enunciados reflexivos que referenciam a si mesmos, como: *Isso é uma frase*. Por paradoxo recursivo, entendo enunciados reflexivos que contradizem a si mesmos, como: *Essa frase é falsa*. Sobre o tema, ver: HOFSTADTER, Douglas. *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*. New York: Random House, 1999.

Ainda que subverta o contraste ontológico, a apropriação roseana da *privatio boni* não rejeita a teodicéia em si. Muito pelo contrário, amplifica sua importância ao transformá-la em tarefa do eu falante. No realismo místico de Rosa, o único lócus possível para a justificativa do divino é a “matéria vertente” (p. 91) do vivido. A despeito do testemunho e da aparente concordância do “senhor [...] soberano, circunspecto¹⁹” que o escuta, a responsabilidade pela teodicéia é por definição do narrador. Pois é ele o sujeito confessional e qualquer apologia que originasse fora da vivência imediata seria necessariamente artificial e meta-física. Não por acidente, Riobaldo repetidamente frisa a seu interlocutor o caráter intransmissível da experiência cujo **sentido** busca – mais que resgatar – constituir:

O senhor viu onça: boca de lado e lado, raivável, pelos filhos? Viu rusgo de touro no alto campo, brabejando; cobra jararacuçu emendando sete botes estalados; bando doido de queixadas se passantes, dando febre no mato? E o senhor não viu o Reinaldo guerrear! ... Essas coisas se acreditam. *O demônio na rua, no meio do redemunho...* Falo!

Daí o caráter agônico e provisório da fala de Riobaldo, cujas palavras buscam para a vida um **sentido** – termo a compreender em sua tríplice acepção de “significado”, de “direção” e da “paixão” de um sentir passado. Em uma teodicéia radical e monística, cabe ao pseudo-pactário encontrar nos fragmentos da experiência um propósito divino. Daí também a modernidade de Guimarães Rosa. Pois o que está em jogo no contar riobaldiano não é tão somente o reconhecimento da culpa ou mesmo a busca pela compreensão em uma vida que “não é entendível” (p. 131). É também a tarefa, pelo sujeito confessional, de reconhecer em suas palavras o único local possível para uma convergência entre determinação teleológica e contingência vivida – reconhecimento que é o oposto de um pacto.

¹⁹ ROSA, 1984. p. 568. Sintomaticamente, Riobaldo jamais usa a palavra “senhor” em sua acepção religiosa – mais do que comum no linguajar sertanejo.

Referências

- [1] AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- [2] AGOSTINHO DE HIPONA. *Confessions and Enchiridion*. Tradução para o Inglês de Albert C. Outler. Philadelphia: Westminster, 1955. 216p e 51p. (Library of Christian Classics, volume 7).
- [3] AGOSTINHO DE HIPONA. *The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists*. Tradução para o Inglês de Philip Schaff. New York: The Christian Literature Publishing, 1890. 651 p.
- [4] BÍBLIA. Português. *Edição Almeida Corrigida Fiel*. São Paulo: Soc. Bíblica Trinitariana do Brasil, 1994.
- [5] BÍBLIA. Novo Testamento trilingüe: grego, português, inglês. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- [6] BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus. *Consolatio Philosophiae*. Editado por James O'Donnell. Disponível em <: <http://etext.lib.virginia.edu/latin/boethius/boecons.html>>. Acesso em: 28 de julho de 2008.
- [7] BURTON RUSSELL, Jeffrey. *The Prince of Darkness: Radical Evil na the Power of Good in History*. Ithaca: Cornell, 1988.
- [8] COUTINHO, Eduardo Faria (org.). *Guimarães Rosa*. RJ: Civilização Brasileira, 1983.
- [9] COWARD, Howard. *Derrida and negative theology*. Albany: SUNY, 1992.
- [10] CRAPANZANO, Vincent. *Hermes' dilemma & Hamlet's desire: on the epistemology of interpretation*. Cambridge: Harvard Press, 1992.
- [11] DANTE ALIGHIERE. *The Divine Comedy*. Italian text and translation. Tradução para o Inglês de Charles Singleton. Princeton: Princeton Press, 1970.
- [12] DESCLÉE DE BROUWER. *Satan: études carmelitaines*. Paris: Desclée de Brouwer, 1948.
- [13] DERRIDA, Jaques. *Escritura e diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- [14] GALVÃO, Walnice Nogueira. *As formas do falso: um estudo sobre a ambigüidade no Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- [15] GOWAN, Donald. *Theology in Exodus*. Louisville: John Knop Press, 1994.
- [16] HANSEN, João Adolfo. *O O: a ficção da literatura em Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Hedra, 2000.
- [17] GREGÓRIO O GRANDE, Santo. *Moralia*. Disponível em <<http://iteadjmj.com/PATROW/mor1-5.doc>>. Acesso em: 28 de julho de 2008.
- [18] GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- [19] LINK. Luther. *O diabo: a máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- [20] MARINHO, Marcelo. *Grnd Sert~: Vertigens de um Enigma*. Campo Grande, Letra Livre, 2001.
- [21] MARLOWE, Christopher. *The Tragical History of Dr. Faustus*. New York: Collier & Son, 1909.
- [22] MILES, Jack. *Deus: uma biografia*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- [23] MILTON, John. *Paradise Lost and Other Poems*. Maurice Kelley (ed.). NY: Walter J. Black, 1943.

- [24] PSEUDO-DIONÍSIO. *Peri Theón Onomáton*. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0531-0533,_Dionysius_Aeropagita,_De_divinis_nominibus,_MGR.pdf>. Acesso em: 28 de julho de 2008.
- [25] SCHULER, Donaldo. “O Épico em *Grande Sertão: Veredas*”, in *João Guimarães Rosa*. Porto Alegre: URGs, 1969.
- [26] TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Corrêa. Caxias do Sul Universidade de Caxias do Sul, 1980.