

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

FLAVIA COSTA CARVALHO DE ANDRADE

**TRAVESSIAS:
RITOS INICIÁTICOS NO SERTÃO ROSIANO**

**Rio de Janeiro
2012**

TRAVESSIAS:
RITOS INICIÁTICOS NO SERTÃO ROSIANO

Flavia Costa Carvalho de Andrade

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro como quesito para a obtenção do Título de Mestre em Letras Vernáculas (Literatura Brasileira).
Orientador: Prof. Doutor Ronaldo de Melo e Souza

Rio de Janeiro
2012

**TRAVESSIAS:
RITOS INICIÁTICOS NO SERTÃO ROSIANO**

Flavia Costa Carvalho de Andrade
Orientador: Professor Doutor Ronaldo de Melo e Souza

Aprovada em: _____

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras Vernáculas (Literatura Brasileira).

Examinada por:

Presidente, Professor Doutor Ronaldo de Melo e Souza – UFRJ

Professor Doutor Antonio Carlos Secchin – UFRJ

Professor Doutor Manuel Antonio de Castro – UFRJ

Professor Doutor Godofredo de Oliveira Neto – UFRJ (Suplente)

Professor Doutor Antonio Jardim – UFRJ (Suplente)

Rio de Janeiro
2012

FICHA CATALOGRÁFICA

Andrade, Flavia Costa Carvalho de

Travessias: Ritos Iniciáticos no Sertão Rosiano / Flavia Costa Carvalho de Andrade – Rio de Janeiro, 2012.

110 p.

Dissertação (Mestrado em Letras Vernáculas – Literatura Brasileira) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Faculdade de Letras, 2012.

Orientador: Ronaldes de Melo e Souza

1. Literatura Brasileira. 2. Poética. 3. Mitologia.

I. Souza, Ronaldes de Melo e (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras. III. Título.

DEDICATÓRIA

A Carmen Dolores da Costa Carvalho (in memoriam),
minha querida avó, que me apresentou à obra de Mircea Eliade.

A Mário Penteadado da Costa Carvalho (in memoriam),
meu avô, engenheiro-filósofo, meditativo-transcendental.

AGRADECIMENTOS

A meus pais, Vera Costa Carvalho e Carlos Mauricio de Andrade,
por todo o apoio.

Aos meus irmãos, Fernanda e Mauricio Jr.

A meu orientador, Professor Doutor Ronaldo de Melo e Souza.

Aos membros de minha Banca, Professores Doutores
Antonio Carlos Secchin e Manuel Antonio de Almeida.

Aos suplentes de minha Banca, Professores Doutores
Godofredo de Oliveira Neto e Antonio Jardim.

À Professora Dra. Maria Lucia Guimarães de Faria.

Ao Professor Dr. Nonato Gurgel.

Ao Professor Dr. Alberto Pucheu.

Aos professores do Setor de Literatura Brasileira com quem tive o prazer de
estudar.

À Secretaria de Pós-Graduação da Faculdade de Letras da UFRJ.

Aos amigos Cecilia Costa e Ivan Junqueira.

RESUMO

Travessias: Ritos iniciáticos no Sertão rosiano apresenta uma interpretação de *Grande Sertão: Veredas*, obra original e mitopoética de João Guimarães Rosa, em que Riobaldo, personagem-narrador, percorre o Sertão das Gerais, não apenas como local físico e palpável, mas também como Centro do Mundo, local da cosmogonia, onde esta última pode ser continuamente reiterada.

A reiteração periódica da cosmogonia do Sertão das Gerais é realizada por Riobaldo nos ritos de passagem que deve atravessar, sempre com Diadorim, seu Mestre iniciado, a mostrar-lhe o caminho.

O roteiro dos ritos de passagem e das provas iniciáticas a que Riobaldo deve se submeter é estudado com o auxílio das obras de Mircea Eliade e Eleazar Meletinsky, dentre outros autores, sendo as funções específicas de cada tipo de rito examinadas de forma a elucidar o caráter iniciático da obra rosiana.

Os tons mitopoético e épico da obra também são motivo de cuidadoso exame, já que os ritos de passagem estão intimamente ligados ao gênero épico tradicional e ao caráter épico específico ao texto rosiano.

O destino interligado dos personagens Riobaldo e Diadorim também recebe a devida atenção, pois remete ao *fatum* e à *μοῖρα* presentes nos épicos da Antiguidade Clássica.

ABSTRACT

Travessias: Ritos iniciáticos no Sertão rosiano (Going Through: Initiation Rites in Rosa's Sertao) presents an interpretation of *The Devil to pay in the Backlands*, an original and mythopoetic work by João Guimarães Rosa. In this work, Riobaldo, the main character/narrator, goes through the sertao (the backlands), not only as a physical and palpable place, but also as the Centre of the World, where cosmogony happens and is constantly re-enacted.

The periodic renewal of cosmogonic acts in the sertao is accomplished by Riobaldo through the rites of passage he undergoes, always following the lead of Diadorim, his initiate Master and guide.

The rites of passage and initiation tests Riobaldo goes through are thoroughly examined based on the works of authors like Mircea Eliade and Eleazar Meletinsky, among others, as the specific functions of each type of rite are studied to help elucidate the initiatic character of Rosa's work.

The mythopoetic and epic tones of the novel are also carefully examined, once the rites of passage in question are intimately connected to the traditional epic genre, as well as to the specific epic style by Rosa.

The interconnected fate of the characters of Diadorim and Riobaldo is also studied, for it reminisces of the classical *fatum* and *μοῖρα* present in the epics of Antiquity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: Travessias: As veredas e a transcendência.....	10
PRIMEIRA PARTE: Os ritos iniciáticos.....	12
1. Mutações ontológicas.....	12
2. Ritos de puberdade.....	19
3. Ritos iniciáticos: guerreiros e xamãs.....	25
SEGUNDA PARTE: As travessias de Riobaldo.....	31
1. “O Sertão está em toda parte.”.....	31
2. A travessia do de-Janeiro e do São Francisco: o rito de puberdade.....	36
3. A iniciação guerreira.....	45
4. O Liso do Sussuarão.....	53
5. “Travessia, Deus no meio.”.....	56
6. As Veredas-Mortas: o pacto.....	64
7. A batalha final.....	79
8. Riobaldo e Diadorim: o destino preso.....	92
CONCLUSÃO: Mais uma volta no ciclo da vida.....	104
BIBLIOGRAFIA.....	109

INTRODUÇÃO

TRAVESSIAS: AS VEREDAS E A TRANSCENDÊNCIA

Em *Grande Sertão: Veredas*, João Guimarães Rosa nos leva, através dos caminhos trilhados por Riobaldo em seu percurso pelo Sertão das Gerais, a um lugar mítico, povoado por pessoas e demônios, sábios e animais, plantas e rios, desertos e oásis verdejantes. As veredas, pequenos riachos intermitentes que cortam as gerais, servem de caminhos, estradas naturalmente formadas, pelo espaço sem fim do sertão, lugar em que “os pastos carecem de fechos” (ROSA, 2001a, 24). São elas que interligam os personagens principais – Riobaldo e Diadorim – são elas que os aproximam e os separam e que os conduzem através de sua jornada mítica e mística pelo cosmos.

O caráter universal da obra rosiana permite interpretar o sertão das gerais como o universo inteiro: funciona, assim, como Centro do Mundo – local da cosmogonia – onde o mundo foi criado e onde será novamente, ciclicamente, destruído e recriado, indefinidamente. Isso é possível, pois os personagens rosianos vivem em um cosmos sacralizado, em que os níveis espiritual e material não têm fronteiras muito bem definidas. Nesse universo sagrado, é possível a constante reiteração do tempo primordial, original, chamado de *Urzeit*.

Toda cosmogonia pressupõe o caos, o amorfo que a antecede, e ao qual o mundo voltará antes da renovação periódica à qual será submetido. O caos é *latente* ao cosmos, e basta um desequilíbrio nas forças que atuam sobre o mundo para que o caos volte a imperar. Para impedir a volta a esse caos e ao indefinido, são necessários ritos que recriam o momento cosmogônico simbolicamente, garantindo a renovação do universo. São rituais dirigidos por homens sábios, detentores do conhecimento das dimensões sagradas da existência, que passaram por iniciações sucessivas até chegarem a um nível de existência superior aos demais; eles vivem em constante contato com o sagrado, são homens transmutados, que transcenderam a esfera profana da existência e mantêm uma comunicação constante com os seres sobrenaturais e com os planos existenciais supra- e subterrâneos.

No sertão rosiano, somos guiados por um desses sábios, o personagem-narrador Riobaldo, que, por sua vez, foi guiado através dos níveis iniciáticos por Diadorim, seu mestre em todos os aspectos da vida.

O iniciado é um homem modificado, morto para a existência profana e renascido para o sagrado. Ele *outrou-se* de forma que passa a ter uma existência em um nível distinto de seu estado natural ou de seu estado anterior. É um xamã, um guerreiro, ou detentor de algum segredo vedado aos demais, aos não-iniciados.

No romance estudado, cabe aos iniciados Riobaldo e Diadorim reverter o estado caótico ao qual o mundo retornou pelas mãos do agente do demo, Hermógenes, e seus comparsas. Há uma quebra no equilíbrio cósmico, que deve ser revertida para que o mundo se renove e volte a imperar a ordem.

Os temas iniciáticos presentes em *Grande Sertão: Veredas* são comuns a várias culturas em vários níveis, tanto arcaicos, como as culturas tradicionais dos aborígenes australianos e dos nativos norte-americanos, quanto mais avançados, como as culturas milenares da Índia Védica e da Grécia Clássica.

É através do estudo dos vários tipos de ritos iniciáticos que principia-se o presente trabalho, para, em seguida, passar à interpretação da obra rosiana pelo viés dos ritos de passagem descritos por especialistas como Arnold van Gennep e Victor Turner, pelas interpretações que tais ritos têm nas obras do historiador das religiões Mircea Eliade e os ecos na mitopoética segundo críticos literários como Eleazar Meletinsky e Ronalds de Melo e Souza.

PRIMEIRA PARTE: OS RITOS INICIÁTICOS

1. Mutações ontológicas:

Nas sociedades tradicionais, o mundo é permeado pelo sagrado. Porém, nem todos os seres humanos têm contato direto com esse sagrado, vivendo uma existência profana. Para que o homem entre em contato direto com a sacralidade do mundo, além de apenas presenciá-la como mero espectador, deve suplantar seu estado natural, o estado em que todo ser humano nasce, e passar por ritos que o levem a outro nível existencial. São os ritos de passagem e, em especial, os ritos de iniciação, que levam o homem de seu estado natural a estados cada vez mais sagrados, cada vez mais próximos do conhecimento do mundo *total*, não apenas daquilo que é visto e cognoscível, mas também do incognoscível, o que não pode ser visto a olho nu, mas é permeado de sacralidade. Os planos sobrenaturais de existência, como o mundo dos mortos, ou o mundo inferior, o plano superior ou celestial onde habitam deuses e espíritos benéficos, heróis civilizadores e ancestrais, só podem ser conhecidos após o indivíduo ser a eles apresentado, em um aprendizado que pode levar até alguns anos; é através de ritos de passagem de caráter iniciático que o indivíduo em questão, o neófito, entrará em contato paulatino com os diversos níveis da existência *real*, ou seja, do sagrado.

O mundo real é, na verdade, um mundo em vários níveis, e o que pode ser fisicamente visto é apenas parte dele; a ideia de que tudo o que se vê é o mundo completo não passa de ilusão, e os que vivem nela ainda não foram imbuídos de todos os significados do sagrado. O homem percebe intuitivamente que há algo mais, o que gera uma curiosidade frente a essa realidade maior e inatingível; essa percepção gera medo face ao divino, ao incognoscível. Esse aspecto divino e misterioso da existência, o *mysterium tremendum*, representa uma fonte de *poder* que gera e rege o universo, uma *majestas* que se manifesta acima dos homens, força poderosíssima e superior, misteriosa e incontrolável: o homem está a sua mercê. Certos indivíduos, porém, possuem a chave para alguns desses mistérios; são homens que se destacam da multidão, que se tornam imbuídos do sagrado. Eles atravessam ritos de passagem, adquirindo conhecimentos religiosos, mistérios que não podem ser compreendidos por todos: tornam-se iniciados, homens detentores de um conhecimento especial. Seus ensinamentos serão passados de geração em geração, através de uma tradição oral que será transmitida *ad infinitum*,

garantindo a renovação periódica do mundo. Apenas os que passaram por algum tipo de rito de iniciação *conhecem* esses outros níveis da existência, apenas os que venceram as etapas dos ritos de passagem, apenas os que atravessaram o portal do sagrado detêm esses conhecimentos: “estamos sempre num limiar, a partir do qual e dentro do qual realizamos a nossa travessia.” (CASTRO, 2007, 143) Aliás, a imagem da porta ou portal está intimamente ligada à ideia de passagem: atravessar algum pórtico significa transpor o *limiar* entre duas zonas existenciais distintas, dois planos ontológicos separados. O rito de passagem representa justamente essa liminaridade, essa *travessia* entre dois mundos: a porta física, existente no mundo palpável, simboliza esse limiar tênue, essa zona neutra que fica entre o *aqui* e o *lá*, entre o mundo conhecido, material e profano e o mundo sobrenatural, desconhecido, misterioso e sagrado. A porta constitui, ao mesmo tempo, um *símbolo* e um *veículo* dessa passagem, dessa mudança ontológica (Cf. ELIADE, 2010, 29), que permite ao indivíduo cruzar de um nível a outro, o que só é possível em um universo sacralizado.

O universo tem origem sobrenatural, criado por seres sobre-humanos, e, por isso, é sobrenatural também em sua forma e em sua substância: é uma *hierofania*, uma manifestação do sagrado, o qual equivale a *poder*, sendo, em última instância, a realidade por excelência. Esse espaço sagrado manifesto, o cosmos, não é homogêneo, apresentando vários níveis de existência, como os níveis sobrenaturais – o celestial e o infernal – e o nível natural do mundo físico, além do próprio mundo físico também apresentar-se dividido em zonas ontologicamente distintas: o espaço sagrado, como os Templos e Igrejas, locais de *contato* entre os diversos planos existenciais, e o espaço profano, onde impera o caos, o amorfo. Um exemplo dessa *Weltanschauung* se encontra no modo de vida de certas culturas tradicionais em várias regiões do globo, da Austrália à Terra do Fogo, que consideram sua aldeia como o espaço sagrado, o ponto central a partir do qual o universo teve seu início. À medida que alguém se afasta desse centro e sai da aldeia rumo a um espaço cada vez menos conhecido, deixando sua área de caça e adentrando o território de seus inimigos, afasta-se do espaço sagrado, penetrando no império do caos, do amorfo. Esse espaço externo, fora da aldeia, habitado por tribos inimigas, é considerado caótico, longe do espaço sagrado, onde há *ordem*, ou seja, onde existe o *real*. O espaço externo é assim considerado por estar longe do ponto de origem da criação. Na verdade, é essa ruptura do espaço em que o homem vive, essa não-homegeneidade, que o permite enxergar um local distinto, onde há a conjunção entre diversos níveis de existência, em meio ao espaço em que realiza seus afazeres diários,

em que vive os momentos profanos de sua existência. Esse local distinto, sagrado, onde as forças sobrenaturais operam, é o local da cosmogonia. A existência deste *ponto de partida* permite a manifestação de todo o universo: a hierofania cosmogônica ocorre no Centro do Mundo, “funda ontologicamente o mundo” (ELIADE, 2010, 26): é o lugar da *origem*, qualitativamente distinto do espaço que o cerca. Esse centro é o *axis mundi*, a Árvore da Vida, o poste sagrado que interliga as regiões celestes, terrenas e inferiores, ou seja, os distintos planos ontológicos: é o *limiar* por excelência.

Esse limiar caracteriza-se por ser uma *zona neutra* entre os diversos níveis de existência e seus símbolos representam justamente essa ligação. A Árvore da Vida ou Árvore Cósmica, por exemplo, tem suas raízes fincadas no submundo – o mundo dos mortos ou zona infernal – tem seu tronco no plano de existência terreno, onde vivem os homens, e tem seus galhos mais altos no plano celestial, onde vivem os seres míticos, criadores, *dei otiosi*, demiurgos e heróis civilizadores. Essa árvore está presente na mitologia nórdica (*Yggdrasill*); nos Upanishads e outros textos védicos indianos, ela é representada de forma invertida: suas raízes estão nos céus e seus galhos se espalham pelo subsolo da terra. Dante Alighieri também faz menção à Árvore Cósmica pela analogia que faz das esferas celestes com a coroa de uma árvore cujas raízes estão viradas para o alto (Cf. ELIADE, 2004, 281). A cruz cristã também é comparada à Árvore da Vida, pois é por meio dela que Cristo desce à mansão dos mortos e pode depois ressuscitar. Na Índia, a árvore *Bodhi* simboliza o renascimento de Buda: sentado sob sua sombra, ele luta contra as ilusões e atinge o estado de bem-aventurança da iluminação. *O axis mundi* representa o pilar de sustentação da abóbada celeste por sobre a terra, e tem sua base fincada no submundo.

Muitas vezes, essas zonas neutras, representadas por seus símbolos terrenos, como um poste ou tronco no centro de uma aldeia ou mesmo uma árvore sagrada no meio da selva, têm importante papel nos ritos de passagem, não apenas nos ritos iniciáticos dos jovens e dos xamãs, que os escalam física ou espiritualmente, mas também nas festas rituais de renovação do cosmos, como na passagem de ano.

O universo que brota dessa zona neutra é uma manifestação do sagrado, assim como os símbolos terrenos que representam esse Centro do Mundo, essa ligação entre os planos existenciais, esse limiar. O universo inteiro é uma hierofania, e tudo o que nele há, a Natureza toda, também é sagrada.

O homem deseja viver como parte integrante dessa hierofania, reconhecendo-a enquanto *potência*; deseja viver como parte de um mundo que é saturado de *ser*; quer

nutrir-se desse poder sagrado, viver imerso no *real*, pois só o que é permeado de sacralidade é. Seu desejo é saturar-se dessa potência sobrenatural para poder existir em contato com os vários níveis ou planos de existência e não apenas no plano ilusório do que pode ser visto pelos olhos, mas em contato com o incognoscível, com os mundos inferior e superior, com todos os níveis existenciais permeados de sacralidade. É justamente para entrar em contato com essa totalidade que o homem deve passar por uma série de ritos e ensinamentos que constituem os ritos iniciáticos.

Os ritos de iniciação são normalmente constituídos por uma série de provas pelas quais o neófito passa, além de ensinamentos que lhe são transmitidos por mestres iniciados. As provas iniciáticas podem incluir a reclusão do noviço e a tortura física e psicológica, sendo a prova mais importante geralmente a que realiza a morte e o renascimento simbólicos do neófito, de forma que ele renova, reatualiza, a morte e o renascimento de um herói civilizador ou de um ser divino mitológico, ocorrida no tempo primordial, o tempo cosmogônico – o *Urzeit*, ou tempo de origem. A imposição de um novo nome ao indivíduo renascido, a revelação de uma doutrina secreta e o aprendizado de uma língua secreta também são comuns aos ritos iniciáticos. Em alguns casos, é reportado o aparecimento de “doenças iniciáticas”, que causam mudanças comportamentais violentas nos indivíduos e até mesmo sintomas físicos, mais comumente nos futuros xamãs.

Outra característica muito comum aos ritos de iniciação é a descida ao submundo ou ao mundo dos mortos, a *descensus ad inferos*, onde o neófito recebe instrução de espíritos e/ou demônios e passa por provas iniciáticas muito duras. Essa descida pode ser física, palpável – como parte de ritos em que o neófito deve adentrar uma caverna (o útero da terra, deusa ctônica, a Grande Mãe), vencendo seus medos e uma série de obstáculos – ou pode ser espiritual, de caráter interno – em que o neófito entra em transe e empreende uma jornada espiritual ao submundo, onde é desmembrado por algum monstro mítico, engolido e depois regurgitado, renascendo. A volta do indivíduo com vida do mundo dos mortos já é a realização com sucesso dessa que é a prova iniciática por excelência, e normalmente faz parte de um rito iniciático de caráter heroico. Não é difícil lembrar de Odisseu, Gilgamesh, Jesus Cristo, Enéas e Osíris, que enfrentam a morte e a vencem, descem ao reino dos mortos e retornam com vida.

Nas sociedades ditas primitivas, durante o período de estadia simbólica no mundo dos mortos, ocorre a separação entre o indivíduo e a sociedade: ele é alienado da estrutura social, deixando de ter qualquer status, e passa por uma série de testes em um

local especialmente designado, afastado da aldeia, fora da comunidade, em meio à selva ou no deserto, ou seja, no mundo selvagem, exterior ao Centro, fora do sagrado, local do caos e do amorfo. Lá, ocorre sua iniciação: entra em contato com uma série de forças demoníacas, passa por rituais de purificação e, só após todas essas etapas, é reintegrado à comunidade, já modificado, um homem novo, renascido. A velha personalidade, agora apagada e esquecida, dá lugar a uma nova, mais sábia, detentora de conhecimentos sagrados. Pode-se dizer que, através da experiência iniciática, ocorre o encontro do ser humano com o sagrado (Cf. ELIADE, 2008, 16).

Os ritos e simbolismos de passagem remetem a uma concepção específica da existência:

uma vez nascido, o homem ainda não está acabado; deve nascer uma segunda vez, espiritualmente; torna-se homem completo passando de um estado imperfeito, embrionário, a um estado perfeito, de adulto. (...) pode-se dizer que a existência humana chega à plenitude ao longo de uma série de ritos de passagem, em suma, de iniciações sucessivas.

(ELIADE, 2010, 147)

Essas sucessivas iniciações equivalem a renascimentos em níveis cada vez mais sagrados de existência, cada vez mais próximos do *real*.

Como o real é a manifestação do sagrado a partir de uma cosmogonia, pode-se dizer que ele foi criado em um tempo primordial, o tempo cosmogônico, o *Urzeit*. O tempo sagrado da criação é, “*por sua própria natureza, reversível*, no sentido de que é (...) um *Tempo mítico primordial tornado presente*.” (ELIADE, 2010, 63) A criação é de origem divina, mas sua cosmização, ou seja, sua interpretação enquanto mundo concreto, é obra dos homens; sua consagração também é humana, pela constante reatualização ritual do ato exemplar da criação.

Os ritos de passagem do tempo, como as cerimônias ligadas à passagem do ano, aos solstícios e equinócios, aos ritmos lunares, reatualizam mitos cosmogônicos, visando à renovação periódica do universo. Para tal, o ritual tem um caráter duplo: tanto escatológico quanto cosmogônico, ou seja, realiza simbolicamente o fim do mundo, o retorno ao caos primordial, para, logo em seguida, reatualizar a origem do mundo. Dessa forma, o mundo retorna ao caos e renasce, como da primeira vez. Para que isso ocorra, há uma suspensão da passagem linear do tempo profano durante as cerimônias,

retornando-se ao tempo primordial, de caráter cíclico, voltando às origens do tempo e do universo.

Quando um rito de passagem qualquer é realizado, inclusive um rito iniciático, ele ocorre nesse tempo mítico e cosmogônico, nesse *Urzeit*. Para o indivíduo a ser iniciado, cessa o fluir do tempo profano, passando ele a existir, ao menos pela duração do rito em questão, no tempo primordial presentificado. Isso equivale a dizer que os ritos iniciáticos são espelhos dos mitos cosmogônicos, reatualizações periódicas desses mitos. Tais ritos, portanto, não ajudam apenas o crescimento individual do neófito, que passa para um estado cada vez mais evoluído dentro do sagrado, mas atuam também na manutenção do equilíbrio entre o sagrado e o profano, entre a ordem e o caos, entre o cosmos e o amorfo. Pode-se dizer, também, que cada um desses sucessivos renascimentos é comparado à reatualização da regeneração periódica do universo em um nível microcósmico: o renascimento individual compara-se à cosmogonia macrocósmica. O motivo que leva o homem das sociedades tradicionais a necessitar reatualizar constantemente o tempo primordial se baseia no valor e na função exemplares que o tempo de origem possui, pois é aí que têm lugar *revelações de ordem metafísica*, ou seja, o contato pleno com o sagrado, pois o tempo de origem é o tempo da manifestação direta do sagrado.

A morte iniciática equivale, então, a uma regressão ao indistinto primordial, à noite cósmica que precede a cosmogonia, à volta ao pré-formal, pré-manifesto. Da mesma forma que o sagrado irrompe do caos no plano macrocósmico, a vida espiritual, no plano microcósmico, só pode ser alcançada após a morte para a condição profana, seguida de renascimento do indivíduo, purificado e agora dotado de novos conhecimentos, sagrados. (Cf. ELIADE, 2010, 159)

Essa morte ritual não é a redução ao nada, mas a regressão ao estado pré-formal, a uma modalidade *latente*; pode ser comparada à semente que germinará, ao embrião que nascerá, pois uma vida nova já está em preparação. O neófito renascerá como um homem novo, assumirá um novo modo de ser; ao morrer ritualmente, tornou-se *tabula rasa* sobre a qual serão escritas sucessivas revelações, que formarão esse novo homem. É a morte para a infância, para a ignorância e para a condição profana, e o renascimento em um novo plano ontológico.

Porém, não é apenas no plano ontológico que se opera a mudança; o iniciado passa a ter novo status social após completar o rito. Nas iniciações de puberdade, o indivíduo sai do mundo infantil, do seu estado natural, e passa a integrar o mundo dos

homens. Para as meninas, esse rito inclui ensinamentos sobre o mistério da vida, da criação, da geração, da fertilidade. Nos ritos de ingresso a sociedades secretas, sejam elas masculinas ou femininas (*Männerbünde* ou *Weiberbünde*), o indivíduo fará parte desse grupo seletivo, que normalmente goza de um status social mais elevado: ele deterá segredos vedados à maioria das pessoas. Da mesma forma, quando um jovem passa por uma iniciação de guerreiro, seu status social se eleva, agora homem corajoso e pronto a defender seu grupo dos inimigos, agora homem dotado de força e sabedoria. No caso das iniciações xamânicas, o iniciado terá o status mais alto conferido a um ser humano: o de detentor do poder de comunicar-se diretamente com os planos superiores de existência, de estar em contato direto com o sagrado.

A morte ritual é, então, necessária, uma vez que

o homem das sociedades primitivas não se considera “acabado” tal como se encontra ao nível natural da existência: para se tornar um homem propriamente dito, deve morrer para esta vida primeira (natural) e renascer para uma vida superior, que é ao mesmo tempo religiosa e cultural.

(ELIADE, 2010, 152)

A morte ritual é, então, *indispensável* para o começo da vida espiritual, pois prepara o indivíduo para um novo nascimento, desta vez em um modo de ser superior: o homem se reconhece como tal à medida que deixa de ser apenas “homem natural”, à medida que é refeito segundo um cânone exemplar e trans-humano, estabelecido pelos deuses ou seres sobrenaturais no tempo da cosmogonia, no *Urzeit*. (Cf. ELIADE, 2008, 19) O iniciado passa a ser um outro homem, pois algo lhe foi revelado: uma revelação de caráter religioso sobre o mundo e sobre a existência.

2. Ritos de puberdade:

Como dito anteriormente, o homem nasce em um estado natural, profano, e necessita passar por uma série de ritos de iniciação para que possa participar do sagrado. Na infância, ele permanece nesse estado natural, não gozando de status algum na sociedade em que vive. Não possui, ainda, a maturidade necessária para o aprendizado da sacralidade do cosmos e nem a responsabilidade que advém da aquisição de tal conhecimento.

Porém, ao atingir uma idade pré-determinada, variável de acordo com a cultura, o jovem terá sua promoção ao estado de membro responsável da comunidade, deixando de ser uma criança e passando a ter um status social, não mais dependendo de sua mãe. Passará a viver com os homens da tribo e sairá do mundo natural, da infância, adentrando um mundo cultural, permeado por valores espirituais. O aprendizado que leva o jovem a essa conquista é o rito de puberdade.

Esse tipo de rito iniciático revela ao jovem não apenas os mistérios da sexualidade e da vida em sociedade, com os deveres próprios da idade adulta, mas também lhe revela mistérios de ordem espiritual e religiosa, como os mitos cosmogônicos, os verdadeiros nomes das divindades, heróis civilizadores e espíritos: conhecimentos vedados aos não-iniciados.

A iniciação de puberdade começa por um ato de ruptura: a separação da criança ou adolescente de sua mãe, separação essa que se dá, inúmeras vezes, de forma brutal, com o filho sendo arrancado dos braços de sua mãe por homens mascarados, encarnando ritualmente monstros provenientes do mundo dos mortos, que mais tarde retalharão e comerão os neófitos, para depois regurgitá-los.

O rito continuará, então, em um espaço consagrado especialmente para sua realização – o terreno sagrado tem um papel importantíssimo em alguns ritos de iniciação, pois é uma *imago mundi*, ou seja, é a imagem do mundo primordial tal qual era à época em que os seres divinos andavam por sobre a terra. (Cf. ELIADE, 2008, 33) Esse terreno recria o mundo e o tempo originais, cosmogônicos, míticos, onde ocorrerão os ritos que promovem a regeneração periódica da comunidade e, por consequência, de todo o cosmos. Reviver simbolicamente um rito que foi celebrado pela primeira vez no tempo original (*Urzeit*) torna o mito presente.

A dramaticidade da separação entre o neófito e a mãe representa uma ruptura violenta com o mundo da infância, mundo esse materno e feminino: ruptura com o

estado de ignorância e de irresponsabilidade. Mas nem tudo nesse estado de ignorância é negativo, pois a falta de responsabilidade equivale à falta de preocupações: o estado natural é de beatitude e assexualidade. (Cf. ELIADE, 2008, 36) Já aí iniciam-se as provas iniciáticas: o medo que o neófito sentirá após essa separação forçada e violenta. O noviço deverá vencer esse medo, o terror de ser jogado violentamente rumo ao desconhecido, a perda de seu ponto de apoio, enfim, o medo diante do desconhecido, do imprevisível.

Essa ruptura é o primeiro passo rumo à morte ritual pela qual passará o neófito:

O universo materno era aquele do mundo profano. O universo no qual penetram agora os noviços é o do mundo sagrado. (...) A passagem do mundo profano ao mundo sagrado implica, de uma forma ou de outra, a experiência da Morte: morre-se para uma certa existência para ter acesso a uma outra.

(ELIADE, 2008, 38)

Apenas pela ruptura com a vida que levava antes do rito de puberdade pode o neófito efetuar a *passagem* para uma existência superior, na qual ele poderá participar efetivamente do sagrado.

Além desta primeira ruptura, o noviço deve passar por uma série de provas iniciáticas por vezes fisicamente extenuantes e até mesmo mutiladoras. Estas provas físicas têm um significado espiritual muito preciso, que é o de forçar o indivíduo a se concentrar e a meditar, e, pela ascese, entrar em contato íntimo com o plano espiritual. Os exercícios podem incluir a privação do sono, que não representa apenas vencer a luta contra a fadiga física, mas demonstra força de vontade e força espiritual: permanecer acordado prova que o noviço está consciente, presente no mundo, responsável perante a vida e o cosmos.

O silêncio obrigatório, a privação de nutrição, a vida na escuridão, a proibição de abrir os olhos e enxergar, ou a obrigação de olhar apenas para os próprios pés são alguns exemplos de exercícios ascéticos, provas físicas às quais o neófito deve sujeitar-se. Em certas culturas, os ritos são acompanhados de mutilações e modificações corporais, como tatuagens, escarificações, circuncisão, subincisão e até mesmo amputação, por exemplo, de um dedo. O sacrifício que tais provas representam para o iniciado demonstra para a divindade ou seres sobrenaturais que ele está realmente

disposto a adentrar no sagrado, que ele abre mão de algo de si, suporta qualquer tipo de dor e de privação para aceder ao sagrado: está *comprometido* com a sacralidade cósmica, completamente ao dispor e a serviço desse sagrado. Estes sinais visíveis mostram ao mundo que aquele indivíduo é um *iniciado*: trata-se de um adulto conhecedor dos mitos cosmogônicos e de alguns dos mistérios sagrados. Ele *vive* no sagrado, faz parte do cosmos sacralizado, compreende a hierofania do mundo que o cerca.

Outro tipo de prova iniciática comum aos ritos de puberdade é o *regressus ad uterum*, que se caracteriza pelo retorno simbólico do candidato ao útero materno, ao estado pré-formal, pré-manifesto, estado de gestação, de latência. Esse regresso pode ser efetuado pela entrada do noviço em uma caverna, que não apenas representa simbolicamente, mas efetivamente é um retorno ao útero da Mãe-Terra, a Grande Deusa ou Grande Mãe ctônica. Essa Mãe simboliza a Natureza em seu estado primordial. Além do simbolismo uterino, a descida às entranhas da terra significa a descida ao inferno, *descensus ad inferos*, a passagem do neófito a um plano de existência vetado aos vivos.

A ida ao mundo dos mortos revela o papel da grande deusa ctônica como Deusa da Morte e senhora dos mortos, detentora de características agressivas e ameaçadoras. Todavia, essa descida não é necessariamente algo negativo, pois o acesso a outros planos existenciais, mesmo que inferiores, implica a transcendência do estado natural, a penetração em um modo de ser inacessível ao homem de carne e osso e reservado aos espíritos ou ao homem enquanto entidade espiritual. (Cf. ELIADE, 2008, 140)

A experiência do neófito durante sua estadia no reino dos mortos pode ser assustadora: ele será engolido por uma fera ou monstro, normalmente reptiliano, para depois ser regurgitado. A analogia com o nascimento é muito clara: a permanência no estômago remete à gestação uterina, pois, enquanto estiver nas entranhas do monstro, o neófito estará no estado de latência, pré-formal, e quando for regurgitado, renascerá, já devidamente transformado e purificado. Por isso também se diz do iniciado que ele é *duas vezes nascido*, sendo o segundo nascimento de ordem espiritual. Esse segundo nascimento pode vir acompanhado do emergir do neófito de dentro de uma caverna ou cabana que representa o útero da Terra ou o estômago do monstro, ou pode ser simbólico, puramente espiritual, como o Nirvana dos budistas, que é comparado ao nascimento das aves, quebrando a casca do ovo de dentro para fora.

Os símbolos da morte iniciática e do renascimento não são, apenas, positivos ou negativos: são complementares. A floresta ou o deserto no qual o neófito deve se isolar representa, ao mesmo tempo, a Noite Cósmica, a morte, mas também as virtualidades, as possibilidades. A caverna ou a cabana é o estômago do monstro, mas é, da mesma forma, o ventre materno, que nutre e dá vida.

Pelo mesmo motivo, durante a permanência no interior da terra ou do monstro, o iniciado deixa de ter um gênero definido, torna-se *andrógino*, não apenas relativamente à indefinição pré-natal, mas principalmente no que tange à superioridade aos dois sexos, pois “a androginia encarna a *totalidade*, e, portanto, a perfeição.” (ELIADE, 2008, 70) Em outras palavras, a androginia *transcende*, encarna a complementaridade dos gêneros. *Somente o homem consciente da necessidade de abolir os contrários pode tornar-se um iniciado.*

A primeira e mais importante consequência dos ritos de iniciação é o acesso ao mundo espiritual, que “é proclamado por múltiplos símbolos de regeneração e de novo nascimento.” (ELIADE, 2008, 73) Um dos símbolos mais usuais dessa regeneração é a *renomeação* do indivíduo, que, após completar o rito de iniciação, recebe um novo nome. Isso ocorre devido à importância que o nome possui nas sociedades pré-modernas: a verdadeira existência do indivíduo está ligada a sua denominação – seu nome está ligado ao grupo social do qual faz parte, a sua família, seu clã, sua origem. Após passar pela iniciação e tomar parte no sagrado, o novo nome simboliza esse novo homem, este *outrar-se* do indivíduo, essa nova existência.

O modo de acesso ao sagrado, ou seja, o rito de passagem, não é enfrentado pelo noviço completamente sozinho. Apesar de ser uma experiência individual e solitária, há a necessidade de um guia, alguém que auxilie o neófito durante a iniciação. Uma vez separado da mãe, o noviço será guiado por um *mestre iniciado*, alguém que já passou pelas provações que ele vive no momento. Esse mestre é a figura de autoridade a ser respeitada, ao mesmo tempo em que representa o objetivo final a ser atingido pelo noviço: é o exemplo a ser seguido, o homem que já vive na sacralidade cósmica, que *compreende* a totalidade do universo.

Muitas das características dos ritos de puberdade estão presentes em outros tipos de ritos iniciáticos, pois o mistério da morte para a condição secular seguida de ressurreição em um modo de ser superior se faz presente em todos esses ritos. “O Homem como humano é a travessia da questão entre morte e vida. (...) só lhe resta morrer para viver.” (CASTRO, 2007, 142) Em outras palavras, são necessárias várias

mortes iniciáticas para que se possa, *realmente*, viver uma vida plena, em que o indivíduo participe da totalidade do sagrado. A mudança de nível ontológico se opera nos ritos de passagem individuais, sejam eles ritos de ingresso a uma sociedade secreta, a uma ordem de guerreiros ou ao grupo de xamãs, e geralmente implica em uma renomeação após o neófito atravessar várias provas iniciáticas, cada vez mais duras, de acordo com a proximidade do sagrado implicada na iniciação em questão.

A revelação de uma doutrina tradicional e secreta, parte importantíssima do rito de puberdade, pois é através dela que o jovem entra, pela primeira vez, em contato mais próximo com o sagrado, também se faz presente no ingresso aos mistérios (*Männerbünde* e *Weiberbünde*): a condição *sine qua non* de uma experiência cada vez mais próxima do sagrado é a abertura do indivíduo para níveis cada vez mais altos do ponto de vista ontológico. Para que ocorra essa abertura, há a necessidade do aprendizado de uma doutrina, mas também é necessária a realização de provas cada vez mais duras para que se quebre com o estado usual e profano da vida cotidiana, para que se operem revelações de ordem metafísica.

Essa revelação de um conhecimento sagrado, de origem trans-humana, impõe a necessidade de um mestre, de um guia, alguém que já participa da sacralidade cósmica, alguém que possa iniciar o neófito nesses mistérios que até então lhe eram totalmente desconhecidos. Não há, pois, *self made men* nos ritos iniciáticos. É necessária a transmissão de ensinamentos que foram passados de geração em geração, podendo ser traçada sua origem aos tempos míticos, primordiais, cosmogônicos.

O que se processará através do rito iniciático é justamente uma reiteração, uma representificação, no tempo atual, da época primordial, em que os seres divinos andavam pela superfície da terra, antes de criarem os homens e de se retirarem do palco terreno para outros níveis de existência, tanto celestes quanto inferiores, ambos, de toda forma, transcendentais, pois vão além da existência humana meramente material, que se processa no mundo concreto, visível, conhecido.

A iniciação de puberdade é necessária, pois permite ao indivíduo dar seus primeiros passos no universo sagrado. Permite-lhe entrar em contato com conhecimentos que até então lhe eram vedados. É através da iniciação de puberdade que se dá o *desvelamento* do real, a possibilidade de transcender, de tornar-se algo a mais, de entrar em contato com os seres divinos e criadores, de efetivamente *participar* da Natureza em sua totalidade.

Viver em contato com o sagrado, *consciente* da sacralidade do cosmos, é algo verdadeiramente transformador, que permite ao jovem não apenas tornar-se membro responsável de sua comunidade, mas também tornar-se um ser real, verdadeiramente capaz de transcender a existência profana da vida cotidiana, participando do cosmos em sua plenitude. É a primeira grande mutação ontológica, possível apenas por um rito de passagem.

3. Ritos iniciáticos: guerreiros e xamãs

Aos jovens que já passaram pelos ritos de puberdade são destinadas diferentes funções, cada uma imbuída de uma responsabilidade diferente dentro da estrutura social em que vivem. Alguns dentre eles poderão tornar-se, por uma questão familiar – relativa à casta social a qual pertencem – guerreiros, enquanto outros estarão destinados à caça, à agricultura, ao pastoreio, e a outras funções.

Nas culturas tradicionais, os guerreiros formam o grupo social mais importante, destacando-se em altas posições na comunidade. Seu status não remete apenas à força física e coragem que demonstram, mas também à sua sabedoria enquanto homens iniciados: sua importância relaciona-se com a proximidade com que vivem do sagrado e o poder que daí decorre.

O guerreiro é associado às grandes feras, pois exerce domínio sobre a natureza: os grandes felinos, os lobos, os ursos são espiritualmente associados às castas guerreiras, sendo o comportamento dos grandes carnívoros, por vezes, até mesmo modelo para estratégias militares. Como exemplo, os nômades turco-mongóis que baseavam suas técnicas de assalto no comportamento das alcateias das estepes centro-asiáticas ao encurralar suas presas.

A iniciação dos guerreiros normalmente inclui o combate individual, que visa a trazer à tona o “furor do guerreiro” que está ainda em estado dormente no neófito. A prova não consiste apenas em um teste de bravura, de força física ou de resistência, mas sim em uma experiência *mágico-religiosa*, que modifica completamente o modo de ser do jovem guerreiro. Sua humanidade será transmutada através de um acesso de fúria agressiva e terrível, similar ao ataque dos grandes carnívoros – os antigos germanos chamavam essa fúria de *wut*, os celtas de *ferg*, e os romanos de *furor*. O *herói* também é furioso e age como que possuído por uma energia cálida que brota de si mesmo.

As iniciações guerreiras, portanto, estão intimamente ligadas às iniciações heroicas, presentes nos mitos das mais diversas culturas espalhadas pelo globo. Tanto o helênico Hércules quanto o mesopotâmico Gilgamesh enfrentam provas iniciáticas; o egípcio Hórus e o troiano Enéas descem ao submundo, bem como Odisseu, sendo a catábasis a mais típica das provas iniciáticas heroicas.

Nos mitos sobre iniciações guerreiras, os temas iniciáticos presentes são geralmente provas de coragem, a demonstração de resistência ao sofrimento físico e a transformação mágica em um animal predador. São justamente esses mitos que serão

revividos, reatualizados pelos jovens neófitos. Mais uma vez, a volta ao *Urzeit* é de suma importância no rito de passagem: cessa o tempo linear do mundo profano e volta a vigorar o tempo mítico, original, sagrado.

A possibilidade do direito ao roubo é uma característica peculiar a alguns ritos de iniciação ao mundo dos guerreiros: jovens recém-iniciados agem como os grandes carnívoros, roubando principalmente gado, o que lhes é permitido como parte de seu rito de passagem: há uma suspensão temporária das leis que governam a população em questão, válida somente para os guerreiros, que, em seu êxtase de fúria, agem indiscriminadamente contra os inimigos e também contra sua própria comunidade.

A fúria guerreira acima mencionada, a cólera que caracteriza grandes heróis míticos como Aquiles, manifesta-se por um calor extremo, que é sua experiência mágico-religiosa por excelência, manifestação do seu poder, de origem sagrada. Esse calor provém do interior do iniciado em questão, e se manifesta pela ira do guerreiro.

Além da associação com a fúria, o calor é associado, de maneira geral, ao êxtase religioso: os xamãs também são os “mestres do fogo” juntamente com os guerreiros e ferreiros. Os guerreiros estão próximos do sagrado, mas os xamãs são aqueles que têm contato mais direto com os outros níveis de existência.

Em suas cerimônias, os xamãs podem beber água salgada ou apimentada; também podem comer plantas extremamente picantes, na tentativa de aumentar seu calor interno. (Cf. ELIADE, 2008, 192) Em muitos casos, têm o poder de caminhar sobre brasas ou fogo e são capazes de tocar o ferro quente, avermelhado, sem queimar a pele.

O êxtase espiritual é assimilado ao calor extremo até mesmo nas religiões filosóficas orientais mais avançadas, como o budismo e a ioga, cuja iluminação ou despertar é assimilado ao queimar, ao aquecimento excessivo. Nas sociedades arcaicas, a experiência mágico-religiosa do aquecimento é uma das experiências fundamentais universalmente atestadas: “o acesso à sacralidade manifestado por um aumento prodigioso do ‘calor’”. (ELIADE, 2008, 194)

A maestria sobre o fogo atesta que o indivíduo em questão participa de uma condição ontológica superior, sendo também prova de que ele morreu para uma existência humana, renascendo em um plano trans-humano.

O xamã é, pois, o indivíduo que tem uma vocação especial para o sagrado, um contato maior com os planos alternativos da existência, um “canal aberto” para outros níveis ontológicos, sagrados. Mas o indivíduo só será reconhecido como tal após

receber uma instrução dupla, de ordem extática, através de sonhos, visões e transe, e de ordem tradicional, aprendendo técnicas xamânicas, nomes e funções dos espíritos, mitologia e genealogia do clã, linguagem secreta e os caminhos pelos planos não-humanos, para que não se perca quando de suas viagem extáticas.

O xamã é o mestre do êxtase; em outras palavras, pode-se afirmar que o xamanismo é o domínio da técnica do êxtase, que se caracteriza por um transe durante o qual a alma do xamã *deixa seu corpo* para realizar ascensões aos céus ou descidas aos infernos. (Cf. ELIADE, 1998, 23)

Os xamãs são considerados eleitos e, como tais, são os únicos que desfrutam do acesso a uma zona do sagrado inacessível aos demais membros da comunidade. (Cf. ELIADE, 1998, 24)

Os xamãs são seres que se singularizam no seio de suas respectivas sociedades por certos traços que (...) representam os signos de uma “vocação” ou ao menos de uma “crise religiosa”. Eles são separados do resto da comunidade pela intensidade de sua própria experiência religiosa. (...) O xamã é o grande especialista da alma humana, ele é o único que a “vê”, pois ele conhece sua “forma” e seu destino.

(ELIADE, 1998, 24-25)

O xamanismo caracteriza-se, então, por uma qualidade especial que aqueles que dele participam devem possuir, um contato maior com o sagrado que vem de uma vocação que se impõe ao indivíduo, o qual atravessa sérias crises, que podem ser de ordem psicológica ou até mesmo física, denominadas “doenças xamânicas”. Sua verdadeira existência terá início após a separação do resto da comunidade, após o reconhecimento enquanto um ser que tem qualidades especiais, após a *passagem* por uma crise espiritual. A vida verdadeiramente vivida “não consiste simplesmente em viver, mas em *apropriar-se do que é próprio enquanto travessia*. E o que nos é *próprio*? O que nos é *próprio é o ser*.” (CASTRO, 2007, 153) O xamã é, portanto, o ser iniciado por excelência, aquele que realmente *é*, que existe em plenitude.

A iniciação do xamã ou curandeiro pode ser pública, em um ritual movimentado perante todo seu clã, ou pode ser de caráter privado, realizada através de sonhos ou pela experiência extática do neófito. Sua vocação é, em muitos casos, percebida por uma mudança comportamental: o indivíduo começa a buscar a solidão, podendo até mesmo

apresentar sintomas graves, como a perda de consciência e acessos de fúria. As associações desses estados alterados com doenças mentais não procedem: aqueles que realmente estiveram doentes só se tornaram xamãs porque conseguiram *curar-se* de tais afecções. “A obtenção do dom xamânico pressupõe justamente a solução da crise psíquica lançada pelos primeiros sintomas da ‘eleição’.” (ELIADE, 2008, 198)

A vocação xamânica, portanto, implica quase sempre uma crise profunda que pode, às vezes, ser comparada à loucura. Mas o indivíduo só pode efetivamente tornar-se xamã após resolver tal crise, pois essa *transcendência* equivale a uma *iniciação mística*. A doença, nesse caso, é valorizada como *doença iniciática*, um estado de precariedade existencial e solidão, que se compara à *morte iniciática*. A morte parece *realmente* iminente ao noviço, pois ele se sente abandonado às potências divinas ou demoníacas, sente que essa escolha sobrenatural foi, na verdade, imposta a ele. Ele se sente encurralado, até o momento em que consegue transcender essa afecção e tornar-se um xamã propriamente dito, um *verdadeiro iniciado*. Para o neófito, tudo parece desenrolar-se fisicamente em seu corpo e sua mente, tudo perde a dimensão puramente simbólica e ele é realmente afetado por esse *pathos*.

“A psicopatologia chamada de doença xamânica não é, portanto, uma doença profana, não pertencendo a uma sintomatologia usual; *ela tem uma estrutura e um significado iniciáticos*, ela reproduz um *padrão* místico tradicional.” (ELIADE, 2008, 199) Essa crise pode ser comparada a uma morte iniciática seguida de um retorno simbólico ao caos pré-cosmogônico, ao estado amorfo que precede toda cosmogonia. Esse retorno equivale já à preparação de uma nova criação, o que é análogo à dissolução do homem profano para que um novo homem possa nascer. Como escreve Mircea Eliade:

O xamã pode ser definido como “especialista do sagrado”: um indivíduo que participa do sagrado mais completamente ou mais corretamente que o resto dos mortais. Seja ele escolhido pelos Seres sobrenaturais, ou que se esforce por si mesmo em atrair a atenção desses seres e obter seus favores, o xamã é um indivíduo que consegue ter experiências místicas. Na esfera do xamanismo *stricto sensu*, a experiência mística se traduz pelo transe – fingido ou não – do xamã. O xamã é um extático por excelência. Ora, ao nível das religiões primitivas, o êxtase significa o vôo da alma ao Céu, ou

sua vagabundagem pela terra, ou, enfim, sua descida às regiões subterrâneas, entre os mortos.

(ELIADE, 2008, 211)

A iniciação xamânica é, portanto, a mais dramática das iniciações: o xamã se apropria de uma condição sobre-humana, gozando da liberdade, do poder e da sabedoria dos seres sobrenaturais, mas, para alcançar tal estado, passa por torturas e *descensus ad inferos*, onde será instruído pelos mortos e por demônios de modo a ser consagrado pelas divindades celestiais. É a forma mais radical de morte mística.

Uma característica típica do xamã é a capacidade que seu espírito tem de deixar seu corpo, em um êxtase místico durante o qual ele passeia pelos mais diversos níveis existenciais, seja galgando a Árvore da Vida, seja escalando o *axis mundi*, seja através do vôo aos céus, sob a forma de uma ave. É a mais alta forma de ruptura com o universo da existência cotidiana, profana.

Pode-se afirmar, portanto, que a técnica xamânica por excelência consiste na passagem de uma região cósmica a outra: da terra ao céu ou da terra aos infernos. O xamã conhece o mistério da ruptura dos níveis: há três grandes regiões cósmicas que podem ser atravessadas sucessivamente, por serem ligadas por um eixo central, que passa por uma abertura, por onde os deuses descem à terra e os mortos descem ao mundo subterrâneo. É por essa mesma abertura que a alma do xamã em êxtase pode voar aos céus ou descer aos infernos. (Cf. ELIADE, 1998, 211)

A experiência xamânica é individual, pessoal e extática: os xamãs realizam a ascensão e a descida pela abertura central que se encontra no Centro do Mundo, “transformando uma concepção cosmo-teológica em uma experiência mística concreta”. (ELIADE, 1998, 215) Em outras palavras, os xamãs interiorizam e colocam em prática a cosmologia, a mitologia e a teologia de seus povos como itinerário de suas viagens extáticas.

O xamã também é o modelo exemplar de conduta para o resto da comunidade, uma vez que realizou com sucesso a transcendência e a liberdade, tornando-se semelhante aos espíritos e outros seres sobrenaturais, constantemente reatualizando, em suas viagens espirituais pelos diversos níveis ontológicos, aspectos fundamentais da cosmogonia. Ele é detentor de uma sabedoria imemorial, com raízes nos tempos míticos, e transita entre o tempo cosmogônico e o tempo linear profano. Ele não é apenas um mestre da transcendência do espaço, entre os vários níveis cósmicos, mas um

mestre na transcendência do tempo: tem o domínio da eternidade. É o *verdadeiro ser*, liberto de todas as amarras que prendem os meros mortais ao mundo profano da vida cotidiana.

SEGUNDA PARTE: AS TRAVESSIAS DE RIOBALDO

1. “O Sertão está em toda parte.”¹

A mitificação é uma das características mais importantes da poética do romance moderno: utiliza mitos e rituais para expressar arquétipos universais e para estruturar a narrativa. (Cf. MELETINSKY, 1998, 277-278 e 312) O universo é, em geral, simbolicamente representado na literatura por uma localidade típica, com todas as características pitorescas àquele local, mas que é, ao mesmo tempo, universalmente humana. “O abandono dos limites históricos, espaciais e temporais em favor de uma interpretação criativa de uma preocupação metafísica constante” (MELETINSKY, 1998, 316) alia-se a uma mitopoética original em obras como a de Joyce, Kafka, Mann e Rosa, dentre outros. Pode-se, então, seguramente afirmar que a mitopoética rosiana encontra-se entre as mais originais, pois, colorida com a paleta de tons pastéis e esverdeados do sertão das gerais, é dotada de um significado universal.

O universo particular em que se desenvolve a obra rosiana é, como mencionado, o Sertão das Gerais, lugar que não tem limites², em um tempo histórico que marca esse universo como *pré-moderno*, ou seja, análogo ao cosmos primitivo em vários aspectos, principalmente no que diz respeito à *Weltanschauung* religiosa. Pelo texto, pode-se inferir que o narrado passa-se à época da República Velha. Deve-se manter em mente que muitas regiões do Brasil, à época, mantiveram-se afastadas da modernidade – basta lembrar da Guerra de Canudos e dos seguidores de Antônio Conselheiro, na Bahia, também no início da era republicana, e do conflito conhecido como Guerra do Contestado, na divisa entre os estados de Santa Catarina e do Paraná, ainda no início do século XX, ambos conflitos envolvendo movimentos de caráter messiânico.

Os habitantes do sertão rosiano vivem, portanto, em um mundo repleto de mistérios, onde o incognoscível gera temor no homem comum, um medo irracional das forças poderosas que operam nesse mundo.

Esse medo gera temor a Deus, mas também gera a crença no Diabo, crença essa enraizada em um passado remoto, imemorial. O cosmos é palco da batalha infinita e cíclica entre Deus e o Demo, entre o bem e o mal, e em tudo se vê uma dessas polaridades. Todavia, alguns poucos, os iniciados, conseguem ver além dessa

¹ ROSA, 2001a, p. 24.

² “Esses gerais são sem tamanho.” (ROSA, 2001a, 24)

dicotomia, e percebem que os opostos coexistem nas mais variadas coisas: em pessoas e animais, nas pedras e nos rios, o bem e o mal estão misturados.

A experiência do bem e do mal e sua coexistência em um mesmo ser só é possível porque o sertão rosiano é um cosmos sacralizado. Tudo o que existe no sertão é permeado pelo sagrado; tudo consiste em uma manifestação da potência criativa universal: o sertão é uma *hierofania*, assim como tudo o que nele vem a tomar forma. As plantas, os rios, os animais, as veredas e os homens, tudo tem sua beleza e sua feiura, tudo tem em si a potência divina, ao mesmo tempo em que contém a possibilidade diabólica: a essência mesma das coisas é de ordem sobrenatural, pois tudo é produto de uma manifestação cosmogônica inicial, original.

O cosmos sacralizado é, na mentalidade primitiva, o Centro do Mundo, o local onde a criação ocorreu, a origem, o vértice da cosmogonia. É o local em que, à época primordial, os contrários ainda não eram diferenciados, onde tudo existia em um estado *latente*, de liberdade e beatitude. Mas era, ao mesmo tempo, o *caos* primordial, a Noite Cósmica, o oceano escuro e indistinto das águas primordiais, a partir do qual, com o impulso cosmogônico, surge a *ordem* e começa a manifestação das distintas polaridades, que existirão, no universo criado, em equilíbrio. No momento em que esse equilíbrio é perdido, há que regenerá-lo.

Esse mundo sagrado tem sua criação representada nos *mitos cosmogônicos*. Nesses mitos, conta-se a história da origem das divindades e dos Seres sobrenaturais, dos heróis civilizadores e suas ações para ajudar na criação e na manutenção da ordem nesse mundo novo. Cada sociedade tradicional tem seu próprio conjunto de mitos cosmogônicos, que narram a criação de seu universo particular, com as peculiaridades geográficas da área em que a população específica vive. Essas sociedades consideram, como dito anteriormente, seu mundo como Centro do universo, o lugar sagrado de onde emana toda criação: por esse motivo, seus mitos descrevem sua região, com cada acidente geográfico, a importância de cada montanha, rio, tipo de vegetação e animais endêmicos.

Por este prisma, pode-se ver no sertão rosiano um Centro do Mundo, um cosmos sacralizado, com cosmogonia e mitologia próprias. Mesmo a descrição do sertão remete a uma geografia mítica, com toda a carga mitopoética presente em *Grande Sertão: Veredas*:

Vimos pelo Urucúia. Rio meu de amor é o Urucúia. O chapadão – onde tanto boi berra. Daí, os gerais, com o capim verdeado. Ali é que vaqueiro brama, com suas boiadas espatifadas. Ar que dá açôite de movimento, o tempo-das-águas de chegada, trovoada trovoando. Vaqueiros todos vaquejando. O gado esbravaçava. (...) O sertão é do tamanho do mundo.

(ROSA, 2001a, 89)

O sertão é, portanto, o centro da manifestação divina, povoado por bois e vaqueiros, cortado por rios e veredas, terra de buritis e capinzais, pequenas árvores retorcidas, chapadas e campos gerais, onde Deus e o Diabo travam sua batalha diária, que não é nada além da tentativa universal de manutenção do equilíbrio desse cosmos permeado pelo sagrado. Nesse mundo manifesto enquanto hierofania, portanto, os opostos devem estar sempre em equilíbrio, pois são complementares e não antagonicos ou excludentes.

Para a manutenção do equilíbrio ideal, o homem recria simbolicamente os tempos primordiais, reatualizando os mitos cosmogônicos, zoogônicos e antropogônicos, visando a regeneração periódica do cosmos. Ele revive o *Urzeit* e regenera, assim, o universo. Essa época primordial é representificada através de ritos de passagem, dentre os quais se destacam os ritos de passagem de ano e da época da colheita. Destacam-se, também, com grande importância, os ritos iniciáticos.

No sertão rosiano, Riobaldo realiza essa reatualização do mito cosmogônico em várias oportunidades, através das muitas iniciações por que passa: suas travessias. Ainda menino, a travessia do de-Janeiro leva-o de volta ao caos primordial e o faz confrontar seus medos. Mais tarde, tem sua iniciação guerreira em batalha, seguida, pouco tempo depois, de uma tentativa frustrada de descida aos infernos: a travessia do Liso do Sussuarão, que não é completada. Riobaldo sofre mudanças ao longo de sua jornada, através dos muitos ritos de iniciação por que passa, e toma para si a tarefa de restaurar a ordem no sertão, que caminha em direção ao caos, causado por Hermógenes e seu bando de jagunços, que espalham a desordem pelo universo. Para tanto, realiza o ritual mais dramático de todos, que visa a *unio mistica* com o diabo: o pacto – pois Hermógenes é pactário e só outro pactário poderá derrotá-lo. Desce, então, aos infernos, em uma difícil jornada da qual retorna transformado, transmutado. Para realizar suas travessias, Riobaldo tem um mestre na figura de Diadorim, o andrógino, o iniciado por excelência, aquele que transcendeu todas as oposições e venceu todas as dicotomias, o sábio que tem acesso a níveis existenciais inacessíveis para a maior parte dos homens,

os quais Riobaldo ainda deve lutar para alcançar. Mas a travessia por excelência é a própria narrativa, que equivale a mais um rito iniciático, através do qual o narrador Riobaldo realiza a catarse de todas as suas dúvidas e culpas, tornando-se *outro*, novamente; a travessia é cíclica e infinita: é a própria vida.

Esse longo e árduo caminho iniciático só é possível a Riobaldo pelo caráter sagrado do universo em que vive, pela representação *simbólica* e *atemporal* que esse universo tem para os que nele existem. “O tempo mitológico vem substituir o tempo histórico ou objetivo, pois as ações e eventos são apresentados enquanto manifestações de protótipos eternos.” (MELETINSKY, 1998, 275-276) A cosmogonia é prototípica e exemplar para a ação humana, e o próprio sertão, por ser emanção dessa origem cosmogônica, está repleto de modelos e protótipos para o desenrolar da história.

No sertão operam forças sagradas e realidades transcendentais, pois a Natureza transcende o que é apenas natural: trata-se de uma sobre-natureza, e é nela que os homens devem transitar e viver, convivendo com as forças divinas e diabólicas aí presentes. Ao contemplar o mundo, o homem descobre os vários modos de ser do sagrado, os vários níveis ontológicos aí existentes. (Cf. ELIADE, 2010, 99-100) O cosmos é, portanto, um organismo vivo, real e sagrado.

O sertão é, pois, um mundo total e organizado, que tem vida própria enquanto emanção sagrada da essência divina, um cosmos que tem sua ordem ameaçada pela força destrutiva do caos, cujo agente é Hermógenes, o pactário: portanto, um iniciado. Para combatê-lo, Riobaldo deve tornar-se como ele: somente ao compreendê-lo, poderá tornar-se mais forte do que o inimigo, para, então, derrotá-lo.

Em certas passagens do romance, Riobaldo, personagem-narrador chega mesmo a dizer que Deus abandonou o sertão há muito tempo, deixando-o à mercê dos homens e do Diabo, tornando-se *deus otiosus*. Quem age no sertão é o diabo e quem opera, para o bem e para o mal, é o homem, revestido de poderes recebidos do diabo. Só o pactário derrota o pactário: é o mundo à revelia.³

Todavia, esse domínio dos homens e do diabo não é totalmente negativo: além de ser uma parte da manifestação divina primordial, os aspectos negativos da vida devem ser aceitos enquanto “momentos constitutivos e irrecusáveis da totalidade cósmica” (ELIADE, 2005, 276-277), ou seja, são parte constitutiva da unidade primordial, cujas polaridades manifestas constituem a estrutura fundamental dessa

³ Cf. ROSA, 2001a, 271.

totalidade cósmica e, por consequência, da existência humana. É a *coincidentia oppositorum* que caracteriza essa totalidade, essa unidade original, pré-cosmogônica.

O problema no sertão rosiano, conclui-se, não é a existência do mal, mas sua manifestação excessiva, causa de desequilíbrio entre as forças polares, opostas e complementares constitutivas do universo. É justamente contra esse desequilíbrio que Riobaldo luta, contra o excesso de maldade que se torna manifesto quando Hermógenes mata Joca Ramiro, na traição. Uma morte injustificada aos olhos de Diadorim, Riobaldo e seus companheiros, mas que, para Hermógenes, justifica-se: ele mata, pois Joca Ramiro havia discordado dele no julgamento de Zé Bebelo, e tem o apoio de Ricardão, que deseja obter mais poder e mais riqueza. O mal – a traição, morte de Joca Ramiro com um tiro pelas costas – acontece devido ao bem que Joca Ramiro, um homem justo, havia feito a Zé Bebelo, libertando-o. Por isso, cabe agora a Diadorim e Riobaldo vingar o chefe morto, restaurando o equilíbrio das forças no sertão, reatualizando a luta mítica entre o bem e o mal.

2. A travessia do de-Janeiro e do São Francisco: o rito de puberdade

Quando menino, por volta de seus 14 anos, Riobaldo é levado por sua mãe ao porto do Rio-de-Janeiro, próximo ao Rio São Francisco, para pagar uma promessa que ela havia feito: Riobaldo estivera doente e, se ele ficasse bom, pediria esmolas para pagar uma missa e jogar uma parte do dinheiro em uma cabaça no Rio São Francisco, que desceria pela Bahia até chegar ao Santuário do Santo Senhor Bom-Jesus da Lapa. Após alguns dias esmolando, no marasmo do porto de rio sertanejo, Riobaldo vê um menino de sua idade, dotado de olhos verdes, pele clara, e feições e voz delicadas:

encostado numa árvore, pitando cigarro. Menino mocinho, pouco menos do que eu, ou devia de regular minha idade. Ali estava, com um chapéu-de-couro, de sujigola baixada, e se ria para mim. Não se mexeu. Antes, fui eu que vim para perto dele. (...) era um menino bonito, claro, com a testa alta e os olhos aos-grandes, verdes.

(ROSA, 2001a, 118)

Logo sente-se atraído por ele. É o próprio Riobaldo quem se aproxima do menino, como que convocado pelo riso dele: já aparece a qualidade de guia do menino, de mestre. Começam a conversar. Riobaldo, então, percebe que a atração é mútua:

eu olhava esse menino com um prazer de companhia, como nunca por ninguém eu não tinha sentido. Achava que ele era muito diferente, gostei daquelas finas feições, a voz mesma, muito leve, muito aprazível. Porque ele falava sem mudança nem intenção, sem sobêjo de esforço, fazia de conversar uma conversinha adulta e antiga. Fui recebendo em mim um desejo de que ele não fosse mais embora, mas ficasse, sobre as horas, e assim como estava sendo, sem parolagem miúda, sem brincadeira – só meu companheiro amigo desconhecido. (...) Senti, modo meu de menino, que ele também se simpatizava a já comigo.

(ROSA, 2001a, 119)

O menino convida Riobaldo a dar um passeio de canoa, e, na hora da descida do barranco, vendo que Riobaldo tinha medo, estende-lhe a mão para ajudá-lo. O menino, como o narrador mais tarde descobrirá, é Diadorim, e já age como seu *guia*, dando-lhe a mão para auxiliá-lo na transposição de um obstáculo. É o que pode ser visto como o marco inicial do rito de puberdade de Riobaldo, que precisa da ajuda de seu guia iniciático para vencer seu primeiro medo, sendo praticamente puxado para o rito de passagem, arrastado para a beira do rio barranco abaixo.

O que se seguirá é o rito de iniciação de puberdade de Riobaldo, que terá o menino como seu guia e incentivador. O último propõe o passeio: sem sua iniciativa, não haveria travessia alguma, pois o medo toma conta do primeiro.

O menino também gera um fascínio sobre Riobaldo, que de alguma forma já percebe uma qualidade diferente no primeiro. Por isso, ele o segue. De alguma forma, sente-se impelido a segui-lo, não sabe explicar muito bem o porquê, mas vai, segue-o, sem contestar ou duvidar.

O menino tinha me dado a mão para descer o barranco. Era uma mão bonita, macia e quente, agora eu estava vergonhoso, perturbado. O vacilo da canoa me dava um aumentante receio. Olhei: aqueles esmerados esmertes olhos, botados verdes, de folhudas pestanas, luziam um efeito de calma, que até me repassasse. Eu não sabia nadar. (...) Resolvi ter brio. Só era bom por estar perto do menino. Nem em minha mãe eu não pensava. Eu estava indo a meu esmo.

(ROSA, 2001a, 119-120)

Ao longo desta travessia, Riobaldo começa a perceber o mundo de forma distinta: começa a atentar para os detalhes da natureza: os pássaros, as flores, os cágados que nadavam no rio; passa a ter um outro olhar, conferindo novos significados para o cosmos a seu redor. Longe de sua mãe, na jornada rumo ao desconhecido, percebe um outro nível de existência – é a saída do mundo materno, feminino, e a entrada no mundo dos homens, um universo permeado pelo sagrado, em que pode ver tudo de forma fresca, renovada. A presença do menino abre os olhos de Riobaldo para qualidades que nunca havia percebido na natureza, as quais já estavam lá antes, mas ainda não haviam sido por ele notadas. A sacralidade da natureza começa a revelar-se para o jovem, guiado pela mão quente e macia de Diadorim-menino, o iniciado por excelência, aquele

que outrou-se desde muito pequeno: tendo nascido menina, viveu, desde cedo, como menino. Passou, aí, por uma mudança radical de comportamento e do papel social que poderá desempenhar em sua vida futura.

Esse outrar-se de Diadorim também lhe permitiu entrar em contato com níveis ontológicos mais elevados, cada vez mais sagrados, mais próximos do nível dos seres sobrenaturais e da compreensão dos mistérios do universo. Por isso, Riobaldo vê nele algo de especial, quase hipnótico, que exerce sobre ele uma força de atração inexplicável.

Ao atravessar o rio de-Janeiro, que tem o nome do primeiro mês, onde o ano começa, ocorre o primeiro rito iniciático de Riobaldo, que passará do mundo infantil para o mundo adulto: marca, também o início de uma longa jornada para o personagem-narrador, a primeira dentre muitas travessias, ou o início da maior travessia de todas: a vida.

Logo chegam ao local onde as águas mansas do de-Janeiro encontram com as águas caudalosas do São Francisco. A canoa começa a balançar excessivamente, o que provoca grande medo no menino Riobaldo. O menino dos olhos verdes dá a ordem de cruzar o do-Chico. O medo toma conta do narrador, que sente também vergonha de sentir medo; é o rito iniciático que já teve início: a primeira prova é enfrentar esse terror da *travessia*. O medo que Riobaldo sente durante toda a jornada, principalmente sobre o do-Chico, de águas caudalosas, tem como contrapartida a coragem calma do Menino, que passa incólume por toda a provação.

Ao lançar-se rumo ao incognoscível, por intermédio da iniciativa alheia, Riobaldo é lançado no caos primordial. Entra em contato com o amorfo, com o indistinto, o indiferenciado. Lançar-se nas águas do do-Chico equivale simbolicamente a retornar ao Oceano Primordial, de cujas águas surge o mundo, e retornar ao útero materno, o *regressus ad uterum*, cheio de líquido amniótico. O Rio São Francisco simboliza as Águas Primordiais, em que todas as virtualidades, todas as possibilidades estão contidas. É a *imago mundi*, imagem do mundo em seu ponto de origem. Esse retorno às águas originais se opera também em linhas temporais, e o tempo da origem, o *Urzeit*, é presentificado, reatualizado.

O neófito Riobaldo é simbolicamente morto, ritualmente arrancado do mundo conhecido no qual existira até então, o mundo infantil, onde vivia em sua inconsciência bem-aventurada. A “canoa afundadeira” representa as entranhas do monstro primordial que o engole, para que se opere nele uma mudança fundamental, através da morte ritual.

É a primeira vez que ele vive uma experiência não-familiar, longe da proteção materna. Por isso, o neófito Riobaldo pressente e teme o seu fim.

A morte ritual do personagem tem início, então, quando da travessia do do-Chico. A travessia em si é o rito purificador, como um batismo, que permitirá o renascimento e a renovação: a morte iniciática é necessária para que exista um novo Riobaldo. A perda das referências, do ponto de apoio, está simbolicamente representada pela canoa que balança, que não tem equilíbrio, pois está imersa no caos indistinto das Águas Primordiais.

Chega ao fim a existência de Riobaldo no mundo natural, da infância e da irresponsabilidade: ele penetra no cosmos sacralizado, *rompe* com o mundo profano, para que possa efetuar a *passagem* ritual para o mundo *real*, onde ele participará do sagrado.

A travessia do São Francisco aumenta cada vez mais o medo que o personagem sente, principalmente porque ele não sabe nadar. Mas o menino-Diadorim permanece impassível. “Carece de ter coragem...” (ROSA, 2001a, 122), ele repete para Riobaldo, mesmo depois de revelar que também não sabe nadar. O menino, como todo iniciado, já vive em um plano de existência diferente de Riobaldo, já enfrentou seus medos e os venceu.

Ao aportar do outro lado do do-Chico, há uma nova prova iniciática para o menino Riobaldo: sentados no meio do mato, comendo rapadura com queijo e conversando, surge um mulato, mais velho que eles, de uns vinte anos, fazendo gestos obscenos para os dois. Avança para abusar deles, ao que Riobaldo fica com muito medo, mas o Menino, mui calmamente, chama-o para sentar-se ao seu lado, fingindo consentir, mas, dentro de instantes, enfia-lhe uma faca fundo na coxa, ao que o mulato sai correndo e urrando de dor. Riobaldo diz que é hora de ir-se embora rapidamente, antes que o mulato volte, talvez com seus amigos, para vingar-se dos meninos. Mas o Menino só lhe responde: “Carece de ter coragem. Carece de ter muita coragem...” (ROSA, 2001a, 124-125) Riobaldo percebe que “medo do mulato, nem de ninguém, ele não conhecia” (ROSA, 2001a, 125): quando resolve ir embora, vai bem devagar, um pouco a contragosto, sem olhar para trás, sem medo algum.

Já na canoa é que se dá a grande revelação:

“Você é valente, sempre?” – em hora eu perguntei. O menino estava molhando as mãos na água vermelha, esteve tempo pensando. Dando fim,

sem me encarar, declarou assim: – “Sou diferente de todo o mundo. Meu pai disse que eu careço de ser diferente, muito diferente...” E eu não tinha medo mais. Eu? O sério pontual é isso, o senhor escute, me escute mais do que eu estou dizendo; e escute desarmado. O sério é isto, da estória toda – por isto foi que a estória eu lhe contei –: eu não sentia nada. Só uma transformação, pesável. Muita coisa importante falta nome.

(ROSA, 2001a, 125)

O próprio Riobaldo reconhece a mudança imediata que com ele se processou: depois da travessia do rio, do enfrentamento das provas iniciáticas e do medo que sentia, o menino Riobaldo deixa de ser menino, não sente mais temor, e torna-se consciente da transformação que com ele ocorrera. Ele adentra o mundo dos homens, passa a fazer parte do sagrado. Essa transformação é tão forte que ele a sente imediatamente em seu âmago.

A presença do menino de olhos verdes também é fator chave para que Riobaldo atravessasse tal desafio; há uma doação de parte do menino a ele: em certo ponto da travessia, Riobaldo conta que “o menino pôs a mão na minha. Encostava e ficava fazendo parte melhor da minha pele, no profundo, dêsse a minhas carnes alguma coisa.” (ROSA, 2001a, 123) Essa revelação, então, surge de dentro do próprio Riobaldo, mas também parte do menino em direção a Riobaldo. Sem o guia, sem o *mestre iniciado* que é o menino-Diadorim, a travessia talvez não tivesse ocorrido. É ele quem revela ao neófito Riobaldo esse novo modo de ser: ele atua como modelo exemplar, como aquele que já passou pela experiência, aquele que já outrou-se, que já se transformou e já está em contato com o sagrado; por isso ele parece tão diferente, desde o princípio, desde que Riobaldo pôs os olhos nele.⁴ Esse encontro com o menino tinha, além de tudo, algo de especial, de diferente: parecia engendrado pela força do *destino*. O *fatum* colocara os dois meninos frente a frente e fizera com que o iniciado guiasse o narrador através do mais importante dos ritos de passagem: o primeiro de todos.

O rito, porém, só se completa com a morte iniciática e a ressurreição, com o *outrar-se* do novíço, com o surgimento de um novo Riobaldo, mais maduro, mais corajoso, mais sábio, com os olhos agora abertos a um novo plano de existência. O personagem sobrevive ao mergulho nas águas amorfas e indiferenciadas do Oceano

⁴ “Ele, o menino, era dessemelhante, já disse, não dava minúcia de pessoa outra nenhuma.” (ROSA, 2001a, 120)

Primordial, passa incólume pela estadia no ventre do monstro infernal que o deglutira nesse submundo aquático, nessa primeira *descensus ad inferos*, por fim atravessando o árduo caminho de volta ao mundo dos vivos. Mas só completa o rito com a mudança de ordem ontológica que sente em seu interior. Passa a um modo de ser novo, em que participa efetivamente do sagrado, ou seja, do mundo real.

O impacto deste dia é tão grande para o menino Riobaldo que a lembrança da experiência está sempre viva em sua memória: “o que até hoje, minha vida, avistei, de maior, foi aquele rio. Aquele, *daquele dia*.” (ROSA, 2001a, 122, grifo meu) A mudança foi tão marcante que até o rio parecia maior do que nas outras inúmeras vezes que o personagem o avistou, e a experiência fez com que ele entendesse a verdadeira tessitura do real: “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.” (ROSA, 2001a, 80)

Pouco depois do episódio do de-Janeiro, Riobaldo perde a mãe e vai morar na fazenda de seu padrinho Selorico Mendes. O padrinho gostava muito de contar histórias épicas de jagunços, repletas de superlativos e exageros hiperbólicos: “O pessoal que eles numeravam em guerra comprazia uma babilônia.” (ROSA, 2001a, 128) Para ele, no mundo sertanejo, o poderio bélico é de suma importância – apesar de ele próprio não colocar em prática essa máxima. É, pois, sob a tutela do padrinho que Riobaldo aprende a manejar armas, tanto de fogo, quanto armas brancas e começa a frequentar a escola no povoado próximo dali, chamado Curralinho. Seu professor, Mestre Lucas, determina que o pupilo tem jeito para o magistério, e convida-o a ajudá-lo com os meninos menores.

É justamente durante sua estadia na fazenda do padrinho que Riobaldo terá seu primeiro contato com o mundo da jagunçagem. O mundo fantástico que habitava as narrativas épicas de Selorico Mendes agora passa para o plano da realidade. Neste ponto da história, o narrador se vê, face a face, pela primeira vez, com aqueles que serão os personagens principais de sua vida futura: Joca Ramiro, Hermógenes, Alaripe e Ricardão. A narrativa memorialista aqui adquire tons épicos.

De repente, de certa distância, enchia espaço aquela massa forte, antes de poder ver eu já pressentia. Um estado de cavalos. Os cavaleiros. Nenhum não tinha desapeado. E deviam de ser perto duns cem. (...) A bem dizer, aquela gente estava toda calada. (...) Eu não sentia os homens, sabia só dos

cavalos. Mas os cavalos mantidos, montados. É diferente. Grandeúdo. E, aos poucos, divulgava os vultos muitos, feito árvores crescidas lado a lado. E os chapéus rebuçados, as pontas dos rifles subindo nas costas. Porque eles não falavam – e restavam esperando assim – a gente tinha medo. Ali deviam de estar alguns dos homens mais terríveis sertanejos, em cima dos cavalos teúdos, parados contrapassantes. Soubesse sonhasse eu?

(ROSA, 2001a, 134)

Riobaldo finalmente se depara com o mundo sempre presente nos seus sonhos, o mundo que até ali só existia em mirabolantes estórias, universo do qual já desejava secretamente participar. Ao ver seu padrinho conversando com os chefes, Joca Ramiro lhe causa uma excelente impressão: ele é um grande homem, belo, maior do que a vida, um verdadeiro herói. Até mesmo a maneira que sua sombra se projeta na parede “se trespunha diversa, na imponência, pojava volume.” (ROSA, 2001a, 132) Mas o outro que os acompanhava, Hermógenes – futuro inimigo de Riobaldo e dos seus – lhe parece transmutado em animal, tamanha é sua feiura. A aparência, disforme e monstruosa.

ele estava de costas, mas umas costas desconformes, a cacunda amontoava, com o chapéu raso em cima, mas chapéu redondo de couro, que se que uma cabaça na cabeça. Aquele homem se arrepanhava de não ter pescoço. As calças dele como que se enrugavam demais da conta, enfolipavam em dobrados. As pernas, muito abertas; mas, quando ele caminhou uns passos, se arrastava – me pareceu – que nem queria levantar os pés do chão.

(ROSA, 2001a, 132-133)

O Hermógenes tinha voz que não era fanhosa nem rouca, mas assim desgovernada desigual, voz que se safava. Assim – fantasia de dizer – o ser de uma irara, forte seu cheiro fedorento. (...) Deu ainda um barulho de boca e goela, qual um rosno.

(ROSA, 2001a, 134-135)

Nesse momento, Riobaldo tem um vislumbre dos homens que terão suma importância em sua vida futura. Depois, já em seu narrar catártico, reexaminador de seu

passado, indaga-se se essa primeira impressão de Hermógenes não seria um presságio: “será que a vida socorre à gente certos avisos?” (ROSA, 2001a, 133)

Esse encontro com o modo de vida dos jagunços traz para a realidade o que Riobaldo sempre ouvira contar. Mas essa realidade não é menos épica do que as estórias: os homens guerreiros são efetivamente seres míticos, sobre-humanos aos olhos do jovem Riobaldo. Até a noite se transfigura, e cada pequeno barulhinho e detalhe comuns da noite se enchem de significado, tornando-se momentos mágicos, com uma aura mitológica. Riobaldo, agora, se vê dentro do mito, mas ainda não faz dele parte ativa – e o mundo dos guerreiros iniciados exerce enorme fascínio sobre o jovem.

O padrinho ordena que o jovem guie os guerreiros até um local seguro para seu descanso, e é nesse momento que o bravo Siruiz entoa a cantiga que marcará a vida toda de Riobaldo. “O que eu guardo no giro da memória é aquela madrugada dobrada inteira: os cavaleiros no sombrio amontoados, feito bichos e árvores, o refinim do orvalho, a estrela-d’alva, os grilinhos do campo, o pisar dos cavalos e a canção de Siruiz.” (ROSA, 2001a, 138)

Algum tempo depois da passagem da tropa de Joca Ramiro pela fazenda, Riobaldo ouve boatos de que o padrinho Selorico Mendes na verdade era seu pai. Essa notícia causa-lhe revolta, e ele decide fugir de lá, indo encontrar o professor, Mestre Lucas, em Currálinho.

Lá chegando, o mestre lhe dá uma tarefa: a de ensinar ao dono da fazenda Nhanva, e assim dá-se o primeiro encontro de Riobaldo com Zé Bebelo, um chefe político que decide lutar contra a jagunçagem no sertão, em nome do progresso e da república. Riobaldo torna-se, então, seu secretário, e, de certa forma, seu amigo, e é neste cargo que ele se encontra quando da primeira batalha de Zé Bebelo contra os jagunços. Zé Bebelo, homem dotado de grande astúcia, como Odisseu, torna-se mais um mestre de Riobaldo.

Todavia, Riobaldo chega à conclusão de que aquilo não é a vida que ele deseja. Após presenciar tanta morte e destruição, resolve fugir: é durante sua fuga que ele reencontra o Menino de olhos verdes que o guiara na travessia do de-Janeiro, tantos anos antes. O destino liga-os uma vez mais.

Como nos grandes épicos da antiguidade, os heróis têm seu destino traçado por um poder maior. Seus caminhos se cruzam e entrecruzam através do sertão, pelas veredas que, mais uma vez, une-os. O próprio Riobaldo sabe, em seu âmago, que aquilo não podia tratar-se apenas de uma coincidência: deveria haver uma força maior que os

colocava, mais uma vez, frente a frente. “Reinaldo – ele se chamava. Era o Menino do Porto, já expliquei. E desde que ele apareceu, moço e igual, no portal da porta, eu não podia mais, por meu próprio querer, ir me separar da companhia dele, por lei nenhuma, podia?” (ROSA, 2001a, 155)

A atração e o fascínio que Diadorim exerce sobre Riobaldo está mais uma vez em evidência. Novamente, ele se sente puxado na direção do outro, e segue seu rumo, agora decidido a nunca mais sair do lado do amigo, seu mestre. Por ele, Riobaldo dominará até mesmo o horror que sente da guerra e da violência, motivo pelo qual fugira do acampamento de Zé Bebelo. Por ele, Riobaldo venderá sua alma ao Diabo.

3. A iniciação guerreira

O reencontro com Reinaldo – o Menino-Moço de olhos verdes, que é Diadorim – tem grande impacto sobre Riobaldo. Eles se reconhecem mutuamente, apesar de tanto tempo passado, e Riobaldo, que estava à espera de um sinal de fogueira que uma mulher casada faria para ele, quando seu marido partisse, desistiu de esperar e resolveu acompanhá-los até o acampamento dos guerreiros. Seguiria o Menino onde quer que ele fosse. O narrador questiona-se mais uma vez sobre o destino que o une a Diadorim:

Se eu não tivesse passado por um lugar, uma mulher, a combinação daquela mulher acender a fogueira, eu nunca mais, nesta vida, tinha topado com o Menino? – era o que eu pensava. Veja o senhor: eu puxava essa idéia; e com ela em vez de me alegre ficar, por ter tido tanta sorte, eu sofria o meu. Sorte? O que Deus sabe, Deus sabe.

(ROSA, 2001a, 158)

No caminho para o acampamento, resolvem parar em um sítio, e aí permanecem durante algum tempo. Diadorim retoma o papel de *mestre*, ensinando Riobaldo a reconhecer a sacralidade da natureza, a apreciar a beleza dos pássaros. O olhar do narrador, então, muda mais uma vez. Basta uma palavra de Reinaldo para que uma mutação profunda se opere em Riobaldo. (Cf. ROSA, 2001a, 159) Ele sente um profundo desejo de compartilhar sua vida com o *mestre* e conta tudo o que lhe vem à cabeça. Tem aí início uma forte amizade.

Nos dias em que permanecem no sítio de Pedro Segundo de Rezende, à espera de notícia sobre o caminho – se estava livre ou não para que pudessem passar com a munição que deviam entregar – Riobaldo vive uma segunda iniciação. Desta vez, não passa por nenhuma grande prova iniciática, mas absorve os ensinamentos de seu mestre iniciado, que lhe ensina *outro modo de existência*. Passa esses dias em companhia de Reinaldo em um estado quase que de consciência alterada, em que o mundo adquire novas cores, novas dimensões. Trata-se de uma experiência extática.

Os dias que passamos ali foram diferentes do resto de minha vida. Em horas, andávamos pelos matos, vendo o fim do sol nas palmas dos tantos coqueiros macaúbas, e caçando, cortando palmito e tirando mel da abelha-

de-poucas-flores, que arma sua cera cor-de-rosa. Tinha a quantidade de pássaros felizes, pousados nas crôas e nas ilhas. E até peixe do rio se pescou. Nunca mais, até o derradeiro final, nunca mais eu vi o Reinaldo tão sereno, tão alegre. E foi ele mesmo, no cabo de três dias, quem me perguntou: –“Riobaldo, nós somos amigos, de destino fiel, amigos?” –“Reinaldo, pois eu morro e vivo sendo amigo seu!” – eu respondi. Os afetos. Doçura no olhar dele me transformou para os olhos de velhice de minha mãe. Então, *eu vi as cores do mundo*. De manhã, o rio alto branco, de neblim; e o ouricurí retorce as palmas. Só um bom bocado de viola é que podia remir a vivez de tudo aquilo.

(ROSA, 2001a, 164, grifo meu)

O lirismo presente no trecho acima pode ser compreendido como a isomorfia entre o narrado, os momentos do idílio vividos no sítio, e a linguagem, que traz imagens de calma, tranquilidade e felicidade. A Natureza adquire novo significado: ela não apenas é sagrada, mas também o local onde momentos plenos de sacralidade, ou seja, místicos, podem acontecer. O plano de existência terreno é transmutado e, enquanto ainda na terra, os outros planos de existência se fazem entrever. O mundo, portanto, não é efetivamente alterado, mas o nível de *percepção* que Riobaldo tem desse mundo sofre grandes alterações.

Os dois amigos estão conectados com grande intensidade, em uma ligação espiritual, e agora não mais apenas como mestre e pupilo. Por esse motivo, Reinaldo revela seu verdadeiro nome a Riobaldo:

–“Riobaldo, pois tem um particular que eu careço de contar a você, e que esconder mais não posso... Escuta: eu não me chamo *Reinaldo* de verdade. Este é nome apelativo, inventado por necessidade minha, carece de você não me perguntar por quê. Tenho meus fados. (...)

–“Você era menino, eu era menino... Atravessamos o rio na canoa... Nos topamos naquele porto. Desde aquele dia é que somos amigos.”(...)

–“Pois então: o meu nome, verdadeiro, é Diadorim... Guarda este meu segredo. Sempre, quando sozinhos a gente estiver, é de Diadorim que você deve de me chamar, digo e peço, Riobaldo...”

(ROSA, 2001a, 171-172)

Riobaldo e Diadorim agora compartilham um segredo, e sua amizade se reforça cada vez mais, transmutando-se em algo mais próximo do amor. Mas um amor espiritual: mesmo quando Riobaldo, mais à frente, deseja fisicamente o amigo, nada se concretiza.

O grupo chega ao acampamento de Hermógenes, e a impressão de Riobaldo é a de que está adentrando pelos portais do inferno: “lá era uma cafarnaúm. Moxinife de más gentes, tudo na deslei da jagunçagem bargada.(...) Às primeiras horas, conferi que era o inferno.” (ROSA, 2001a, 174) Porém, logo depois, acostuma-se com a convivência de toda aquela gente guerreira.

A descrição que o narrador Riobaldo nos dá do acampamento remete à *Ilíada* ou ao *Mahabharata*, até mesmo ao *Henrique V* de Shakespeare, com as grandes hostes de heróis esperando a hora da grande batalha. (Cf. ROSA, 2001a, 179-segs) Aqui, a situação é similar: os bandos estão reunidos neste acampamento, esperando a chegada do grande chefe, Joca Ramiro, aguardando a hora da grande batalha contra os homens comandados por Zé Bebelo. Riobaldo, por ser exímio com a mira das armas, recebe o apelido de *Tatarana*, lagarta-de-fogo.

Enquanto Joca Ramiro não chega, todavia, quem comanda o acampamento é Hermógenes. Riobaldo, mesmo nesse momento em que estão lutando do mesmo lado, pelo mesmo interesse, não confia nele. O narrador o vê como um inimigo, mesmo antes que se torne efetivamente um inimigo.

Esse Hermógenes – belzebú. Ele estava caranguejando lá. Nos soturnos. Eu sabia. Nunca, mesmo depois, eu nunca soube tanto disso, como naquele tempo. O Hermógenes, homem que tirava seu prazer do medo dos outros, do sofrimento dos outros. Aí, arre, foi que de verdade eu acreditei que o inferno é mesmo possível.

(ROSA, 2001a, 197)

Hermógenes, porém, gostava de Riobaldo, tratava-o com estima e cortesia, o que o irritava profundamente. Até mesmo presenteou-o com uma arma. Quando chega a hora de travar batalha contra os soldados de Zé Bebelo, Hermógenes chama Riobaldo para lutar a seu lado. Eles farão tocaia na posição mais perigosa, e o próprio narrador deve escolher os outros dois homens que o acompanharão. Não escolhe levar Diadorim, pois não o quer por perto na hora da batalha, não sabe se por medo de que algo de mal

lhe acontecesse, ou se por temor de enfraquecer diante de seu estimado amado amigo, justo agora que estava forte frente ao odiado Hermógenes.

E assim, Hermógenes, um grande guerreiro – apesar da antipatia que Riobaldo por ele nutre – será seu *mestre iniciado* no seu rito de passagem para tornar-se um guerreiro.

A experiência mágico-religiosa que Riobaldo viverá ao lado de Hermógenes tem início no meio da noite: eles caminham pelo escuro, guiados por Hermógenes, que, como um ser sobre-humano, consegue enxergar muito bem na escuridão. A noite de poucas estrelas em que eles mergulham simboliza a Noite Cósmica, pré-cosmogônica, onde tudo ainda é indiferenciado. É o lugar e o tempo de todas as potencialidades, ou seja, qualquer coisa pode acontecer: é o desconhecido. Riobaldo tem, portanto, sua iniciação guerreira em meio à escuridão, às trevas, guiado justamente pelo pactário, o ser de carne e osso mais demoníaco que ele até então conhecera. O mestre que escolhe para guiá-lo é o “príncipe das tantas maldades” (ROSA, 2001a, 221), aquele que conhece de dentro o lado obscuro e recôndito da natureza humana.

Nas trevas, o estado de consciência de Riobaldo se altera consideravelmente. A cada passo – a atenção total – sempre alerta para o menor sinal de perigo, para a “novidade de cada momento” (ROSA, 2001a, 219). Ele abre seus sentidos completamente, recebendo os sons da natureza noturna, por mais ínfimos que sejam. Ao chegar mais perto do local de tocaia, rasteja como uma cobra, sorrateiramente e sem fazer um ruído. Neste momento, dá-se a transformação dos homens em animais: “O punhal travessado na boca, sabe?: sem querer, a gente rosna.” (ROSA, 2001a, 222) Riobaldo admite sua transmutação, como os heróis de antigamente – por exemplo, os *berserk* da *Voelsungasaga* nórdica –, que se transformavam em animais predadores, carnívoros que se orientavam pelo cheiro do sangue no ar. Hermógenes “ele grosso misturado – dum cavalo e duma jiboia... Ou um cachorro grande” (ROSA, 2001a, 223) era o mais animalesco de todos. O nojo que Riobaldo sente de Hermógenes é tamanho que ele cogita mesmo assassiná-lo. (Cf. ROSA, 2001a, 224) Não o faz, pensa, porque iniciaria o tiroteio, seria mesmo o primeiro a ser atingido.

A manhã se aproxima, e Riobaldo emerge do ventre da noite escura como o guerreiro iniciado *Tatarana*: renasce após a estadia nas trevas amorfas, e renovado, muda até mesmo de nome. Hermógenes dá a ordem a Tatarana, que desfere o primeiro tiro e acerta o inimigo. O tiroteio generalizado tem início, e, ao desenrolar da batalha,

no calor do momento, Riobaldo percebe que “homem sozinho, com sua carabina em mãos, o Hermógenes era um como eu, igual, igual, até pior atirava.” (ROSA, 2001a, 227) Mas logo a maestria de Hermógenes prova sua superioridade no guerrear: “O Hermógenes me resignou os ímpetos: – ‘Tatarana, te trava não dá de esquentar arma, gasta munição não. Só os tiros bons poucos. Só cobrar o dizmo.’ Aquele homem fazia *frio*, feito caramujo de sombra.” (ROSA, 2001a, 229, grifo meu) Riobaldo sentia em si a fúria do guerreiro, o aquecimento do iniciado, que deixa de existir apenas para si na batalha, desfazendo-se no momento. Esse *furor*, todavia, deve ser controlado, para que não se perca a razão, para que não se corram riscos desnecessários: a voz da razão aqui é Hermógenes, que continua cumprindo seu papel de mestre de Riobaldo. Este até aceita comida e bebida do primeiro, mesmo tendo dele nojo e estando sem fome: é a aceitação total dele enquanto detentor da sabedoria.

A batalha, porém, é perdida e eles batem em retirada. Riobaldo não avista Diadorim, e descobre que ele se ausentaria por uns dias. Para ele, foram dias difíceis, com batalhas esporádicas, mas a dificuldade maior residia no fato de estar afastado de seu mais-do-que-amigo Diadorim. Esse afastamento configura para o narrador mais uma prova iniciática: é um sofrimento, uma provação; testa o amor que ele nutre pelo amigo. Todavia, quando se reencontram, todas as dúvidas se dissipam.

Pouco tempo depois, Joca Ramiro finalmente se junta a seu grupo de guerreiros. Aos olhos de Riobaldo, ele é o oposto de Hermógenes.

Joca Ramiro. A figura dele. Era ele, num cavalo branco (...) E ele era um homem de largos ombros, a cara grande, coroadada muito, aqueles olhos. Como é que vou dizer ao senhor? Os cabelos pretos, anelados? O chapéu bonito? Ele era um homem. Liso bonito. (...) quando ele saía, o que ficava mais, na gente, como agrado em lembrança, era a voz. Uma voz sem pingo de dúvida, nem tristeza. Uma voz que continuava.

(ROSA, 2001a, 264-265)

Agora, Joca Ramiro assume a chefia dos guerreiros, e passa a ser o *mestre* de Riobaldo, da mesma forma que fora o mestre de Diadorim. Logo que o conhece, vendo o apreço que Diadorim demonstra pelo amigo, Joca Ramiro dá um rifle de presente a Riobaldo. E saem pelos gerais, até que, por acaso, encontram com Zé Bebelo em

pessoa, acompanhado por cerca de vinte de seus homens. Capturam-no e, por intervenção de Riobaldo, sua vida é poupada: ele vai a julgamento.

Durante esse julgamento, Riobaldo já percebe uma separação tácita entre os bandos: de um lado, João Goanhá, Sô Candelário e Titão Passos e seus bravos; do outro, Hermógenes e Ricardão e os seus. Ao pedir a palavra, Hermógenes acusa Zé Bebelo, pede sua morte.

esse Hermógenes precisava de muitas vinganças.

Ele era sujeito vindo saindo de brejos, pedras e cachoeiras, homem todo cruzado. De uns assim, tudo o que escapa vai em retinje de medo ou de ódio. (...) e se eu puxasse meu revólver, berrasse fogo nele? (...) ele voltava para o inferno!

(ROSA, 2001a, 278-279)

Hermógenes é como um ser elemental, um demônio que surge “de brejos, pedras e cachoeiras” (op. cit.), e, segundo Riobaldo, merece a morte. Porém, até aquele momento, sempre que pensa em dar cabo à vida de Hermógenes, desiste. O destino talvez o prendesse, algo maior talvez segurasse sua mão.

Apesar do desejo de uma parte dos guerreiros de condenar Zé Bebelo à morte, Riobaldo pede a palavra e defende seu antigo mestre, dizendo que a derrota na guerra já fora heroica o suficiente e maior valia seria demonstrada se, após derrotado, poupassem o réu. Como nos épicos, as gerações vindouras comporiam cantigas para celebrar os feitos heroicos dos bravos joca-ramiros. O chefe decide, então, poupá-lo, e condena-o ao exílio em Goiás.

Após o julgamento, os bandos se dispersam, na esperança que vem com o fim da guerra. Riobaldo e Diadorim seguem com Titão Passos para a Guararavacã. Após pousar lá por algum tempo, chega-lhes a notícia: Hermógenes e Ricardão mataram Joca Ramiro.

A guerra recomeça, todos pegam em armas para vingar a morte do grande chefe, que morrera com um tiro desferido covardemente por Hermógenes, pelas costas.

Mas a ideia de que Hermógenes tinha parte com o diabo estava cada vez mais forte na mente de Riobaldo. Se era pactário, como derrotá-lo?

O Hermógenes que (...) para demais até ao fim deste mundo e do juízo-final se danara, oco de alma. Contra ele a gente ia. Contra o demo se podia? Quem a quem? Milagres tristes desses também se dão.

(ROSA, 2001a, 318)

Unidos na vingança, os justiceiros vão ao encontro de Medeiro Vaz, grande guerreiro, que irá à caça dos assassinos de Joca Ramiro. A ira que Diadorim sente contra Hermógenes e Ricardão, os *judas*, traidores, pode ser comparada à ira épica de Aquiles, cantada na *Ilíada*. O sentimento é tão forte pela ligação que Diadorim tinha com Joca Ramiro: eram pai e filho.

Essa ira, pela ligação espiritual que possui com Riobaldo, será de certa forma transferida para ele.

E, aquilo forte que ele sentia, ia se pegando em mim – mas não como ódio, mais em mim virando tristeza. Enquanto os dois monstros vivessem, simples Diadorim tanto não vivia. Até que viesse a poder vingar o histórico de seu pai, ele tresvariava. Durante que estávamos assim fora de marcha em rota, tempo de descanso, em que eu mais amizade queria, Diadorim só falava nos extremos do assunto. Matar, matar, sangue manda sangue. Assim nós dois esperávamos ali, nas cabeceiras da noite, junto em junto. Calados.

(ROSA, 2001a, 46)

Medeiro Vaz assume, para Riobaldo, o lugar que fora Joca Ramiro: torna-se seu mestre, por quem nutre extrema admiração. Homem sábio, de decisão justa, resolve que pegará Hermógenes desprevenido, chegando em suas terras pelo lado desértico, após atravessar o *Liso do Sussuarão*.

4. O Liso do Sussuarão

Um tema recorrente na mitologia é a descida aos infernos, que também é parte de ritos iniciáticos tradicionais – principalmente nas religiões de mistérios e na iniciação de xamãs e *medicine men*. O herói épico Gilgamesh atravessa as águas da morte para tentar encontrar a imortalidade; os heróis clássicos Odisseu e Enéas descem ao Hades; Orfeu também chega ao Hades, para resgatar a alma de sua esposa, Eurídice; o deus solar Rá, no Egito Antigo, faz uma descida diária ao submundo, reemergindo dele com a aurora; da mesma forma, Jesus Cristo desce à mansão dos mortos para ressuscitar ao terceiro dia, e Dante tem como guia no inferno o poeta latino Virgílio.

O tema da descida ao submundo, ou inferno, *descensus ad inferos*, aparece no episódio da tentativa de travessia do Liso do Sussuarão. Riobaldo ouvira de Ana Duzuza, uma adivinha, mãe de Nhorinhá – uma meretriz com quem mantivera relações –, que seu chefe iniciado, Medeiro Vaz, decidira atravessar o Liso do Sussuarão, um deserto de onde ninguém jamais saíra: “o Liso do Sussuarão não concedia passagem a gente viva, era o *raso* pior havente, era um escampo dos infernos.” (ROSA, 2001a, 50) Se conseguissem completar a travessia, surpreenderiam o bando dos *judas*, que jamais suspeitariam que alguém pudesse atacá-los pelo lado do deserto.

A descrição do Liso indica o grande feito que seria atravessá-lo: “esse, Liso do Sussuarão, é o mais longe – pra lá, pra lá, nos ermos. Se emenda com si mesmo. Água, não tem. Crer que quando a gente entesta com aquilo o mundo se acaba: carece de se dar volta, sempre.” (ROSA, 2001a, 50) Aqui, o caráter labiríntico do Liso, como armadilha que prende as almas dos que lá se aventuram, uma espécie de portal dos infernos na terra, um local de ruptura entre os planos existenciais, que “se emenda com si mesmo” (op. cit.), ou seja, uma vez dentro dele, achar a saída é quase impossível. Ele se encontra longe de tudo o que é conhecido, e lá, “o mundo se acaba” (op. cit.): localiza-se no fim do mundo. Sobreviver só é possível para o homem que enfrentar o Minotauro que nele se esconde: nesse caso, enfrentar seus medos mais recônditos, além dos desafios físicos do calor, do chão em brasas, da falta de água, ou melhor, da *secura*, não apenas externa, mas também interna, manifesta pela falta de esperança que toma conta da alma do ser humano que por lá se aventura. Para os não-iniciados, só resta uma possibilidade: “carece de se dar volta, sempre.” (op. cit.)

Diadorim confirma ao amigo que o plano de Medeiro Vaz é, realmente, atravessar o temido deserto: ao que o bando de bravos faz seus preparativos para enfrentar a travessia.

Mais do que o desafio para todo o grupo de guerreiros, Riobaldo narra sua experiência pessoal nesta travessia. No início de sua descida aos infernos, as plantas vão escasseando, até acabarem completamente:

Acabava o grameal, naquelas paragens pardas. Aquilo, vindo aos poucos, dava um peso extrato, o mundo se envelhecendo, descampante. Acabou o sapé brabo do chão. A gente olhava para trás. Daí, o sol não deixava olhar rumo nenhum. Vi a luz, castigo.

(ROSA, 2001a, 63-64)

O fogo dos infernos, não só com sua luminosidade vermelho-alaranjada, mas também em forma de calor, oprime a todos, mas Riobaldo parece sentir mais do que os outros. “O sol vertia no chão, com sal, efaiscava. (...) Asexalatrava a distância, adiante, um amarelo vapor. E fogo começou a entrar, com o ar, nos pobres peitos da gente.” (ROSA, 2001a, 64)

No início da travessia do deserto, Riobaldo ouve, pela primeira vez, alguém dizer que Hermógenes é pactário. Já desconfiava disso, *sabia* mesmo, mas nunca ouvira outra pessoa dizê-lo. Aqui, ele susta a narrativa para descrever minuciosamente como deve ser feito um pacto, para que tenha validade. Pode-se considerar uma isomorfia entre a descida aos infernos e a descrição do pacto com o diabo: o assunto do pacto é suscitado pela paisagem infernal do Liso, cuja lembrança traz à tona, na narrativa de Riobaldo, a descrição do pacto em pormenores:

Ao que a pessoa vai, em meia-noite, a uma encruzilhada, e chama fortemente o Cujo – e espera. Se sendo, há-de que vem um pé-de-vento, sem razão, e arre se comparece uma porca com ninhada de pintos, se não for uma galinha puxando barrigada de leitões. Tudo errado, remedante, sem completação... (...) O crespo – a gente se retém – então dá um cheiro de breu queimado. E o dito – o Côxo – toma espécie, se forma! Carece de se conservar coragem. Se

assina o pacto. Se assina com sangue de pessoa. O pagar é a alma. Muito mais depois.

(ROSA, 2001a, 64)

No liso, tamanhas são a imensidão, a sensação de abandono e distância do mundo conhecido, que “um gavião-andorim: foi o fim de pássaro que a gente divulgou.” (ROSA, 2001a, 64) A partir desse ponto, a vida não mais passa: só vige a morte, na lagoa de areia em que eles mergulham, cada vez mais fundo. É a volta ao caos, ao amorfo, ao oceano primordial onde nada ainda é diferenciado, sendo que, nesse caso, o oceano é feito de areia, de calor, de sol. Riobaldo se perde em seu ser mais profundo, sente-se muito mal, não sabe nem que rumo está tomando. Roga a Deus que o livre desse tormento, não suportando mais o sofrimento. Alguns do bando morrem na tentativa de travessia do Liso, além da perda de alguns cavalos e burricos; resolvem dar meia-volta. Mas antes, muito antes da decisão de Medeiro Vaz e Diadorim, Riobaldo já estava entregue: desistira na alma, na mente, perdera a força de vontade, pensava desconjuntado. Tinha medo, muito medo.

Riobaldo emerge dessa prova iniciática derrotado: “o miôlo mal do sertão residia ali, era um sol em vazios” (ROSA, 2001a, 65), mas logo se depara com mais uma prova: com muita fome, acham um macaquinho, comem, e logo descobrem que era uma criança esquelética. Todos se sentem muito mal e Riobaldo fica doente. Logo que se restabelece, porém, percebe que nem tudo foi perdido nessa travessia: “Fui fogo, depois de ser cinza.” (ROSA, 2001a, 72) Como a fênix, que emerge das cinzas, o personagem percebe que passara por uma morte ritual, para depois dela emergir renovado, após um árduo aprendizado. E seu guia, mais uma vez, fora Diadorim: “depois eu soube – que, a idéia de se atravessar o Liso do Sussuarão, ele Diadorim era que a Medeiro Vaz tinha aconselhado.” (ROSA, 2001a, 70)

O personagem falha na travessia do Liso, mas o rito de iniciação não é de todo perdido. A catábata – a *descensus ad inferos* – é realizada, e o personagem consegue de lá emergir com vida, de certa forma transformado, mais ciente de seus limites, com uma compreensão maior de seus medos e de seu lado obscuro. Ele falha na medida em que não consegue atingir o mais alto nível de consciência possível, o nível xamânico, falha na tentativa de realizar a *unio mistica*, que é o contato direto com a divindade, ou, no caso, o diabo. Entretanto, apesar de falhar em tantos aspectos, emerge da experiência mais forte, após ter entrado em contato com dimensões de seu próprio ser que até então

lhes eram desconhecidas. Agora, portanto, está mais *determinado* a atingir seu objetivo último: derrotar Hermógenes, o agente do caos, e restaurar a ordem cósmica no sertão. A ira de Diadorim e seus destinos interligados tornam o assunto ainda mais urgente para Riobaldo: a vingança não pode esperar.

5. “Travessia, Deus no meio.”⁵

Riobaldo narra sua trajetória de vida, suas muitas travessias, a um interlocutor oculto, homem “assisado e instruído” (ROSA, 2001a, 26), que jamais se escuta, mas que concede toda a sua atenção ao narrador. Essa narrativa não é mero recontar linear de eventos em uma sequência lógica, mera relação de causalidade entre os fatos sucedidos: a narrativa dobra-se sobre si mesma, barrocamente indo e voltando, como um redemoinho, fazendo revoluções sobre si própria.

Parte importante dessa narrativa cíclica é a *interpretação* que o próprio narrador faz sobre a matéria narrada e sobre a própria ação de narrar: a meta-narrativa, que entremeia-se ao narrar de episódios e andanças dos personagens pelo sertão. À autocrítica do autor sobre seu próprio texto – no caso, Riobaldo é narrador/autor de sua narrativa –, expressa através do texto mesmo que está sendo interpretado dá-se o nome de *parábase*. Ela surge no drama cômico aristofânico, em que o coro dirige-se diretamente à plateia para emitir opiniões e interpretar a comédia que está sendo representada.

parábase (...) consiste no motejo que o coro dirige aos espectadores ou aos inimigos do dramaturgo. (...)

A parábase ocorre quando o coro momentaneamente se desliga do contexto das ações e, sozinho em cena, transmite ao público o apelo do dramaturgo. Disponível, na estrutura da comédia ática, para as múltiplas reflexões e polêmicas que são inseridas no próprio texto das peças, a parábase é o contraponto crítico das questões relativas à representação teatral. (...)

O interlúdio coral da parábase (...) veicula a metalinguagem crítica que o comediógrafo insere na trama das ações. (...) O contexto dramático da representação paulatina e progressiva das ações é suspenso pela interveniência da reflexão crítica. (...) Ao envolvimento emocional na experiência imediata das ações se contrapõe o distanciamento da consciência criticamente armada.

(SOUZA, 2006, 37-38)

⁵ ROSA, 2001a, 325.

A parábise riobaldiana tem um diferencial: há o distanciamento autocrítico entre narrador e personagem, mas a crítica está imbuída de alto teor emocional. A auto-interpretação assume aqui um *valor catártico*.

Riobaldo nos traz, além de vários momentos parabáticos ao longo da narrativa, um *interlúdio* colocado quase exatamente no centro do romance; trata-se de um momento reflexivo, composto por uma linguagem de alta carga poética, em que questiona seu próprio narrar e justifica-o, apresentando o sertão como universo e como manifestação divina, e ao mesmo tempo, colocando-o como personagem que sofre a ação alheia – “O sertão tem medo de tudo.” (ROSA, 2001a, 329). Este momento de reflexão, de parábise, divide a narrativa em dois, corta o fluxo da história para que haja um diálogo com o leitor, uma interação baseada em questionamentos colocados pelo autor para fazer com que o leitor reflita sobre a matéria narrada.

A narrativa articula-se em torno desse ponto central (ROSA, 2001a, 325-329), em que a parábise domina. Convém lembrar que o próprio romance inicia-se com a narrativa em tom parabático, para depois, tomar o fio condutor das ações. Porém, o narrar riobaldiano está em um estado de constante auto-interpretação: sua narrativa é meta-narrativa, sempre justificando o porquê do narrar, sempre pensando-o.

Surgem as grandes questões sobre a vida anterior do personagem-narrador, e, a partir daí, pode ele realizar a *catarse* desse passado, do qual se arrepende, através do ato de narrar. “Sei que tenho culpas em aberto. Mas quando foi que minha culpa começou? (...) lembrando minha vida para trás, eu gosto de todos, só curtindo desprezo e desgosto é por minha mesma antiga pessoa.” (ROSA, 2001a, 156) Ele narra para poder expurgar essa culpa, para realizar o *exorcismo* de seu passado e de todo o mal que julga haver feito. Riobaldo-narrador critica Riobaldo-personagem, quem ele foi em sua juventude: a narrativa assume o papel de *purificadora* do pactário que ele foi. Através do ato de narrar, ele se constrói enquanto *ser*, uno, total, e caminha rumo à redenção: é a *narrativa-travessia*.

As questões transcendentais sobre a interação dos contrários – a *coincidentia oppositorum* –, sobre a existência ou não do diabo, sobre a validade do pacto e sobre o viver como sendo *travessia*, são colocadas na mesa, enumeradas e poeticamente interpretadas pelo narrador, que, já em sua maturidade, dá mais uma volta no ciclo da vida, do tempo, revisitando mais uma vez os acontecimentos passados, trazendo-os de

volta para o presente, reatualizando-os: “mocidade é tarefa para mais tarde se desmentir.” (ROSA, 2001a, 39)

Continua sua travessia pelo passado, revivendo-o enquanto realiza a narrativa.

De cada vivimento que eu real tive, de alegria forte ou pesar, cada vez daquela hoje vejo que eu era como se fosse diferente pessoa. (...) Tem horas antigas que ficaram muito mais perto da gente do que outras, de recente data.

(ROSA, 2001a, 115)

Dessa forma, pode-se interpretar a narrativa rosiana do *Grande Sertão* como um grande rito de passagem para Riobaldo, para seu interlocutor e para o próprio leitor, pois reatualiza um passado mítico ao realizar mais uma volta no ciclo temporal da história. O ato de narrar permite que Riobaldo *reviva* o que passou, que ele retome o drama do mundo *ab initio*. (Cf. ELIADE, 2005, 135) Permite que Riobaldo atinja um nível de compreensão maior sobre seu passado, que ele compreenda melhor o porquê da vida. É uma narrativa ritual, pois o transforma; é mais um rito iniciático, que o leva cada vez mais próximo a um entendimento completo do cosmos que o cerca, e de seu papel nesse mundo manifesto como hierofania:

Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder.

(ROSA, 2001a, 116)

Em suas andanças pelo sertão, Riobaldo percebe que a natureza está plena de significados conflitantes: o bem e o mal estão em tudo, coexistem, estão misturados.

Eh, o senhor já viu, por ver, a feiúra de ódio franzido, carantonho, nas faces duma cobra cascavel? Observou o porco gordo, cada dia mais feliz bruto, capaz de, pudesse, roncar e engulir por sua suja comodidade o mundo todo? E gavião, cômvo, alguns, as feições deles já representam a precisão de talhar para adiante, rasgar e estraçalhar a bico, parece uma quicé muito afiada por

ruim desejo. Tudo. 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, 2001a, 27)

O bem e o mal estão presentes em todos os seres, manifestam-se em todas as esferas da natureza, tanto animal quanto vegetal e até mesmo mineral. Essas polaridades coexistem em equilíbrio no mundo pós-cosmogônico, pois são oriundas de uma unidade primordial na qual ainda eram indistintas e estavam despolarizadas, em equilíbrio estático perfeito. Quando ocorre a cosmogonia, a criação faz acontecer a manifestação de todas as potencialidades, e o que era antes amorfo e indistinto passa a ser diferenciado: surgem as oposições. Bem e mal, céu e terra, homem e mulher, vida e morte são pares complementares que refletem um antagonismo divino, cuja complementaridade é, ao mesmo tempo, oculta e exemplar para a conduta humana. Para compreender essa propriedade que permanece recôndita, os homens devem iniciar-se nos mistérios divinos, tomar sua parte no sagrado; só assim poderão ter vislumbres da totalidade cósmica e transcender as polaridades manifestas. Os opostos são, portanto transcendidos em uma *síntese* superior que os integra. “O pacto, no fundo, é um conduzir à harmonia dos contrários.” (CASTRO, 2007, 170) E aqueles que conseguem realizar a transcendência dão-se conta de que os opostos são, na verdade, interdependentes.

Os ritos de passagem que Riobaldo atravessa buscam essa transcendência dos opostos e é justamente neste momento central da narrativa que tudo é posto a nu e reinterpretado. O diabo *existe* e *não existe*, está *dentro* dos homens – de todos os homens –, é o mal manifesto. O narrador relata: “Ah, naqueles tempos eu não sabia, hoje é que sei: que, para a gente se transformar em ruim ou em valentão, ah basta se olhar um minutinho no espelho – caprichando de fazer cara de valentia; ou cara de ruindade!” (ROSA, 2001a, 62) O caos é “*o diabo na rua, no meio do redemunho*” (ROSA, 2001a, 27), e Riobaldo busca dar significado ao mundo, ordená-lo, negando sua existência: “*Que-Diga? Doideira. A fantasiação. E, o respeito de dar a ele assim esses nomes de rebuço, é que é mesmo um querer invocar que ele forme forma, com as*

presenças!” (ROSA, 2001a, 25) Mas a própria estrutura da fala do personagem é contraditória: ele nega afirmando, em uma linguagem barroca, plena de volteios e circunvoluções. Riobaldo compreende sem entender: “tivesse de haver mesmo o inferno, um inferno; precisava. E o demônio seria: o inteiro, o louco, o doido completo – assim irremediável.” (ROSA, 2001a, 251) Em outras palavras, o diabo é o que transcende os contrários.

O esforço de Riobaldo para negar o diabo é, de certa forma, minado por sua exaustiva menção a ele, como quando do inventário que faz de todos os nomes do demo, dito “o Tal”:

O Arrenegado, o Cão, o Cramulhão, o Indivíduo, o Galhardo, o Pé-de-Pato, o Sujo, o Homem, o Tisnado, o Côxo, o Temba, o Azarape, o Coisa-Ruim, o Mafarro, o Pé-Preto, o Canho, o Duba-Dubá, o Rapaz, o Tristonho, o Não-sei-que-diga, O-que-nunca-se-ri, o Sem-Gracejos...

(ROSA, 2001a, 55)

O mal pode ser percebido como uma inovação desastrosa da criação, mas, ao mesmo tempo, deve ser aceito como uma modalidade inevitável da vida e da existência humana. (Cf. ELIADE, 2005, 240) É isso que Riobaldo compreenderá ao longo de sua jornada, auxiliado por Diadorim, o iniciado por excelência, o andrógino, que em sua própria pessoa transcendeu os contrários. Compreenderá que somente após aceitar o mal que existe dentro de si mesmo poderá enfrentar Hermógenes; somente após a *unio mística* com a divindade infernal, depois de tornar-se igual ao inimigo e ter dele uma compreensão mais profunda, poderá derrotá-lo.

Defini o alvará do Hermógenes, referi minha má cedência. Mas minha padroeira é a Virgem, por orvalho. Minha vida teve meio-do-caminho? Os morcegos não escolheram de ser tão feios tão frios – bastou só que tivessem escolhido de esvoaçar na sombra da noite e chupar sangue. Deus nunca desmente. O diabo é sem parar.

(ROSA, 2001a, 325)

O homem pode, então, comparecer no bem, no mal ou na condição que suplanta o circuito ciclotímico entre os contrários: a terceira margem, a travessia iniciática, a

liminaridade. O sertão é o lugar dessa liminaridade e as veredas, os locais de passagem por excelência, os caminhos que levam o indivíduo à transcendência. A terceira margem que é o meio do rio, a travessia propriamente dita, que liga as duas margens: o simbolismo já presente no primeiro encontro com Diadorim ainda na infância, quando efetivamente atravessam o rio e, ao mesmo tempo, passam pelo rito iniciático. Diadorim, o iniciado, é duplo, é Deus e é o Diabo ao mesmo tempo. Por isso, é o mestre maior de Riobaldo: justamente porque o inicia nesse duplo caminho do bem e do mal.

Essa ligação com Diadorim tem um correlato objetivo nos rios do sertão: “O meu Urucúia vem, claro, entre escuros. Vem cair no São Francisco, rio capital. O São Francisco partiu minha vida em duas partes.” (ROSA, 2001a, 326) Riobaldo é aqui simbolizado pelas águas do Urucúia, o rio de sua terra natal, e se transforma em São Francisco após seu encontro iniciático com Diadorim, que já é iniciado, já está dissolvido nas águas primordiais do São Francisco, o lugar da liminaridade, onde os iniciados são um e o mesmo, desfeitos na unidade primordial.

A escolha entre o bem e o mal é do indivíduo, e só a ele pertence: o livre arbítrio permite a eleição entre as polaridades, pois ambos fazem parte do ser humano. Essa dualidade, essa coexistência de opostos, que são interdependentes, está no cerne da natureza humana: basta escolher. O pacto será, pois, uma *escolha* de Riobaldo, da mesma forma que fora uma eleição de Hermógenes. Como os morcegos na citação mais acima, que “não escolheram de ser tão feios tão frios – bastou só que tivessem escolhido de esvoaçar na sombra da noite e chupar sangue.” (op. cit.)

Deus e o diabo, no sertão, existem, então, pelas ações das pessoas boas e más:

E nisto, que conto ao senhor, se vê o sertão do mundo. Que Deus existe, sim, devagarinho, depressa. Ele existe – mas quase só por intermédio da ação das pessoas: de bons e maus. Coisas imensas no mundo. O grande-sertão é a forte arma. Deus é um gatilho?

(ROSA, 2001a, 359)

O pacto, então é uma escolha. Portanto, tudo é pacto, e o remorso que Riobaldo sente é do mal que ele *sabe* existir dentro dele mesmo. Sempre o ser humano tem o poder de escolher entre o bem e o mal; a chance de fazer o mal está sempre pairando: nada é garantia de que o bem será feito. Tudo é “resvaloso”:

É preciso de Deus existir a gente, mais; e do diabo divertir a gente com a sua dele nenhuma existência. (...) Neste mundo tem maus e bons – todo grau de pessoa. Mas, então, todos são maus. Mas, mais então, todos não serão bons? (...) Digo ao senhor: tudo é pacto. Todo caminho da gente é resvaloso.

(ROSA, 2001a, 328)

Nesta parábase central do romance, Riobaldo remexe em seu passado, cavando fundo e desenterrando seu arrependimento. O passado retorna e o tempo dá voltas: “Tudo o que já foi é o começo do que vai vir” (ROSA, 2001a, 328). Logo rememora tudo o que aprendeu e seus muitos mestres: “Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende.” (ROSA, 2001a, 326), incluído aí o diabo: isso o leva a questionar a validade do pacto. “Ah, pacto não houve. Pacto? (...) E se eu quiser fazer outro pacto, com Deus mesmo – posso? – então não desmancha na rás tudo o que em antes se passou?” (ROSA, 2001a, 328) O remorso do personagem é, na verdade, remorso pelo mal que ele *sabe* que existe dentro dele. Pode-se afirmar, portanto, que o pacto é uma escolha do homem; aliás, tudo na vida são escolhas: sempre há a possibilidade do bem e do mal, pois ambos fazem parte da natureza humana.

O distanciamento que a narrativa permite faz com que ele chegue à compreensão, que ele sabe ser produto de um longo aprendizado:

Agora, que mais idoso me vejo, e quanto mais remoto aquilo reside, a lembrança demuda de valor – se transforma, se compõe, em uma espécie de decorrido formoso. Consegui o pensar direito: penso como um rio tanto anda: que as árvores das beiradas mal nem vejo... (...) Os fatos passados obedecem à gente; os em vir, também. Só o poder do presente é que é furiável? Não. Esse obedece igual – e é o que é. Isto, já aprendi. (...) Então, onde é que está a verdadeira lâmpada de Deus, a lisa e real verdade?

(ROSA, 2001a, 359)

Agora, já na velhice, Riobaldo consegue compreender – “o pensar direito” (op. cit.) – entender que as escolhas foram suas, e não impostas de fora para dentro. Ele é o único responsável por seu caminho. Mesmo com a atuação do destino, as escolhas que ele fez foram pensadas, ponderadas e feitas *por ele*.

Riobaldo conclui a parábase central da narrativa com a afirmação de que Deus está na Natureza, ou seja, o sagrado está manifesto na totalidade do mundo: “hoje em dia acho que Deus é alegria e coragem – que Ele é bondade adiante, quero dizer. O senhor escute o buritizal.” (ROSA, 2001a, 329) Foi isso que ele aprendeu e constantemente aprende em suas travessias. Trata-se de um conselho para seu interlocutor e para todos nós, leitores: se abirmos bem os ouvidos para escutar a Natureza, como o fazem os iniciados, descobriremos que Deus é alegria e coragem.

6. As Veredas-Mortas: o pacto

Após a tentativa frustrada de travessia do Liso do Sussuarão, Medeiro Vaz encontra sua morte. O grupo revê Zé Bebelo, agora acompanhado de cinco capangas. Logo, ele se tornará o chefe do bando de justiceiros, comandando-os rumo à vingança contra os *judas*: “Vim cobrar pela vida de meu amigo Joca Ramiro, que a vida em outro tempo me salvou de morte... E liquidar com esses dois bandidos, que desonram o nome da Pátria e este sertão nacional! Filhos da égua...” (ROSA, 2001a, 105), Zé Bebelo afirma, de forma heroica.

Assim que partem rumo à vingança, deparam-se com os inimigos, em um enfrentamento curto, no Ribeirão-do-Galho-da-Vida, durante o qual Riobaldo se fere: leva uma bala de raspão no braço. Mais uma provação para o personagem, que sofre com a inflamação do ferimento durante algum tempo (Cf. ROSA, 2001a, 337). Pouco depois, chegam à Fazenda dos Tucanos, que será palco de uma das maiores batalhas descritas no romance, mais uma descida ao inferno⁶, da qual eles escapam graças a um artil tecida pela astúcia de Zé Bebelo que, em um rompante épico, digno de Odisseu, vence pela sagacidade, e não pela força física.

Em mais um paralelo com a Odisseia, tem início um longo e árduo caminho rumo ao desconhecido, um vagar pelo sertão. Perdidos, sem rumo, entram em contato com seres sub-humanos, embrenhando-se cada vez mais pelos caminhos do mundo inferior, até que chegam ao inferno propriamente dito.

A jornada que os justiceiros enfrentarão é épica, assim como a viagem de Odisseu, perdido no caminho de volta para Ítaca. Riobaldo relata que “tarde se soube – quem que guiava tinha enredado nomes: em vez da Virgem-Mãe, creu de se levar tudo para a Virgem-da-Laje, logo lugar outro, vereda muito longe para o sul, no sítio que tem engenho-de-pilões. Mas já era tarde.” (ROSA, 2001a, 397) É como se a mão do destino os desviasse, levando Riobaldo cada vez mais para perto do diabo. A estação das chuvas chega, seguida por um grande calor, e as doenças se propagam: vários dentre eles adoecem.

Lançam-se cada vez mais para o interior do sertão, por caminhos desconhecidos; encontrar com “um vivente é que era mesmo grande raridade (...) e o gado mesmo vasqueava (...) faltava rastro de fala humana.” (ROSA, 2001a, 398) Após três dias de

⁶ “Adjaz que me aconformar com aquilo eu não queria, descido na inferneira.” (ROSA, 2001a, 370)

cavalgada, já não se avistava mais nenhuma pessoa. E, nesse mundo estranho, despovoado de criaturas humanas, repentinamente deparam-se com um cenário assustador: ao subir uma ladeira, situada no meio desta ausência total de tudo o que é humano, ouvem o latir de cachorros. A cena é digna de mitos descritivos de jornadas ao Centro do Mundo:

A ascensão de uma montanha significa sempre uma viagem ao “Centro do Mundo”. (...) esse centro se faz presente de várias formas (...) mas são apenas os xamãs e heróis que *escalam efetivamente* a Montanha Cósmica, da mesma forma que é o xamã que, ao escalar sua árvore ritual, escala, em realidade, a Árvore do Mundo e, desta forma, chega ao cume do universo, ao Céu Supremo.

(ELIADE, 1998, 218)

Como os guardiães das portas do submundo, surgem homens maltrapilhos, que falam com falas distintas, antigas, vestem-se com trapos e farrapos e empunham armas de outras, priscas eras. Estes são oriundos do povoado do Pubo e avisam aos guerreiros que não podem passar: para lá adiante fica o povoado do Sucruíú, onde há uma doença, uma peste de bexiga preta que mata, e já dizimara a maior parte da população de lá. Não poderiam passar, pois lá ficava o inferno. Zé Bebelo não lhes dá atenção, e o bando segue em direção ao *mundo inferior*. Riobaldo vê no encontro com os catrumanos, seres quase sub-humanos, meramente sobreviventes, e não realmente vivos, um mau presságio. O encontro não era auspicioso, parecia-lhe.

a gente ter encontrado aqueles catrumanos, e conversado com eles, desobedecido a eles – isso podia não dar sorte. A hora tinha de ser o começo de muita aflição, eu pressentia. (...) Aqueles homens (...) para obra e malefícios tinham muito governo. Aprendi dos antigos. (...) De homem que não possui nenhum poder nenhum, dinheiro nenhum, o senhor tenha todo o medo! (...) Aqueles catrumanos pedindo por maldição, como era que eu podia deixar de pensar neles?

(ROSA, 2001a, 404-405)

Riobaldo passa a jornada toda rumo ao Sucruiú com a ideia fixa nos catrumanos, e no que poderia suceder se eles tomassem conta do mundo que ele conhecia e no qual até agora vivera. Destruição. E o humor do personagem fica cada vez pior, o que é espelhado pela linguagem que o autor utiliza:

E foi por durante quase uma hora, montado no meu cavalo ruim chamado Padrim-Selorico, a passo por aqueles ruins campos, até se chegar perto do povoado do Sucruiú, onde que estava arranchada a horrorosa doença, por cima da pior miséria. Bobéia minha? Porque os companheiros, indo cuidando de seu ramerrão comum, nenhum não punha tento em essas idéias. Então era só eu? Era. Eu, que estava mal-invocado por aqueles catrumanos do sertão. Do fundo do sertão.

(ROSA, 2001a, 406)

A escalada da montanha só é completada de forma total por Riobaldo. Ele é o único que se vê tomado por pensamentos infernais, é o único que tem a capacidade de enxergar além, pois já é um iniciado em alguns dos mistérios sagrados da vida, e se vê cada vez mais perto de realizar uma iniciação de nível xamânico, justamente aquela que ele mais teme: o pacto, a *unio mística* com a divindade dos infernos, que é o único meio de derrotar os *judas*.

Mas seu mau pressentimento se dissipa ao ver Zé Bebelo, o astuto, a seu lado: “Para mim, ele estava sendo feito o canoeiro mestre, com o remo na mão, no atravessar o rebelo dum rio cheio.” (ROSA, 2001a, 407) O mestre estava lá, a guiá-lo por essa travessia rumo ao inferno. Não havia o que temer, pois estava “Com Zé Bebelo da minha mão direita e Diadorim da minha banda esquerda: mas, eu, o que é que eu era? *Eu ainda não era ainda.*” (ROSA, 2001a, 407, grifo meu) Ele já está no limiar, já está fora de seu mundo confortável e conhecido, já iniciou sua catábase, seu rito iniciático. Mas *sabe* que ainda não venceu todas as etapas: ele ainda não *é*, ainda não subiu para um plano ontológico mais alto, apesar de achar conforto no fato de estar junto com dois de seus mestres.

Neste momento de sua travessia, mesmo após a iniciação de puberdade e a iniciação guerreira, falta a Riobaldo a mais importante iniciação de todas: a *iniciação xamânica*, que o tornará *um* com os seres sobre-humanos, que o transformará em

alguém que pode existir concomitantemente no plano terreno e no plano celeste, bem como no plano inferior.

Chegam logo ao Sucruiú, que é descrito como um lugar infernal, onde a peste está solta, com montes de estrume de vaca sendo queimados, lugar enfumaçado, como se queimassem os fogos dos infernos. A trama imagética dessa *descensus ad inferos*, dessa catábase, tem grande impacto estético para o leitor, numa isomorfia perfeita entre o mundo interno de Riobaldo, que se prepara para fazer o pacto com o diabo, e o mundo externo obscuro, misterioso, terrível e assustador. O personagem divisa casas e “coisas humanas” (ROSA, 2001a, 408) por entre a fumaça, criaturas tão desoladas que nem mesmo tomam conhecimento daquela grande tropa de cavaleiros que passa: são como mortos, parecem que já estão além da vida, presos em uma espécie de limbo, alheios à existência. “Aquela travessia durou só um instantezinho enorme.” (ROSA, 2001a, 409)

Logo após o Sucruiú, avistam um sítio, e de lá saem alguns homens que roubavam poucos e pobres pertences da casa, que estava abandonada. Fugiram, mas um menino ficou para trás: Guirigó, que, muito pobre, roubava uma escumadeira e poucos outros objetos sem valor. O sítio se chamava Valado e pertencia a um homem chamado Habão. Riobaldo sente que seu destino é permanecer ali por uns dias, mas Zé Bebelo não quer fazer pouso lá, por medo da doença e do risco de morte. Seguem mais para adiante, para um lugar chamado a Coruja.

Lá chegando, Riobaldo, já em meio à sua descida aos infernos desde a fuga da batalha dos Tucanos, sente que é chegada a hora de terminar, sozinho, sua *descensus ad inferos*.

E ali, redizendo o que foi meu primeiro pressentimento, eu ponho: que era por minha sina o lugar demarcado, começo de um grande penar em grandes pecados terríveis. Ali eu não devia nunca de me ter vindo; lá eu não devia de ter ficado. (...) E aquele situado lugar não desmentia nenhuma tristeza. A vereda dele demorava uma agüinha chorada, demais. Até os buritis, mesmo, estavam presos.

(ROSA, 2001a, 417)

A própria descrição do lugar, lúgubre e triste, e a terminologia utilizada por Riobaldo denotam um lugar infernal. Até a água é chorada, tristonha, e os buritis, que

simbolizam normalmente a ascensão celeste, a *Árvore da Vida*, aqui denotam a falta de liberdade, a inércia.

Bem perto dali, situavam-se as *Veredas Mortas*, lugar de encontro de caminhos, de veredas que se cruzam – entrecruzam. Normalmente, a imagem mítica da encruzilhada é a do lugar que serve de encontro entre os planos de existência, principalmente de encontro da terra com o inferno. É lá que o homem consegue encontrar-se com o diabo, tratar com ele.

Só esta coisa o senhor guarde: meia-légua dali, um outro córgo-vereda, parado, sua água sem-cor por sobre de barro preto. Essas veredas eram duas, uma perto da outra; e logo depois, alargadas, formavam um tristonho brejão, tão fechado de môtas de plantas, tão apodrecido que em escuro: marimbás que não davam salvação. Elas tinham um nome conjunto – que eram as *Veredas-Mortas*. O senhor guarde bem. No meio do cerrado, ah, no meio do cerrado, para a gente dividir de lá ir, por uma ou por outra, se via uma encruzilhada. Agouro? Eu creio no temor de certos pontos (...) Aí mire e veja: as *Veredas Mortas*... Ali, eu tive limite certo.

(ROSA, 2001a, 417-418)

As *Veredas-Mortas* são o Centro do Mundo, dividem o sertão ao meio. Localizam-se no meio do cerrado, no meio de tudo o que é desconhecido e conhecido. Dividem também os planos existenciais, representam os limites do inferno: são as portas de acesso ao cerne do submundo, onde apenas os mais corajosos podem penetrar: os iniciados, os futuros xamãs, aqueles que já receberam em seu corpo a *doença iniciática*, a necessidade de conhecer o que está além, o que poucos conhecerão, pelo menos, antes da morte. A proximidade do objetivo final torna o neófito cada vez mais inquieto, mais afetado pelo *pathos* xamânico que domina seu ser.

A permanência do bando na Coruja equivale à estadia no inferno. Pode-se dizer que todos descem ao inferno, mas somente Riobaldo *finaliza* essa descida – da mesma forma que algum tempo antes, no Liso do Sussuarão. A experiência de todos é ruim: muitos deles adoecem, não da peste que dizimara a população do Sucruiú, mas de outras febres. O frio chega e torna sua estadia ainda mais desesperadora. É quando os companheiros começam a perceber *mudanças* em Riobaldo: é a manifestação de sua *doença iniciática*.

Todos, de em antes, me davam por normal, conforme eu era, e agora, instantemente, de dia em dia eu ia ficando demudado. Com uma raiva, espalhada em tudo, frouxa nervosia. (...) Dormia pouco, com esforços. Nessas horas da noite, em que eu restava acordado, minha cabeça estava cheia de idéias. (...) Tudo o que me vinha era só entreter um planejado. (...) eu preparava os distritos daquilo, que, no começo achei que era fantasia; mas que, com o seguido dos dias, se encorpava, e ia tomando conta do meu juízo: aquele projeto queria ser e ação! E, o que era, eu ainda não digo, mais retardado de relatar. Coisa cravada.

(ROSA, 2001a, 418)

A decisão de realizar o pacto firma-se na ideia do personagem: completaria sua descida ao inferno, onde morreria ritualmente e renasceria transformado. Nessa fase preliminar de seu rito de passagem, uma inquietude toma conta de Riobaldo, na antecipação da grande transformação que está prestes a realizar. A raiva, a “nervosia”, as mudanças comportamentais são indícios das doenças iniciáticas típicas da vocação xamânica presente nas sociedades tradicionais. Ademais, ele sabe o que fazer, foi aprendendo aos poucos, ouvindo estórias por onde passou, de como se realiza uma empreitada dessas: “Só o que demandava era uma fúria de quente frieza, dura nos dentes, um rompante de grande coragem (...) ato que só raro mas raro um homem acha o querer para executar, nesses sertões todos.” (ROSA, 2001a, 419) A “quente frieza” necessária para fazer o pacto denota que o neófito deve adotar um estado de equilíbrio entre as polaridades. Ele deve abolir os contrários para poder realizar a *unio mística* com o ser sobrenatural. Só então atingirá a compreensão total da existência sagrada como um todo, verá a hierofania desvelada em todos os seus graus e estágios de manifestação.

E tudo isso ocorre porque o pacto é necessário para que Riobaldo possa derrotar Hermógenes, para conseguir obter poderes sobre-humanos, e, só assim, derrotá-lo em batalha. Somente um pactário pode derrotar outro pactário. Apenas alguém com a compreensão da natureza do inimigo pode vir a vencê-lo. Mas o pacto não é algo de fácil realização; são necessárias algumas tentativas para que chegue ao nível de coragem necessário para realizá-lo.

Na primeira tentativa de realizar o pacto, Diadorim aparece e Riobaldo desiste. Mas ele continua mudado, disposto a ir adiante com a empreitada. Sua desistência, todavia, faz com que o personagem tenha vergonha de si mesmo, deixando-o de mau humor, fazendo com que nutra antipatia por todos. Assim, percebe que Zé Bebelo deixa de ser para ele fonte de admiração, pois o narrador já se encontra acima dele em seu nível iniciático atual.

Zé Bebelo para mim, tinha gastado as vantagens. Zé Bebelo murchava muda na cor, não existia mais em viço para desatinos, nada que falava era mais de se reproduzir, aqueles exageros bonitos e tamanhos rasgos. Só dizendo que tínhamos de esperar mesmo ali, até que os adoecidos sarassem. Assim em impossibilidades.

(ROSA, 2001a, 420)

Ali, naquele lugar afastado de tudo, Riobaldo dá-se conta de que a natureza de seus amigos mesmo é dupla: o bem e o mal também coexistem neles. Por falta do que fazer, um deles diz que seria bom poder atacar algum vilarejo próximo, para não perder o costume, e também por diversão. Mas, o narrador cogita, e se ele próprio fosse morador de arraial, se não fosse guerreiro, estes que eram tão seus amigos, atacariam e roubariam, cometendo ruindades. O mundo à revelia. “Eu tinha medo de homem humano.” (ROSA, 2001a, 422) Novas percepções vão tomando conta de sua mente e o pacto começa a obcecá-lo. É a proximidade do diabo, rondando. Só fala em Hermógenes e seu estatuto de pactário.

o Hermógenes era positivo pactário. (...) E, veja, por que sinais se conhecia em favor dele a arte do Coisa-Má, com tamanha proteção? Ah, pois porque ele não sofria nem se cansava, nunca perdia nem adoecia; e, o que queria, arrumava, tudo; sendo que, no fim de qualquer aperto, sempre sobrevinha para corrigimento alguma revirada, no instinto derradeiro.

(ROSA, 2001a, 424)

Nesse momento crucial, na margem da travessia de mais este desafio, à beira do abismo mais profundo ao qual jamais se lançou, Riobaldo lembra-se de seu amigo Diadorim, seu mestre, ainda menino, no dia em que o conheceu, e da travessia do Rio

do Chico, na canoa afundadeira. “Esse menino, e eu, é que éramos destinados para dar cabo do Filho do Demo, do Pactário!” (ROSA, 2001a, 425)

O destino, mais uma vez, empurra Riobaldo em direção às Veredas-Mortas, apesar de ele lutar contra isso. Não crê no diabo, ou melhor, não *quer* acreditar nele, pois o teme. Em verdade, teme o diabo que reside *dentro de si*, o mal que descobrirá ser capaz de realizar. Vive agora na vingança, busca o cheiro de sangue, já pressente o animal carnívoro que se tornará – que já é, só ainda não o sabe. O destino que o liga a Diadorim, a *μοῖρα*, que nem os deuses podem desafiar, já lhe aponta o caminho. Mas ele não sabe o que virá depois, nem quais consequências isso terá em sua vida futura: ele teme que algo trágico lhe aconteça – a ele e a Diadorim.

Riobaldo vai ficando cada vez mais taciturno, remoendo em sua mente aquilo que ele *não quer* mas *quer* fazer : o pacto.

Do Tristonho vir negociar nas trevas de encruzilhadas, na morte das horas, soforma dalgum bicho de pêlo escuro, por entre chorinhos e estados austeros, e daí erguido sujeito diante de homem, e se representando, canhim, beçudo, manquinho, por cima dos pés de bode, balançando chapéu vermelho emplumado, medonho como exigia documento com sangue vivo assinado, e como se despedia, depois, no estrondo e forte enxofre. Eu não acreditava, mesmo quando estremecia. T’arreneguei!

(ROSA, 2001a, 427)

Em meio a esse cenário de tristeza e doença, chega à Coruja o dono das terras seô Habão, com um vaqueiro, que dá notícias de ter por ali avistado alguns guerreiros: era João Goanhá, com uns companheiros. Diante da soberba do fazendeiro seô Habão, Riobaldo fala, pela primeira vez, com orgulho, que é filho de Selorico Mendes. Esse encontro o empurra em direção do diabo, ele já está decidido: realizará o pacto, de uma vez por todas, após duas tentativas frustradas.

A resolução final, que tomei em consciência. O aquilo. Ah, que – agora eu ia! Um tinha de estar por mim: o Pai do Mal, o Tendeiro, o Manfarro. Quem que não existe, o Solto-Eu, o Ele... Agora, por que? Tem alguma ocasião diversa das outras? Declaro ao senhor: hora chegada. Eu ia. Porque eu

estava sabendo – se não é que fosse naquela noite, nunca mais eu ia receber coragem de decisão.

(ROSA, 2001a, 434)

Ainda nesse momento da narrativa, a parábase quase constante na obra comparece mais uma vez: Deus deixou que ele se tornasse pactário, demonstrando o conflito interno incessante que vive Riobaldo. “Deus é muito contrariado. Deus deixou que eu fosse, em pé, por meu querer, como fui.” (ROSA, 2001a, 434)

Ele caminha para as Veredas-Mortas e se dirige à encruzilhada, que é, segundo Arnold van Gennep, a “zona neutra” entre dois mundos; ali, espera a chegada do diabo.

Cheguei lá, a escuridão deu. Talentos de lua escondida. Medo? Bananeira treme de todo lado. Mas eu tirei de dentro de meu tremor as espantadas palavras. Eu fosse um homem novo em folha. Eu não queria escutar meus dentes. Desengasguei outras perguntas. (...) O que eu estava tendo era o medo que ele estava tendo de mim! Quem é que era o Demo, o Sempre-Sério, o Pai da Mentira? Ele não tinha carnes de comida da terra, não possuía sangue derramável. Viesse, viesse, vinha para me obedecer. Trato? Mas trato de iguais com iguais. Primeiro, eu era que dava a ordem. (...) Esperar era poder meu. (...) E não conheci arriação, nem cansaço.

(ROSA, 2001a, 435-436)

Riobaldo teme esse encontro com o diabo, mas, ao mesmo tempo, é ele quem o procura, quem o chama e o conclama a vir fazer o pacto. O medo é do que ele já tem em si e que ainda lhe é desconhecido em sua totalidade: esse chamado e esse medo já são o princípio da *compreensão* de onde ele reside: o mal, o demo, o Sem-Nome. Ele não tem “sangue derramável” porque não existe efetivamente, como ente vivente. Vive, sim, no mais recôndito da alma dos homens, e é com essa parte de si que Riobaldo começa a entrar em contato. O diabo “vinha para me obedecer” (op. cit.), pois o mal faz parte do ser humano e obedece ao próprio homem: depende da vontade humana para acontecer. O cansaço, então, desaparece: já principia a mutação ontológica de Riobaldo, que reflete fisicamente em seu corpo.

“E de um lugar – tão longe e perto de mim, das reformas do Inferno – ele já devia de estar vigiando, o cão que me fareja.” (ROSA, 2001a, 436) Esse lugar é dentro

do próprio Riobaldo: tão longe, porque ainda desconhecido, e ao mesmo tempo tão perto, porque é parte dele. O mal está nele próprio: a *descensus ad inferos* constitui, na verdade, uma descida ao mais profundo do âmago do iniciado. Ele encontra com o diabo que é, na verdade, uma parte de si mesmo, até então desconhecida; entra em contato com esse cerne desconhecido de si mesmo, e chega a um estado de *plenitude*, de *unio mística*, em que os contrários finalmente se complementam dentro dele e a dualidade se torna una. Chega ao limiar, onde tudo coexiste, chega à *terceira margem*. Esse contato com o diabo e a percepção de que ele já estava lá, era uma parte de si, gera uma grande transformação em Riobaldo.

Essa mutação só é possível porque, durante o pacto, durante o rito de iniciação xamânica, o personagem entra em um estado de consciência alterada, um estado meditativo, extático, de profunda concentração, livre de preocupações prosaicas:

A minha idéia não fraquejasse. Nem eu pensava em outras noções. Nem eu queria me lembrar de pertencências, e mesmo, de quase tudo quanto fosse diverso, eu já estava perdido provisório de lembrança. (...) E o que era que eu queria? Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto que eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria era – ficar sendo!

(ROSA, 2001a, 436)

O desejo de Riobaldo, sua única vontade no momento do pacto é *ficar sendo*, ou seja, ele vive em si a plenitude da unicidade primordial, resolvida em um equilíbrio das polaridades opostas que normalmente se manifestam *em separado* no ser humano. Essa é a verdadeira iniciação.

E o diabo não aparecia, em carne e osso, como Riobaldo antes esperava, mas ele *sabe* o porquê: “O que eu agora queria! Ah, *acho que o que era meu, mas que o desconhecido era*, duvidável.” (ROSA, 2001a, 437, grifo meu) O diabo é a parte desconhecida dele próprio, com a qual entrará em contato através desse rito de passagem. A travessia, neste caso, é uma *travessia interior*, do xamã que busca a transcendência. A viagem é para dentro. “*Eu queria ser mais do que eu*. Ah, eu queria, eu podia. Carecia. ‘Deus ou o demo?!’ – sofri um velho pensar.” (ROSA, 2001a, 437, grifo meu) Riobaldo quer outrar-se, deseja, necessita transformar-se, chegar a outro nível de existência, que ele já sabe que está lá, já pode entrever, mas sem ainda tê-lo

alcançado. “Deus ou o demo” (op. cit.), se pergunta, pois ambos são o mesmo: coexistem, completam-se, pois são dois lados da mesma moeda.

O narrador prossegue seu relato com a descrição precisa do rito pelo qual passa, pois é a *memória* da experiência extática que diferencia o xamã dos outros homens.

Cabe aqui uma observação: Riobaldo não se torna um xamã no sentido tradicional do termo – que significa curandeiro, *medicine-man* – mas passa por uma experiência extática de caráter xamânico, ou seja, sua alma, seu espírito, deixa seu corpo e empreende uma viagem extática, uma jornada xamânica. O nível ontológico ao qual chega é o mais alto, o mais próximo da divindade e dos seres sobrenaturais, míticos. Do ponto de vista morfológico, esta é uma iniciação do mesmo tipo que as iniciações xamânicas presentes nas sociedades tradicionais. Porém, seus conteúdos específicos não são idênticos, pois seus objetivos diferem muito: enquanto o xamã inicia-se para tornar-se curandeiro, Riobaldo inicia-se para derrotar o pactário, para combater o mal. Mas, em ambos os casos, trata-se de iniciações altamente especializadas, às quais se submetem um número restrito de indivíduos, os quais esperam transmutar seu *modo de ser*. O xamã é aquele que detém a chave do conhecimento dos caminhos do submundo, e a *memória* de suas viagens extáticas o torna especial em relação aos demais. Ele passa de um plano existencial a outro, faz a ponte entre o *aqui* e o *lá*, o *além*, é o homem que participa do incognoscível: modelo exemplar para todos que o cercam. É nesse nível ontológico, aliás, que Diadorim vive, desde muito cedo.

“Deus ou o Demo – para o jagunço Riobaldo!” (ROSA, 2001a, 437) Ele grita na encruzilhada, ao pensar em seu medo do demo, ou no medo que o demo tem de si, pensa também em Hermógenes como uma formiguinha, fácil de ser esmagada. Prefere morrer a não conseguir fazer o pacto. Surge, então, uma coragem descomunal, como jamais havia tido na vida. Já é a transformação que se opera: o velho Riobaldo Tatarana está morrendo, adentrando as entranhas do monstro primordial, chegando ao estado latente onde todos os contrários são abolidos, para, depois, ser regurgitado e renascer, renovado. Entra cada vez mais fundo em seu interior: “O senhor sabe o que o silêncio é? É a gente mesmo, demais.” (ROSA, 2001a, 438) Decide, então, chamar o diabo pelo nome, aos gritos. “Ei, Lúcifer! Satanaz *dos meus Infernos!*” (ROSA, 2001a, 438, grifo meu)

Mesmo o demo não aparecendo, ele pensa que o Tal tinha lhe ouvido. Sente “um adêjo, um gozo de agarro, daí umas tranquilidades – de pancada.” (ROSA, 2001a, 438)

A mutação acontece, o outrar-se. Perde a noção do tempo: “ainda tardei, esbarrado lá, no burro do lugar. (...) Despresenciei. Aquilo foi um buracão de tempo.” (ROSA, 2001a, 439) e logo principia a sentir muito frio, e uma sede tremenda. As mudanças não são apenas psicológicas, também são físicas e muito intensas. “Meu corpo era que sentia um frio, de si, friôr de dentro e de fora, no me rigir. Nunca em minha vida eu não tinha sentido a solidão duma friagem assim.” (ROSA, 2001a, 439) Segue-se um grande cansaço, uma exaustão que o deixa prostrado. “Eu encostei a boca no chão, tinha derreado as forças comuns de meu corpo.” (ROSA, 2001a, 439) Após o cansaço, a fome: ““Posso me esconder de mim?”... Soporado, fiquei permanecendo. O não sei quanto tempo foi que estive. (...) Só levantei de lá foi com fome.” (ROSA, 2001a, 439-440)

Assim que volta ao acampamento, Riobaldo nega que tenha acontecido alguma coisa – não houve pacto algum, não quer admitir. Entretanto, começa a perceber em si grandes mudanças:

Sabendo que, de lá em diante, jamais nunca eu não sonhei mais, nem pudesse; (...) E, o que eu fazia, era que eu pensava sem querer, o pensar de novidades. Tudo agora reluzia com clareza, ocupando minhas idéias, e de tantas coisas passadas diversas eu inventava lembrança, de fatos esquecidos em muito remoto, neles eu topava outra razão. Sem nem que fosse por minha própria vontade. Até eu não puxava por isso, e pensava o qual, assim mesmo, quase sem esbarrar, o todo tempo.

(ROSA, 2001a, 440-441)

Além das mudanças físicas, o personagem apresenta várias mudanças de comportamento, de atitude. Sente uma alegria sem causa e passa a ter mais iniciativa, a agir com autoridade de chefia. Mesmo Zé Bebelo, por quem sempre tinha tido muita admiração, parece inferior a ele. Deixa até de sentir vergonha do amor que sente por Diadorim. Sua reação aos problemas muda: não vê mais problemas, apenas soluções. Quando Zé Bebelo lhe diz que estavam bem mais longe de seu caminho do que na verdade haviam pensado, Riobaldo fica pasmo com a própria reação: “Em outras ocasiões, uma notícia dessas era capaz de me perturbar. Mas, dessa viagem, eu achava até divertido. (...) tudo o que vinha a suceder era engraçado e novo.” (ROSA, 2001a,

445) Como uma criança, o renascido Riobaldo vê novidade em tudo, vê tudo o que o rodeia com frescor.

Até mesmo os animais percebem a mudança em Riobaldo: o domínio que o novo xamã tem da Natureza, o conhecimento do sagrado, a sabedoria de quem penetrara nos mistérios do universo. Os cavalos se ouriçam com sua presença:

era de mim que eles estavam espantados. Aí porque a cavalaria me viu chegar, e se estrepoliu. O que é que cavalo sabe? Uns deles rinchavam de medo; (...) com uma raiva tão repentina, eu pulei para o meio deles: – “Barzabú! Aquieta, cambada!” – que eu gritei. Me avaliaram. Mesmo pus a mão no lombo dum, que emagreceu à vista, encurtando e baixando a cabeça.

(ROSA, 2001a, 445)

Assim que os cavalos se amansam, seô Habão, dono das terras, retorna. O belo cavalo do fazendeiro se descontrola, e Riobaldo, só com uma palavra, amansa o animal. Reconhecendo tratar-se de um homem diferente dos outros, de um iniciado, seô Habão lhe presenteia com o animal, que ganha o nome de *o cavalo Siruiz*. A impressão que o velho guerreiro e sua cantiga tinham causado em Riobaldo era enorme. Mal tinha conhecido Siruiz, que morrera, em batalha, pouco tempo depois, mas os versos daquela cantiga, entoada pelo caminho, viraram um mantra para o narrador, que, até em sua velhice, mesmo não se lembrando muito bem das palavras, ainda a repetia.

O pensamento de que receber tal presente seria algo para o chefe vem à mente de Riobaldo: Zé Bebelo podia se ofender, poderia querer vingança. Mas mesmo essa possibilidade não vira uma preocupação. Com sua transformação, quem “ia conseguir audácias” (ROSA, 2001a, 448) para atirar nele?

Ainda na Coruja, quando estão quase todos curados de suas doenças, chega João Goanhá, com alguns homens. Riobaldo levanta a dúvida: e agora, quem seria o chefe? Após sua iniciação nas Veredas-Mortas, depois de tantas mudanças em seu âmago, ele sabia que o chefe já era ele mesmo. Riobaldo, o renascido.

Me olharam. Saber, não soubessem, não podiam como responder: porque nenhum deles não era. Zé Bebelo ainda fosse? Esse pardejou. E, o João Goanhá, eu vi aquele mestre quieto se mexer, em quente e frio, diante das minhas vistas – nem não tinha ossos: tudo nele foi encurtando medida –

gesto, fala, olhar e estar. E eu – ah – eu era quem menos sabia – porque o Chefe já era eu. O Chefe era eu mesmo!

(ROSA, 2001a, 452)

O homem modificado que Riobaldo se torna pode ser percebido por todos. Eles sabem que ele agora é um *mestre*. Um *iniciado*. Um homem renascido, dotado de qualidades diferentes: é um modelo a ser seguido pelos outros. É um pactário, e isso se vê em seus olhos, em seu andar, em suas atitudes. Todos agora o respeitam. Os dois que fazem menção de questioná-lo, levam tiros certos em uma fração de segundo.

É o próprio Zé Bebelo quem aclama Riobaldo como chefe, e, logo depois, decide partir. Ele reconhece a nova condição de Riobaldo: “você é o outro homem, você revira o sertão... Tu é terrível, que nem um urutú branco...” (ROSA, 2001a, 454) E aí está feita a renomeação do iniciado: o novo Riobaldo se chama agora Urutú-Branco. “O nome que ele me dava, era um nome, rebatismo desse nome, meu.” (ROSA, 2001a, 454) Após atravessar o limiar, morre para a existência anterior e nasce de novo como Urutú-Branco.

O que se segue é a partida dos guerreiros da Coruja. No caminho, passam pelo sítio do Valado. Lá, Riobaldo manda seô Habão levar a pedra de topázio que ele há tanto tempo guardava (tentara mesmo dá-la a Diadorim, que a recusara) para Otacília, sua noiva, na Fazenda Santa Catarina. Passam depois pelo Sucruíú, onde Riobaldo, agora iniciado, nada mais teme. Lá recruta alguns habitantes para guerrear com eles, juntamente com alguns homens do Pubo, os catrumanos. Como em um épico, o herói iniciado domina as criaturas misteriosas, sub-humanas, que cruzam seu caminho. Nada mais para ele é misterioso. Na viagem, leva de um lado o menino Guirigó, e de outro um cego chamado Borromeu. Os cegos, na mitologia, normalmente representam a sabedoria – como Tirésias.

Na jornada que se segue, Riobaldo sente uma vontade quase genesíaca de preencher o mundo com sua presença, deseja tornar-se ubíquo: “Ah, a gente ia encher os espaços deste mundo adiante. (...) Tinha minha vontade, de estar em toda parte.” (ROSA, 2001a, 463) O sertão agora é seu domínio, ele agora compreende o universo todo, o conhecido e o desconhecido.

A mudança que sofreu não para de espantá-lo: “Mesmo deitado, eu sentia que estava caminhando, galopando.” (ROSA, 2001a, 463) A renovação fora tamanha, que toda sua energia renovou-se.

Diadorim, como o mestre iniciado que também é, percebe que a mudança de Riobaldo não é apenas uma mudança de humor: “o que está demudando, em você, é o cômputo da alma.” (ROSA, 2001a, 484) Ele sabia do pacto, pois havia citado *alma*. O narrador duvida que ele saiba, mas tem certeza de que Diadorim sabe mais do que parece: ele também realizara a travessia. Surge, então, uma outra voz na consciência do narrador, o que denota a consciência cindida: “vozinha forte demais, e tão fraca, suministrou um cochicho.” (ROSA, 2001a, 487)

A grande dúvida que o cinde ao meio é se ele é ou não pactário. O diabo não apareceu, não existe, mas ele sabe que está mudado, que *algo* lhe aconteceu. Pergunta-se, por fim: “O demo então era eu mesmo?” (ROSA, 2001a, 487), mas recusa-se a acreditar. A batalha entre o bem e o mal agora se passa na consciência de Riobaldo, o drama da personalidade cindida em duas vontades distintas: a que crê no demo e a que não crê. Ele vê a vozinha como sendo do próprio diabo (Cf. ROSA, 2001a, 487-492).

Além de tudo, a dúvida sobre o que Diadorim efetivamente sabe perturba Riobaldo:

E o demo existe? Só se existe o estilo dele, solto, sem um ente próprio. (...) 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? (...) E rezo. Para a minha reza, Deus dá as costas, mas abaixa meio ouvido. (...) E o diabo não há! Nenhum. É o que tanto digo. Eu não vendi minha alma. Não assinei finco. Diadorim não sabia de nada. Diadorim só desconfiava de meus mesmos ares.

(ROSA, 2001a, 499-500)

Neste momento, Riobaldo decide deixar o Chapadão do Urucúia, onde agora estavam, e atravessar o Liso do Sussuarão, para surpreender Hermógenes, cuja fazenda situa-se do outro lado do deserto.

7. A batalha final

Com Riobaldo no comando, o bando de justiceiros tentará mais uma vez a travessia do Liso do Sussuarão. Do outro lado, pretendem atacar a fazenda de Hermógenes, onde vive sua família. Descerão novamente ao inferno, e, desta vez, Riobaldo enfrentará o diabo face a face.

“Eu não era o do certo: eu era o da sina!” (ROSA, 2001a, 522), Riobaldo pensa. Ele ordena a seus bravos a travessia do *raso* sem nenhum preparativo, sem aprovisionar-se de mantimentos e víveres diversos, confiante agora em seu destino de homem novo, renascido no sagrado.

Seu domínio é o sertão, o mundo todo; ele agora conhece seus altos e baixos, seus vários planos, o céu e o inferno – principalmente o último. Entrou em contato direto com a divindade, através do diabo existente dentro de si: Deus e o diabo sendo dois lados da mesma moeda. Agora, domina a sabedoria do *real*. Tem certeza, *sabe* que caminhos trilhar para completar a travessia dos Infernos, e de lá reemergir inteiro. Seus homens também percebem a mudança em Riobaldo – transmutado em Urutú-Branco – e o seguem cegamente, mesmo que de volta ao inferno.

A confiança dos homens no novo chefe é tamanha, que, assim que ele anuncia seu intento, todos com ele concordam. “A gente andou no comum, até o fim do gameal. Aí, se estava, se esbarrava, frente a frente com o Liso. Rédeas às ordens. A gente se moveu.” (ROSA, 2001a, 523)

A travessia, desta vez, ocorre sem maiores problemas. Eles entram no oceano primordial de areias cinzentas, “viajavam como dentro dum mar.” (ROSA, 2001a, 523) Retornam mais uma vez ao caos amorfo, ao indiferenciado pré-cosmogônico, através de um rito que visa à transformação, não apenas de Riobaldo – já agora iniciado –, mas de todo o bando, e também, de todo o universo – de todo o sertão –, pois tal passo é necessário para derrotar Hermógenes e seus comparsas, livrando o mundo do desequilíbrio em que se encontra. Todos recebem um pouco da coragem do Urutú-Branco, ficam mais fortes graças a sua liderança. “Tudo ajudou a gente, o caminho mesmo se economizava. As estrelas pareciam muito quentes. Nos nove dias, atravessamos.” (ROSA, 2001a, 524) O próprio universo age como que subjogado à vontade do iniciado: o sol dá lugar a um mormaço que lhes refresca a passagem; o calor causticante que lhes freara em sua primeira tentativa de travessia do Liso, sob o comando de Medeiro Vaz, lhes dá uma trégua. O traço certo do caminho parecia

conhecido de Riobaldo: “de sede não se penou demais. Porque, solerte subitamente, pra um mistério do ar, sobrechegamos assim, em paragens. No que nem o senhor nem ninguém não crê: em paragens, com plantas.” (ROSA, 2001a, 524)

Riobaldo agora é um homem sábio, que entende a natureza, conhece seus caminhos e seus segredos – seus mistérios e suas veredas. Cada passo que dá deixa-o mais próximo de seu objetivo maior, que é a derrota do outro pactário. Cada momento, cada escolha, cada decisão coloca-o mais próximo de cumprir seu destino, junto a Diadorim: realizar a vingança, cobrar a dívida de sangue pela traição a Joca Ramiro.

A qualidade sobre-humana que Riobaldo adquire só faz aumentar cada vez mais a confiança dos homens na figura de chefe que ele é. Porém, algo ainda perturba a alma do herói: “O demo! Que tanto me ajudasse, que quanto de mim ia tirar cobro?” (ROSA, 2001a, 526) O medo, portanto, não foi completamente vencido. Seu receio é voltado para dentro. Não tem mais medo das situações difíceis, das batalhas por vir e mesmo do bando dos hermógenes; mas teme por sua alma, pelo pacto que realizou. Nem mesmo todas as suas dúvidas sobre ter ou não realizado o pacto procedem: ele *sabe* que entrou efetivamente em contato com o mal que nele reside, sabe que libertou essa força demoníaca, e teme não poder controlar esse redemoinho interior.

Além dessa preocupação, seu destino, preso ao de Diadorim na vingança prometida, ainda vem lhe incomodar. O amigo – e amado – não podia esquecer-se desta promessa, que lhe tomava conta do espírito: ““Riobaldo, o cumprir de nossa vingança vem perto... Daí, quando tudo estiver repago e refeito, um segredo, uma coisa vou contar a você...’ (...) Do que Diadorim mais me disse, desentendi metade.” (ROSA, 2001a, 526) A futura revelação da androginia de Diadorim vem apenas tarde demais. Neste momento, Riobaldo nem mesmo desconfia. Algo lhe embota os sentidos, que, tão abertos a tudo na natureza, não conseguem enxergar debaixo de seus próprios olhos.

Riobaldo falha em perceber a realidade de Diadorim – a androginia – mesmo com a abertura que este lhe dá, cada vez mais. São meias-palavras que lhe passam despercebidas na hora, pois Riobaldo se encontra maravilhado com o novo status do universo perante seus olhos: finalmente ele entende a realidade das coisas, o sagrado que tudo permeia. Ironia do destino que ele compreenda tudo, que enxergue tudo, menos Diadorim, aquele que está mais próximo de si, e que é objeto de seu afeto. Sua percepção está embotada pelos sentimentos e pelo conflito interno que estes sentimentos lhe causam.

Durante a estadia no Liso, ou seja, no inferno, Riobaldo encontra-se com o diabo. Um dos de seu bando, de repente, começa a rosnar, possuído.

cheirava ao Cujo: esses estratagemas. Era do demo... – eu tirei um enredo. “Pois, então, paz...” – eu falei, me falei. “... Não faço conta...” – me prometi. Eu estava em manhas. Estive que estive no embalar, em equilibrável. Tico tanto pensei. Mas tudo era frisado ligeiro, ligeiro, feito cavalo que presente fúria de boi.

Aí, escutei a voz – a voz dele tremia nervosa, como de cabrito; da maneira que gritou – à briga. Um desfeliz. Levei os olhos.

Ah, quem o homem era, eu já sabia, ele se chamava Treciziano. O bruto, para falar com ele, só a cajado. Eu sabia. Rebém, que desconfie do demo. Ali esse Treciziano era fraco de paciências; ou será que estivesse curtindo mais sede do que os outros – segundo esse tremor das ventas – e pegou a malucar? Diziam que ele criava dôr-de-cabeça, e padecia de erupções e dertos. Estava falando contra comigo, reclamando, gritou uma ofensa. Homem zuretado, esbrasêia os olhos. Eu, senhor de minhas inteligências, como fica dito. Eu estava podendo refletir, em passo de jumento. (...) Eu queria tolerar, primeiro: porque o demo não era homem para mandar em mim e me pôr em raiva. Aí, era só eu forçar calma, tenteador; depois, com palavras de energia boa, eu acautelava evitando a jerimbamba, e daí reprendia esse Treciziano, revoltoso, próprio por autoridade minha, mas sem pau nem pedra. Que dessa – chefe eu – o O não me pilhava...

(ROSA, 2001a, 527-528)

Contra a loucura, a possessão demoníaca, contrastam a calma e a razão de Riobaldo que, com cautela, sabe ser possível resolver a situação. Pensava poder repreendê-lo, com palavras brandas acalmá-lo. Mas, na verdade, chega à conclusão de que o próprio demo estava lá para com ele lutar até a morte. Não há outra solução a não ser a batalha.

Num átimo, o chefe consegue raciocinar, como se visse tudo em câmara lenta. A sabedoria que adquirira nas Veredas-Mortas agora lhe servia para enfrentar situações difíceis, para bem refletir antes de agir.

Mas – ah! – quem diga: um faz, mas não estipula. O que houve, que se deu. Que vi. Com a sede sofrida, um incha, padece nas vistas, chega fica cego. Mas vi. Foi num átimo. Como que por distraído: nem dividido de minuto, a gente perde o tino por dez anos. Vi: ele – o chapéu que não quebrava bem, o punhal que sobressaía muito na cintura, o monho, o mudar das caras... Ele era o demo, de mim diante... O Demo!... Fez uma careta, que sei que brilhava. Era o demo, por escarnir, próprio pessoa!

(ROSA, 2001a, 528)

O narrador finalmente enfrenta o diabo em carne e osso, o que ocorre quando está fundo no inferno, em meio à travessia do submundo, do Liso, que é a *descensus ad inferos*. Como um guardião do caminho secreto, um obstáculo na jornada fantástica de Riobaldo pelo mundo inferior, como a serpente Apophis – guardiã do submundo na mitologia do Egito Antigo –, o demo vem atazaná-lo, mas é derrotado pelo herói iniciado.

Riobaldo-Tatarana-Urutú-Branco é capaz de enfrentar o diabo em pessoa e derrotá-lo. Mata o homem possuído, mas, quando vê o cadáver, percebe que é apenas o corpo do homem que o atacou. O diabo saiu, fugiu, ainda está solto: “mas ninguém não vê o demônio morto... O defunto, que estava ali, era mesmo o do Treciziano!” (ROSA, 2001a, 529) Ele luta contra o diabo, mas vence apenas a batalha – a guerra ainda não acabou, e, talvez, mesmo em sua idade avançada, após todas as travessias de sua vida, ainda não tenha acabado. O velho Riobaldo-narrador ainda luta internamente com o diabo que tem em si – não importa tudo o que aprendeu, a dúvida ainda está lá, a conturbar-lhe os pensamentos. Tanto que a catarse através da narrativa se faz necessária.

A travessia do Liso é completada logo depois do sucedido com Treciziano, e, um dia e meio depois, chegam às terras de Hermógenes. Ao raiar do dia, iniciam a tomada da fazenda. Porém, não encontram quase resistência: “Aqueles que estavam lá eram homens ordinários – derreteram debaixo do pé de meus exércitos.” (ROSA, 2001a, 531) A linguagem mesma utilizada para narrar o ocorrido é plena de grandiloquência: os homens de Hermógenes eram nada perto das “hostes” de Riobaldo, esfacelam-se. Como no episódio bíblico da queda das muralhas de Jericó, Urutú-Branco, o protegido da divindade – que, neste caso, é uma divindade inferior –, penetra na fortaleza do inimigo.

Destroem tudo, queimam a casa e prendem a mulher do inimigo: “trazida presa, já em muito nosso poder, estava a merecida, que se queria tanto – a mulher legal do

Hermógenes.” (ROSA, 2001a, 532) Apesar de cativa, ela era tranquila, e Riobaldo não consegue decifrá-la, apesar de toda sua sabedoria.

O que eu desentendia nela era aquela suave calma, tão feroz; que seria aferrada em esperar; essa capacidade. Se o ódio, só, era que dava a ela certeza de si, o ódio então era bom, na razão desse sentido: que às vezes já é feito uma esperança já completada.

(ROSA, 2001a, 534)

Assim, Riobaldo começa a caça ao Hermógenes pelo sertão das gerais, de posse de sua esposa, após ter destruído sua propriedade. Entretanto, essa mulher não é compreendida por Riobaldo, por mais iniciado que seja: quem a compreende bem é Diadorim, o mestre dos mestres do herói. Apenas após a batalha final e as revelações que a ela se sucederão, a compreensão virá.

O narrador sabe o caráter heroico, mítico, épico da jornada que empreende: “eu ia para um grande fim” (ROSA, 2001a, 539), diz a seu interlocutor. Gosta tanto de seu papel como chefe, tem tanto prazer em ver o mundo com outros olhos, novos olhos, que resolve dar uma volta imensa, por Goiás, ao invés de cruzar logo a fronteira de Minas com a Bahia, a fim de enfrentar Hermógenes de imediato. Deseja chefiar mais um tempo, pois sabe que, assim que forem derrotados os hermógenes, sairá do mundo da jagunçagem. Desta forma, perambula pelo sertão, decidido a protelar a derradeira batalha. Mas a guerra deve continuar, e as forças de Riobaldo não podem fraquejar: o objetivo maior é vingar Joca Ramiro.

Todavia, conforme a viagem se desenrola, quem fraqueja em seu intento é Diadorim. Faz uma declaração velada de amor a Riobaldo, ao mesmo tempo em que demonstra não fazer mais questão de vingar seu pai:

E o que Diadorim me disse principiou desse jeito assim: que perguntou, esconso, se eu queria aquela guerra completamente. Tal achei áspero – que ele me condenava o vir dando tantas voltas, em vez de reto para topar o inimigo ir. Remeniquei:

– “Uai, Diadorim, pois você mesmo não é que é o dono da empreita?!”(…)

Mas Diadorim repuxou freio, e esbarrou; e, com os olhos limpos, ele me olhou muito contemplado. Vagaroso, que dizendo:

– “Riobaldo, hoje-em-dia eu nem sei o que sei, e, o que soubesse, deixei de saber o que sabia...” (...) “Por vingar a morte de Joca Ramiro, vou, e vou e faço, consoante devo. Só, e Deus que me passe por esta, que indo não vou com o meu coração que bate agora presente, mas com o coração de tempo passado...” (...)

Afirmo que não colhi a grã do que ele disse, porque naquela hora as idéias nossas estavam descompassadas surdas, um do outro a gente desregulava. (...) Diadorim não temia. O que ele não se vexou de me dizer:

– “Menos vou, também, punindo por meu pai Joca Ramiro, que é meu dever, do que por rumo de servir você, Riobaldo, no querer e cumprir...”

(ROSA, 2001a, 549-550)

O coração do tempo presente bate mesmo por Riobaldo. Quanto mais perto da vingança estão, mais se esfria a vontade de Diadorim de seguir com ela. Agora, ele quer estar com Riobaldo, fazer suas vontades. Mas o chefe nem percebe o que Diadorim deixa transparecer: “eu tinha mal entendido.” (ROSA, 2001a, 551) Mais uma vez, a compreensão em relação a Diadorim e seus sentimentos escapa ao amigo: por mais próximo do sagrado que estivesse, por mais inteirado da natureza integral do cosmos, a compreensão de algo de suma importância ainda lhe faltava: o amor lhe embotava os olhos.

A Natureza, da mesma forma que durante a travessia afortunada do Liso do Sussuarão, dá sinais de ser comandada por Riobaldo Urutú-Branco: há um grande temporal, mas ele resolve, mesmo assim, partir da fazenda onde os guerreiros estavam abrigados: “nem bem os calos viraram no curral, deu uma estiada muito repentina (...) Ante o que (...) a admiração do pessoal foi de grandes mostras. E eu vi que: menos me entendiam, mais me davam os maiores poderes de chefia maior.” (ROSA, 2001a, 555) Isso demonstra que o novo Riobaldo é dotado de uma compreensão maior do universo que o cerca: ele participa ativamente do cosmos sacralizado, e seus comandados, por não compreenderem a natureza de sua transformação, maravilham-se diante dele e de seus poderes sobre-humanos.

Tomam o rumo de volta a Minas. Assim que atravessam a fronteira estadual, ficam sabendo que Hermógenes vinha em sua direção, para a guerra. “Hermógenes e eu,

sem dilato, a gente ia se enfrentar, em algum trecho, nos Gerais de Minas Gerais. Eu conhecia.” (ROSA, 2001a, 557) E repensa os acontecimentos mais importantes de sua vida, seu destino: “Para poder matar o Hermógenes era que eu tinha conhecido Diadorim, e gostado dele, e seguido essas malaventuranças, por toda a parte?” (ROSA, 2001a, 557)

E tão logo chegam a um lugar chamado Tamanduá-tão, vêm-se face a face com o inimigo e seu bando. Começam a guerrear, sem espera e sem preparação.

Hermógenes manda alguns homens na dianteira, ainda ignorante da presença dos *riobaldos*. Ali, no momento em que Riobaldo envia alguns homens para acabar com a anteguarda do inimigo, Diadorim faz menção de acompanhá-los, ao que Riobaldo segura as rédeas de seu cavalo e impede-o de prosseguir. “Só fiz querer Diadorim comigo; e a gente se cabia entre riscos do verde capim, assim eu Diadorim enxergava, feito ele estivesse enfeitado.” (ROSA, 2001a, 568) E logo ele se envergonha do feito: “eu mesmo assim tive prazo para me envergonhar de mim, e para *sentir que Diadorim não era mortal*.” (ROSA, 2001a, 568, grifo meu) Ele se envergonha porque ali percebe a soberba que havia tomado conta dele após as Veredas-Mortas, como se houvesse esquecido que Diadorim fora seu mestre iniciado desde a infância, e que ainda continuava sendo maior que Riobaldo, *maior que a vida*. Diadorim é o ser transcendente por excelência, e está em um nível ontológico muito alto, justamente porque transcendeu todos os pares antagônicos, inclusive a oposição masculino/feminino.

Ao início da batalha, Riobaldo, que fizera o pacto para poder derrotar Hermógenes, faz o sinal-da-cruz:

Que fiz o sinal-da-cruz, em respeito. E isso era de pactário? Era de filho do demo? Tanto que não, renego! E mesmo me alembro do que se deu, por mim: que eu estava crente, forte, que, do demo, do Cão sem açamo, quem era era ele – o Hermógenes! Mas com o arrojo de Deus eu queria estar; eu não estava?!

(ROSA, 2001a, 569)

Ele não deseja participar do mesmo nível existencial que Hermógenes, o mal, o pactário, o animalesco, o bestial. Quer estar acima, quer vencê-lo, não quer igualar-se a ele. Esquece-se momentaneamente de que foi preciso *tornar-se* como ele para poder

compreendê-lo e derrotá-lo. Entretanto, o pacto fora realizado, e Riobaldo-Urutú-Branco tem a prova disso, pois agora tem o corpo fechado, ou seja, tornou-se indestrutível, inatingível, o iniciado protegido dos seres sobrenaturais, detentor de coragem sobre-humana:

E quando a guerra para o meu lado relambeu, feito repentina labareda dum fogo. Uns vieram. E os tiros, – deles, – bala batia e rebatia. Cortavam capim do chão, que riscavam com punhado de terra. Tch'avam partes de ramos da árvore por cima de mim, e vagens do angico, que então reconheci por isso. Como quieto fiquei. Eu não era o chefe? Mesmo que uma carga de rifle se passou em meu chapéu-de-couro-de-vaca, e que outra, zoante, em meu jaleco raspou. A mil, que não movi mão, mas dei desprezo. (...) *Urutú-Branco...* – eu só relembrei (...)

(ROSA, 2001a, 570)

O tiroteio fica cada vez mais forte, e os companheiros de Riobaldo conseguem cercar, em uma cabana, Ricardão, o outro chefe inimigo. Encurralado, termina sendo morto por um tiro certo do chefe. Descubrem, assim, que Hermógenes não estava lá, apenas Ricardão com seus jagunços, e chega ao fim a grande batalha do Tamanduá-tão.

Assim que acaba a batalha, Riobaldo envia, para guarda maior, a mulher, o cego e o menino Guirigó para um local chamado Paredão, e vai posicionar-se no Cererê-Velho, a seis léguas de lá. Mas um de seus batedores volta: Hermógenes vinha pelo outro lado, astuto, fazendo o oposto do que qualquer estrategista diria ser o melhor. E Riobaldo ordena que seu bando vá para o Paredão, deixando um grupo grande de homens no Cererê-Velho para fazerem a retaguarda.

Porém, antes de chegar ao Paredão, descobre que há um homem, um certo seo Abrão, com uma moça nova e arrumada. Ele pensa que é seô Habão, trazendo Otacília, inadvertidamente, para o perigo, para o meio da guerra. Resolve que vai atrás deles, para salvar sua noiva, e envia seus homens para o Paredão, para guerrear, mas fica dividido entre Otacília e Diadorim. O último quer acompanhá-lo no resgate da donzela, mas Riobaldo o repele. Grita que ele é o chefe e deve ser obedecido, ao que Diadorim faz a ele uma declaração de amor, que ele não bem compreende: “Riobaldo, você sempre foi o meu chefe sempre...” (ROSA, 2001a, 582) Por fim, manda dois de seus homens de maior confiança seguirem o rastro da moça, resoluto a lutar ao lado do

amigo. “Diadorim me esperava, demais. Ainda vi a alegria no rosto dele.” (ROSA, 2001a, 588)

Já no Paredão, esperam até que chegue a hora da batalha final: o confronto com Hermógenes, que só se dá no dia seguinte. O tiroteio tem início enquanto Riobaldo está tomando banho no rio: os hermógenes vêm do lado oposto ao que se esperava, justamente o lado que estava desguarnecido: “ o inimigo dera de se estourar, todo de repente, da banda outra, lugar donde não devia de vir, nem ali possível de ser esperado.” (ROSA, 2001a, 595) É o pactário Hermógenes, que começa a dar mostras de seu status sobrenatural superior ao dos demais.

O herói consegue vestir-se correndo e volta para o meio de seus homens, que defendem bravamente o arraial do Paredão. Seu tiro certo faz a diferença em meio à batalha, e ele se questiona: “Tive fechado o corpo? Quero que não; não pergunto.” (ROSA, 2001a, 605), mas ele *sabe* a resposta para essa pergunta: fizera o pacto. Teve, sim, o corpo fechado.

Logo chegam seus homens que haviam ficado para trás, no Cererê-Velho, dando-lhe a retaguarda. A batalha toma dimensões épicas, grande batalha de jagunços no sertão. Mais de trezentos homens, nas contas de Riobaldo. E ele tem um pressentimento: sabe que a vitória será sua.

Nasci para ser. Esbarrando aquele momento, era eu, sobre vez, por todos, eu enorme, que era, o que mais alto se realçava. E conheci: ofício de destino meu, real, era o de não ter medo. Ter medo nenhum. Não tive! (...) Nisto, alguém se riu de mim, como que escutei. O que era um riso escondido, tão exato em mim, como o meu mesmo, atabafado. Onde desconfiei. Não pensei no que não queria pensar; e certifiquei que isso era idéia falsa próxima, e, então, eu ia denunciar nome, dar a cita: ... *Satanão! Sujo!* ... e dele disse somentes – *S... – Sertão... Sertão...*

(ROSA, 2001a, 607)

O diabo, Riobaldo sabia, estava em tudo: no mundo, no sertão, misturado em tudo, em toda parte; assim como Deus, pois são ambos manifestações do sagrado, das potências cosmogônicas: são manifestações das latências primordiais.

Não tarda, e Riobaldo avista Hermógenes, no comando dos seus. Ele vem na direção da rua do arraial, para travar duelo de facas com Diadorim. Ao perceber o que ocorreria, Riobaldo desfalece.

Não conseguindo libertar-se de seus avessos, quer dizer, não conseguindo arrevesar a impregnação demoníaca, Riobaldo sente-se cada vez mais paralisado, até que, consumando-se a imobilização ou a impregnação demoníaca, cai em convulsão, perdendo completamente os sentidos. (...) ultimado o combate e cessado o efeito da impregnação demoníaca, quer dizer, terminada a luta que motivou o pacto, Riobaldo anuncia a intenção de tomar posse de seu próprio ser, libertando-se da impregnação demoníaca, que se manifesta paralisando e imobilizando o livre movimento da vida.

(SOUZA, 1978, 97)

Quem comanda agora é Diadorim, com o punhal na mão. O destino quis assim, que a batalha fosse vencida pelas mãos delicadas do Menino, o grande iniciado, vingador do sertão e de Joca Ramiro. O mistério cosmogônico – a batalha do bem e do mal, da ordem e do caos – será reatualizado novamente.

Diadorim enfrentaria “Hermógenes, desumano, dronho – nos cabelões da barba” (ROSA, 2001a, 610). Ainda consegue vê-lo cravando o punhal em Hermógenes, e o sangue do último, esguichando. Depois, não vê mais Diadorim nem mais nada.

Ao acordar, porém, já sabia que o amigo morreria.

No momento decisivo, quem vence Hermógenes é Diadorim. Seu sacrifício garante o retorno da paz, do equilíbrio, ao sertão. As forças dos caos não mais dominam. Com a convulsão de Riobaldo, foi preciso que Diadorim desfechasse o golpe final. Mas o preço é seu sacrifício.

Quem cuidará do corpo de Diadorim é a mulher de Hermógenes que, fica-se sabendo, tinha ódio dele. Por isso sua calma, sua placidez ao longo de toda a jornada. “Que trouxessem o corpo daquele rapaz moço, vistoso, o dos olhos muito verdes” (ROSA, 2001a, 614). Ao trazerem o corpo inerte, Riobaldo enche seus olhos de lágrimas. E a mulher continua sua tarefa com uma dedicação quase religiosa: “carecia de se lavar e se vestir o corpo. Piedade, como ela mesma, embebendo toalha, limpou as faces de Diadorim, casca de tão grosso sangue, repisado. E a beleza dele permanecia, só

permanecia, mais impossivelmente.” (ROSA, 2001a, 614) E prossegue, rezando. Manda que todos saiam, mas Riobaldo, ainda chefe, fica. E a verdade é finalmente revelada. Diadorim era “uma mulher, moça perfeita” (ROSA, 2001a, 615).

Os mistérios todos da vida só agora lhe eram revelados. A Mulher não era má, e Diadorim era mulher. Vivera toda a sua vida, desde a infância, como homem. Desde pequena, transcendera a dicotomia dos gêneros e existia em um cosmos sacralizado. Aliás, com a morte – o rito de passagem mais importante de todos – é que Diadorim outra-se novamente e de forma mais que completa: só com a morte ele pode tornar-se feminino novamente.

A moça é enterrada com o melhor vestido que a Mulher tinha em sua trouxa e com o escapulário de Riobaldo. “Meu amor!” (ROSA, 2001a, 615), ele exclama ao despedir-se.

Em real me vi, a Mulher junto abraçado, nós dois chorávamos extenso. E todos meus jagunços decididos choravam. Daí, fomos, e em sepultura deixamos, no cemitério do Paredão enterrada, em campo do sertão.

Ela tinha amor em mim.

(ROSA, 2001a, 616)

Só então compreende as meias-palavras de Diadorim. Só então lhe é revelada a essência do amor que o amigo por ele nutria. Assim, conclui-se a história do amor trágico entre Riobaldo e Diadorim, amor que nunca foi realizado carnalmente, mas que foi vivido, nas dimensões dos sentimentos de ambos.

Após a vitória, Riobaldo decide desligar-se da vida de jagunço, repartindo todo seu dinheiro entre os guerreiros. A morte de Diadorim tinha sido, para ele, até aquele momento, a prova iniciática mais difícil de todas, e a mutação advinda desse rito de passagem, a mais dramática: muda de vida, deixando de ser o jagunço que fora. Tem uma febre forte, que dura muito tempo, como se seu corpo purgasse algum mal que nele residisse. É uma espécie de exorcismo do corpo. O exorcismo da alma virá com a narrativa. Ao melhorar dessa febre, reencontra Otacília e com ela se casa: será sua mulher até a velhice.

O padrinho Selorico Mendes havia, nesse meio tempo, falecido, mas deixara de herança suas duas maiores fazendas para Riobaldo. O último, porém, só resolverá as pendências legais após descobrir mais informações sobre Diadorim. Após muitas

andanças – mais travessias – acha a certidão de nascimento: “Lá registrada, assim. (...) De *Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins* – que nasceu para o dever de guerrear e nunca ter medo, e mais para muito amar, sem gozo de amor...” (ROSA, 2001a, 620-621)

Algum tempo depois, reencontra Zé Bebelo, que lhe apresenta o compadre Quelemém de Góis, morador da Jijujã, Vereda do Burití Pardo, que se tornará outro mestre para o novo Riobaldo, mestre na religião espírita, nas coisas de Deus.

Riobaldo, agora já iniciado em tantas coisas, mestre de tantos conhecimentos, já comparecido no sagrado, ainda necessita de um mestre. Porque “o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando.” (ROSA, 2001a, 39) O outrar-se é constante; a travessia é interminável. Até a morte, que é a travessia mais importante de todas. Para além, o incognoscível.

Fazer a travessia é deixar-se ser tomado pela morte. Então o morrer não é um fim, um término da vida, mas a vida potencializada pelo não-ser, pelo nada, pelo vazio, no vir-a-ser em que consiste a travessia como destino (...) Nesta experienciação não há mais dois Riobaldos, mas um único transfigurado por um outro agir.

(CASTRO, 2007, 153)

“O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano.” (ROSA, 2001a, 624) Ele sabe. Ele compreende. O bem e o mal coexistem no ser humano – nele próprio. Mas a dúvida permanece, ele não está muito certo de ter se livrado do mal com o qual entrou em contato em suas andanças de jagunço, nas batalhas, nas Veredas-Mortas, no Liso do Sussuarão. O diabo dentro dele, uma vez desperto, pode voltar a acordar a qualquer momento. É isso que lhe incomoda tanto, até seus dias de velhice; é isso que torna necessária a narrativa, a catarse, um novo exorcismo – que realizará mais de uma vez.

É pela narrativa, portanto, que Riobaldo busca sua redenção. Cada nova volta que faz no ciclo da vida e do recontar seu viver anterior, cada uma dessas revoluções, ensina-o algo a mais, mas parece-lhe que sempre restará a dúvida. A narrativa é, então, uma tentativa de expurgar o mal, e faz com que ele chegue mais e mais próximo da compreensão. O ato de narrar é “a expressão de sua própria aventura espiritual de contemplação e purificação de seu próprio ser.” (SOUZA, 1978, 105)

A vida é, portanto, um ciclo que deve ser cumprido, para que, então, haja o retorno ao início. A morte, então, não é um fim, mas uma volta ao começo de tudo. Como o rito de passagem faz voltar ao presente o tempo primordial da cosmogonia, a morte é uma volta ao indiferenciado primordial, a partir do qual tudo virá a ser. É a travessia por excelência. “Travessia. ∞ ” (ROSA, 2001a, 624) E finda a narrativa com o símbolo do infinito, do perpétuo retorno.

8. Riobaldo e Diadorim: o destino preso

O roteiro que Riobaldo empreende no sertão das gerais, narrado por ele em um recontar memorialista, está impregnado de episódios fantásticos, de jornadas maiores do que a vida, pois visam à transcendência do viver cotidiano e à existência em níveis ontológicos mais elevados, próximos aos seres sobrenaturais. Para atingir esses níveis existenciais mais altos, realizando a ruptura dos níveis ontológicos, o personagem deve passar por várias travessias, vários ritos de iniciação, para os quais necessita de um guia, de um mestre.

Dentre os diversos mestres que Riobaldo encontra ao longo de sua árdua jornada, Diadorim é o primeiro e permanece como o mais importante dentre todos eles. Mesmo após sua morte, continua ensinando e guiando Riobaldo, que revive constantemente o sucedido em sua juventude, através da narrativa memorialista, do recontar de sua história pregressa: cada recontar, cada volta no ciclo proporciona ao narrador um novo aprendizado; configura um novo rito de iniciação que deve atravessar, cada vez chegando mais próximo à compreensão total do mistério da vida.

A ligação com Diadorim, que tem início quando os dois, ainda meninos, empreendem a travessia do rio de-Janeiro e do rio do-Chico, passando por algumas difíceis e arriscadas provas iniciáticas, fica cada vez mais forte, ao longo de suas vidas, culminando no momento da batalha final.

O reencontro dos dois, agora homens feitos, ocorre quando Riobaldo foge da companhia de Zé Bebelo, por não querer viver perto da guerra e da violência. O fascínio que Diadorim – ou Reinaldo, como era conhecido pelos outros – exerce sobre ele é tamanho, que ele resolve segui-lo, e viver ao seu lado, apesar de dever levar uma vida de jagunço, vida essa impregnada de violência e guerrear. Ao narrar, questiona mesmo a importância do destino que os reuniu: se, por acaso, não estivesse hospedado na casa de Malinácio, que guardava munição para os de Joca Ramiro, não teria reencontrado com o amigo. Se não fosse por esperar que uma mulher casada lhe desse sinal da partida do marido, para que o narrador pudesse ir com ela ter, não haveria reencontro algum. Aliás, a importância do destino permeia a obra rosiana como um todo, não estando apenas presente no romance ora estudado. Em “Páramo”, estória publicada em *Estas Estórias*, o autor nos dá uma definição da força do destino: “toda liberdade é fictícia, nenhuma escolha é permitida; já então, a mão secreta, *a coisa interior que nos movimenta* pelos

caminhos árduos e certos, foi ela que me obrigou a aceitar.” (ROSA, 2001b, 265, grifo meu)

O destino – a μοῖρα – é mais poderoso do que tudo, e, não só os dois se reencontram, como seu fado está para sempre conectado.

Se eu não tivesse passado por um lugar, uma mulher, a combinação daquela mulher acender a fogueira, eu nunca mais, nesta vida, tinha topado com o Menino? – era o que eu pensava. Veja o senhor: eu puxava essa idéia; e com ela em vez de me alegre ficar, por ter tido tanta sorte, eu sofria o meu. Sorte? O que Deus sabe, Deus sabe. (...) Ao que, esbarramos num sitiozinho, (...) fizemos paragem.

(ROSA, 2001a, 158)

A jornada dos dois amigos, ligados por uma força maior que rege suas vidas, leva-os a parar em um sítio, à beira do rio das Velhas. Aí, Reinaldo ensina Riobaldo a apreciar a natureza, os pássaros, o manuelzinho-da-crôa. A partir deste momento, a admiração pelo amigo cresce cada vez mais. Aí, também neste sítio, Reinaldo conta seu segredo para o amigo:

–“Riobaldo, pois tem um particular que eu careço de contar a você, e que esconder mais não posso... Escuta: eu não me chamo *Reinaldo*, de verdade. Este é nome apelativo, inventado por necessidade minha, carece de você não me perguntar por quê. Tenho meus fados. A vida da gente faz sete voltas – se diz. A vida nem é da gente...”

(...)

–“Você era menino, eu era menino... Atravessamos o rio na canoa... Nos topamos naquele porto. Desde aquele dia é que somos amigos.”

Que era, eu confirmei. E ouvi:

–“Pois então: o meu nome, verdadeiro, é *Diadorim*... Guarda este meu segredo. Sempre, quando sozinhos a gente estiver, é de Diadorim que você deve me chamar, digo e peço, Riobaldo...”

(ROSA, 2001a, 171-172)

O fato de Diadorim contar seu segredo a Riobaldo denota uma grande confiança, verdadeira amizade: a ligação dos dois era em um nível muito acima de uma simples amizade sertaneja. Havia um reconhecimento mútuo: como uma admiração acrescida de um amor novo, brotando aos poucos – uma ligação de destino, algo traçado por um poder maior. E Diadorim, o iniciado que era, já sabia disso há muito tempo, desde a travessia do rio na canoa.

Algum tempo depois, após a primeira batalha de Riobaldo, quando este luta ao lado de Hermógenes, o narrador admite seu amor pelo amigo: “E de repente eu estava gostando dele, num descomum, gostando ainda mais do que antes, com meu coração nos pés, por pisável; e dele o tempo todo eu tinha gostado. Amor que amei – daí então acreditei.” (ROSA, 2001a, 254) Após a chegada de Joca Ramiro, Zé Bebelo é preso e julgado. Quando o bando se separa, Diadorim e Riobaldo seguem com uma parte deles para um lugar que passa a ter um significado todo especial para o narrador: a Guararavacã do Guaicuí:

Mas foi nesse lugar, no tempo dito, que meus destinos foram fechados. Será que tem um ponto certo, dele a gente não podendo mais voltar para trás? Travessia de minha vida. Guararavacã – o senhor veja, o senhor escreva. As grandes coisas, antes de acontecerem. (...) Aquele lugar, o ar. Primeiro, fiquei sabendo que gostava de Diadorim – de amor mesmo amor, mal encoberto em amizade. Me a mim, foi de repente, que aquilo se esclareceu: falei comigo. Não tive assombro, não achei ruim, não me reprovei – na hora.

(ROSA, 2001a, 305)

Nesse local, é selado de vez o destino de Riobaldo, que, até então, seguia o fluxo do destino, sem tomar conhecimento do porquê das coisas acontecerem. A partir daí, torna-se consciente do amor que nutre pelo amigo, e passa a fazer escolhas que o permitam estar sempre ao lado de Diadorim, sem amigo-amado. Riobaldo, que diz “em toda a minha vida pensei por mim, forro, sou nascido diferente. Eu sou é eu mesmo. Divêrjo de todo o mundo...” (ROSA, 2001a, 31) Agora seguirá o destino, sempre preso ao fado do amigo.

A delicadeza de Diadorim, cuja androginia não é percebida de modo consciente por Riobaldo, torna-o bravo e delicado, ao mesmo tempo, aos olhos do narrador: “a macieza da voz, o bem-querer sem propósito, o caprichado ser – e tudo num homem

d'armas, brabo bem jagunço – eu não entendia! Dum outro, que eu ouvisse, eu pensava: frouxo (...). Mas, do Reinaldo, não...” (ROSA, 2001a, 159) O fascínio não para por aí: Riobaldo sabe que Diadorim é seu mestre, um *ser real*, que vive na completude de ser um ente realizado em planos ontológicos superiores, detentor de sabedoria e conhecimento do destino. Ensina-o a apreciar a natureza, a ver nela a sacralidade que a permeia: “Quem me ensinou a apreciar essas belezas sem dono foi Diadorim...” (ROSA, 2001a, 42) Ele abre os olhos de Riobaldo para que possa enxergar a hierofania que é o universo.

O narrador confessa: “O Reinaldo era Diadorim – mas Diadorim era um sentimento meu.” (ROSA, 2001a, 327) Além deste amor-amizade-admiração, o amigo era seu destino: “O Reinaldo – que era Diadorim: sabendo deste, o senhor sabe minha vida.” (ROSA, 2001a, 334)

Diadorim, o andrógino, tem uma ligação forte com a lua, que normalmente está ligada à natureza feminina: só se banha à noite, para que os outros não o vejam, mas, simbolicamente, sempre ligado ao lado feminino da natureza. Seus olhos, sempre abertos para a admiração dos pássaros, das árvores, das flores. Com sua delicadeza forte, guerreiro andrógino, transcende todas as dicotomias: bem e mal, homem e mulher, medo e coragem, Céu e Inferno; é aquele que desde a infância outrou-se da forma mais radical possível. Seu nome mesmo traz em si a dualidade, com o prefixo di-, que significa dois. O sufixo é andrógino, podendo ser tanto masculino quanto feminino: -im seria uma corruptela tanto para -inho quanto para -inha.

Riobaldo, pelo fascínio, pela ligação, pelo destino, desejava estar sempre ao lado de Diadorim: “o único homem que a coragem dele nunca piscava; e que, por isso, foi o único cuja coragem às vezes eu invejei. Aquilo era de chumbo e ferro.” (ROSA, 2001a, 444) Era delicado, mas, ao mesmo tempo, era forte como o metal.

“O Menino, Diadorim, irrompe na vida de Riobaldo como a grande força iniciadora e transformadora, a própria força do destino.” (CASTRO, 2007, 159) Diadorim é *mestre do destino*, *agente do fado* que participa ativamente da vida de Riobaldo, não apenas nas andanças pelo sertão e suas batalhas, mas na própria tessitura da vida do narrador. Ele detém a sabedoria do destino, pois é iniciado no mais alto grau possível: está em contato direto com o sagrado, como um xamã, circulando pelos diferentes planos existenciais: daí, o conhecimento do futuro reservado para si e para Riobaldo, para sempre a ele conectado. Em alguns casos, nas culturas tradicionais, o xamã entra em contato com o destino dos homens durante suas viagens extáticas. (Cf.

ELIADE, 1998, 309) Assim, pode-se afirmar que Diadorim, por ser um grande mestre extático, é detentor dessa sabedoria. Como *psicopompo* de Riobaldo, ou seja, aquele que guia sua alma, é seu mestre na travessia da vida.

Durante a permanência na Guararavacã, chega-lhes a notícia de que Joca Ramiro havia sido morto, de forma traiçoeira, por Hermógenes. É quando partem para a vingança.

Diadorim, então, revela a Riobaldo que Joca Ramiro é seu pai. Por amor a Diadorim, portanto, Riobaldo quer vingar sua morte. Na verdade, mais do que querer, é seu dever. Seu destino, já ligado a Diadorim desde que eles atravessaram o de-Janeiro e o do-Chico na puberdade, torna-se cada vez mais entrelaçado. Esse amor é tão forte que “era ele estar perto de mim, e nada me faltava. Era ele fechar a cara e estar tristonho, e eu perdia o meu sossego. Era ele estar por longe, e eu só nele pensava.” (ROSA, 2001a, 162)

O destino de Riobaldo é estar com Diadorim, e lutar com ele até a destruição de Hermógenes e do Ricardão. E, por mais que, às vezes, ele lute contra isso, por mais que ele sofra com um amor que parece pouco natural, impossível, eles estão unidos, e, contra o *fatum*, ninguém pode lutar:

Por que era que eu precisava de ir por adiante, com Diadorim e os companheiros, atrás de sorte e morte, nestes Gerais meus? *Destino preso*. Diadorim e eu viemos, vim; de rota abatida. Mas, desse dia desde, sempre uma parte de mim ficou lá, com Otacília. Destino. Pensava nela. (...) Mas Diadorim, por onde queria, me levava. Tenho que, quando eu pensava em Otacília, Diadorim adivinhava, sabia, sofria. (ROSA, 2001a, 214, grifo meu)

Mesmo após se apaixonar por Otacília, Riobaldo ainda sente um forte amor por Diadorim, e deve com ele seguir, pois seus destinos estavam presos, entrelaçados. É um amor misturado com amizade e respeito, além de espanto, pois Diadorim é um ser misterioso, iniciado, que gera em Riobaldo, desde sempre, desde que se conheceram quando meninos, uma fascinação que ele nunca mais experimentou. Sua ligação com Diadorim vai, então, muito além de um simples sentimento amoroso; tem um significado místico-religioso, sobrenatural, inexplicável. É justamente por causa do sentido sobre-humano desse amor que eles não podem lutar contra seu destino: como os heróis épicos que eles são, devem obedecer ao fado a eles imposto. Da mesma forma

que o trágico fim de Pátroclo sela o destino de Aquiles, e a morte de Enkidu move o herói Gilgamesh, Riobaldo e Diadorim estão ligados por uma força maior do que a vida, por um fio invisível que os conecta desde a adolescência.

O fado de Riobaldo, portanto, é o mesmo de Diadorim: perseguir os judas e vingar Joca Ramiro, pois o narrador gosta dele “por destino, fosse do antigo do ser, donde vem a conta dos prazeres e sofrimentos.” (ROSA, 2001a, 393) O antigo do ser é o que nos une a todos os seres humanos, o que nos constitui desde os tempos imemoriais: a essência da natureza humana, do sagrado que permeia todas as coisas; a fonte dos sentimentos.

Mas o amor por Diadorim não era apenas sentimento; também era desejo. Apesar de ser um desejo que nunca tenha se concretizado, também tinha seu lado carnal, pelo menos no que tange a Riobaldo. Ele confessa que “escondido de mim mesmo eu gostava do cheiro dele, do existir dele, do morno que a mão dele passava para a minha mão” (ROSA, 2001a, 505), mas sabia que “Diadorim era um impossível.” (ROSA, 2001a, 507)

Da parte de Diadorim, era um amor puramente platônico: “eu não notei viciice no modo dele me falar, me olhar, me querer-bem? Não, que não. (...) Era que ele gostava de mim com a alma, me entende?” (ROSA, 2001a, 174)

A partir desse sentimento carnal de Riobaldo, surgem as dúvidas do narrador, constantemente em auto-reprovação. “De que jeito eu podia amar um homem, meu de natureza igual, macho em suas roupas e suas armas, espalhado rústico em suas ações?” (ROSA, 2001a, 511) Esse amor é, portanto, trágico, pois nunca pode concretizar-se. E a batalha interna de Riobaldo contra esse amor continua:

Deixei meu corpo querer Diadorim; minha alma? Eu tinha recordação do cheiro dele. Mesmo no escuro, assim, eu tinha aquele fino das feições, que eu não podia divulgar, mas lembrava, referido, na fantasia da idéia. Diadorim – mesmo o bravo guerreiro – ele era para tanto carinho: minha repentina vontade era beijar aquele perfume no pescoço. (...) E eu tinha de gostar tramadamente assim, de Diadorim, e calar qualquer palavra. Ele fosse uma mulher (...) pegava, diminuía: ela no meio de meus braços! Mas, dois guerreiros, como é, como iam poder-se gostar, mesmo em singela conversação – por detrás de tantos bríos e armas?

(ROSA, 2001a, 592-593)

A tragicidade desse amor deve-se à impossibilidade de concretizá-lo. Quando, finalmente, esse amor poderia ser consumado, após vencer Hermógenes na batalha final, assim cumprindo seu destino de vingança, a morte de Diadorim impossibilita qualquer desfecho feliz. Riobaldo, então, descobre que Diadorim era, no seu corpo, mulher, mas tarde demais. Antes da batalha, o último contato entre os dois: “O querer-bem da gente se despedindo feito um riso e um soluço, nesse meio de vida.” (ROSA, 2001a, 599) Entre a felicidade e a tristeza – o riso e o soluço – eles viveram na alma e não viveram no corpo esse amor, que lhes é retirado ainda no meio de suas vidas, pela morte.

O narrador tem consciência, já em sua idade avançada, de que o motivo pelo qual Diadorim e ele têm seus destinos entrelaçados é a futura vingança contra Hermógenes. Diadorim, como um ser iniciado desde a meninice, ainda no de-Janeiro, vê em Riobaldo uma centelha de algo divino, sagrado: aquele menino também tinha a possibilidade de chegar a um nível existencial mais elevado; bastava ele ser guiado por alguém mais experiente.

O fato de essa primeira iniciação se dar na travessia de um rio tem um significado simbólico. O próprio Riobaldo é como um rio – que está presente em seu nome – em perpétuo movimento rumo ao oceano, sempre indo em direção ao todo, às águas primordiais onde tudo é latência, em direção à sabedoria, à unicidade original.

Como os rios não dormem. O rio não quer ir a nenhuma parte, ele quer é chegar a ser mais grosso, mais fundo. O Urucúia é um rio, o rio das montanhas. Recebe o encharcar dos brejos, verde a verde, veredas, marimbús, a sombra separada dos buritizais, ele. Recolhe e semeia areias. Fui cativo, para ser solto? Um buraquinho d’água mata minha sede, uma palmeira só me dá casa. (...) Mesmo na hora em que eu for morrer, o Urucúia está sempre, ele corre.

(ROSA, 2001a, 450-451)

O rio corre rumo ao mar, e seu único objetivo é existir. Da mesma forma, Riobaldo descobre, em sua iniciação nas Veredas-Mortas, que a única coisa importante é *ser*, mas *ser verdadeiramente*, em um estado *mais profundo* de existência, assim como o rio quer ficar mais grosso e mais fundo. Durante sua vida, passa pela existência, pelos distintos lugares e situações, como o rio “recebe o encharcar de brejos, verde a verde,

veredas, marimbús, a sombra separada dos buritizais” (op. cit.). Mesmo a morte é uma continuação da vida: o rio acaba no oceano, dissolve-se nas águas da totalidade. Da mesma forma, o homem retorna ao lugar de onde veio, ao oceano primordial e indiferenciado, onde todas as possibilidades coexistem.

O objetivo maior do homem, ao iniciar-se, é a ruptura dos níveis existenciais, o que se dá pela representificação do Tempo Primordial, do *Urzeit*. É esse o caminho traçado por Riobaldo em seus ritos iniciáticos, como visto anteriormente.

Com a traição de Hermógenes e a quebra do equilíbrio cósmico, a representificação do *Urzeit* fica impossibilitada, só podendo ser realizada após a destruição do agente do caos, do pactário, o que acontece pela ligação entre Riobaldo e Diadorim: os dois, juntos, devem lutar contra ele. Ambos restauram a ordem do universo quando a vingança é completada, mesmo que, para isso, um deles tenha de ser sacrificado. Isso porque deve haver uma renovação periódica do Tempo Original, para que haja a regeneração do universo, o que garante seu equilíbrio.

A cosmogonia deve ser revivida no sertão, como em todas as culturas tradicionais, por tratar-se o sertão de um cosmos sacralizado.

Aí entra em jogo o destino dos personagens, que se interliga, ao mesmo tempo em que renova e revaloriza uma tradição religiosa *imemorial*. O destino, portanto, está ligado, também, ao crescimento individual de Riobaldo, a sua evolução enquanto indivíduo iniciado: “destino como *coragem*, na qual se dá a prova pela experienciação do sofrimento que dá origem à sabedoria.” (CASTRO, 2007, 158) O sofrimento é, pois, a fonte da sabedoria. E é justamente essa a natureza do amor de Riobaldo e Diadorim, um amor trágico, sofrido. Eles estão interligados pelo destino, mas não podem nunca realizar esse amor.

A morte do ente querido, o pai de Diadorim, Joca Ramiro, é mais um motivo de sofrimento, gera a sede de sangue que passa a obcecá-lo. E o amor de Riobaldo por ele gera uma tristeza acompanhada do dever de realizar a vontade de seu amado-amigo. Isso tudo, além da ligação maior que o destino já havia colocado entre eles, conectando-os desde a adolescência.

Após a notícia da morte e as juras de vingança, seguem sua jornada épica pelo sertão. Batalhas, lutas, amizade e amor. Mas o objetivo maior ainda é a destruição dos traidores. Por isso, o destino leva-os direto para o inferno. O guia entende errado o lugar

onde devia levá-los: ao invés da Virgem-Mãe, leva-os para a Virgem-das-Lajes, local muito afastado e ermo. Aí, descem de vez para o plano inferior.

Uma vez chegado ao submundo, Riobaldo *sabe* que deve fazer o pacto. Somente um pactário pode derrotar outro pactário. E então, por amor a Diadorim e dever de vingança, realiza a *unio mística* com a divindade inferior: “Esse menino, e eu, é que éramos destinados para dar cabo do Filho do Demo, do Pactário.” (ROSA, 2001a, 425)

Após a iniciação, já pactário como Hermógenes, apto a derrotá-lo, Diadorim percebe logo a mudança que se operou no amigo. Diz que o “cômpito da alma” de Riobaldo estava demudado. Ele *sabe*. E já sabia, também, fazia tempo, que grandes destinos esperavam o amigo:

“tem o que eu ainda não te disse, mas que, de uns tempos, é meu pressentir: que você pode – mas encobre, que, quando você mesmo quiser calcar firme as estribeiras, a guerra varia de figura...” (...) Então eu ia crer? Então eu não me conhecia? Um com o meu retraimento, de nascença, deserdado de qualquer lábia ou possança nos outros – eu era o contrário de um mandador. A pra, agora, achar de levantar em sanha todas as armas contra o Hermógenes e o Ricardão, aos instigares? Rebulir com o sertão, como dono? Mas o sertão era para, aos poucos e poucos, se ir obedecendo a ele; não era para à força se compor. Todos que malmontam no sertão só alcançam de reger em rédea por uns trechos; que sorrateiro o sertão vai virando tigre debaixo da sela. (...) Eu nunca tinha certeza de coisa nenhuma.

(ROSA, 2001a, 391)

Apesar da certeza que Diadorim tinha da força e da coragem de Riobaldo, pois, como mestre extático, conhecia seu destino, Riobaldo ainda duvidava de si próprio. E só após realizar o pacto é que tem coragem de tomar a chefia para si.

Na verdade, tudo ocorre um pouco sem que Riobaldo o queira, sem raciocinar muito sobre o que fazia. Apenas tinha a certeza de que as coisas deveriam se passar daquela forma: é a mão do destino que o empurra em direção da chefia, bem como quando tem vontade de atravessar o Liso do Sussuarão. “Eu não era o do certo: eu era o da sina!” (ROSA, 2001a, 522), Riobaldo tinha consciência disso. E confia nesse destino, nessa sina que o empurra rumo a grandes feitos, rumo a grandes vitórias, assim como Diadorim havia previsto.

Dessa vez, como o pactário predestinado, consegue realizar a travessia do deserto com seu bando. Todos o admiram e o aclamam. Toma a fazenda de Hermógenes, aprisiona sua mulher e segue, agora, não diretamente rumo à batalha, mas fica tão embebido pelo poder de que agora goza que resolve dar uma volta maior do que deveria antes de encontrar Hermógenes e os *judas*. Vai para Goiás, mas a presença de Diadorim termina por lembrá-lo constantemente de seu dever de vingança: voltam para Minas, onde ocorre a batalha final.

Diadorim diz a seu amigo: “Riobaldo, o cumprir de nossa vingança vem perto... Daí, quando tudo estiver repago e refeito, um segredo, uma coisa, vou contar a você... Do que Diadorim mais me disse, desentendi metade.” (ROSA, 2001a, 526) Ou seja, assim que seu destino estivesse cumprido, Diadorim e Riobaldo poderiam viver seu amor. O que, à hora, o narrador não compreendeu.

E, justamente por esse amor que Diadorim também nutre por ele, é feito o sacrifício. Diadorim sabe que quem lutar contra Hermógenes conseguirá matá-lo, mas às custas da própria vida. Por isso, ao avistar o inimigo, no calor da batalha, Diadorim se precipita sobre ele e o mata, o que lhe custa a vida.

Para impedir que Riobaldo o fizesse, para salvar a vida do amigo e amado, Diadorim se sacrifica.

A morte do amigo-amado e a revelação póstuma de seu segredo, de sua feminilidade escondida, representa para Riobaldo um grande sofrimento. E esse sofrimento é para ele mais uma travessia, mais um rito de passagem, que o leva a mais uma transformação radical em sua vida: apesar do poder de ser chefe lhe agradar bastante, desiste da vida de jagunço, indo viver em paz, e casar com sua amada Otacília. “Fui o chefe Urutú-Branco – depois de ser Tatarana e de ter sido o jagunço Riobaldo. Essas coisas larguei, largaram de mim, na remotidão. Hoje eu quero é a fé, mais a bondade.” (ROSA, 2001a, 560)

Depois de tudo, conhece um novo mestre: seu compadre Quelemém de Góis, que lhe ensinará coisas de religião, e o ajudará a purgar sua alma do mal que fez no passado.

Mas seu destino continua ligado ao de Diadorim: a memória de seu amado, dos momentos que passaram juntos, de tudo o que viveu por causa desse amor jamais deixará o narrador, que, até sua idade avançada, relembra, reiteradas vezes, constantemente, do acontecido.

A distância do tempo não é suficiente para afastar da memória do velho Riobaldo os olhos verdes de Diadorim, desde a primeira vez que o vira, como um menino de olhos grandes e finas feições no portinho do de –Janeiro, muito menos de sua convivência na jagunçagem, dia após dia, vivendo nas veredas do sertão das gerais, afastando de si o medo do desconhecido, vivendo ritos iniciáticos e rompendo ritualmente os níveis existenciais. A imagem dos olhos verdes continua vívida na mente do velho Riobaldo:

Naqueles olhos e tanto de Diadorim, o verde mudava sempre, como a água de todos os rios em seus lugares ensombrados. Aquele verde, arenoso, mas tão moço, tinha muita velhice, querendo me contar coisas que a idéia da gente não dá para se entender – e acho que é por isso que a gente morre.

(ROSA, 2001a, 305)

A sabedoria estava lá, nos olhos do moço Diadorim, que, além de beleza, denotavam muita velhice. Olhos expressivos, cujo verde cambiava de tom, olhos que transmitem algo além do que é dito. Tudo gravado, para sempre, na memória de Riobaldo.

A jornada dos dois estará para sempre viva na mente do narrador, que continuamente revive essa verdadeira Odisseia sertaneja, martirizando-se por causa de um amor impossível, irrealizado, e também sofrendo por causa da união de sua alma com a divindade infernal, seu contato direto com o mal que estava dormente dentro de si.

Os arrependimentos movem Riobaldo em sua nova jornada, no reviver de suas peripécias através da narrativa exaustiva, detalhada, lírica, épica, trágica, no remoer de seus pensamentos, no reconhecer de suas culpas e na tentativa infinda de voltar ao início e refazer tudo, revivendo seu passado. Bons e maus momentos fazem parte dessas memórias, de forma que o amor também permeia todas as ações do personagem, movido pelo destino traçado por um amor impossível. Mas esse destino pressupõe a realização do pacto com o diabo, a ida, na calada da noite, à encruzilhada, a convocação da entidade diabólica e a compreensão de que o mal reside em si próprio. E o resto da vida para expiar seus pecados, através de uma constante catarse pela memória, um novo

rito de iniciação, uma nova travessia: “Saí, vim, destes meus Gerais: voltei com Diadorim. Não voltei? Travessias... Diadorim, os rios verdes...” (ROSA, 2001a, 325)

O cosmos e o tempo são cíclicos, assim como a vida dos homens pode ser revivida. A morte não é um fim em si, mas o retorno eterno a um começo que nunca deixa de existir, pois está fora da linha do tempo profano: localiza-se no Tempo Primordial, que tem uma qualidade distinta do tempo linear. Ele é cíclico e eterno. Existe independente da vida profana dos homens. Sempre existiu e sempre existirá. Como o símbolo do infinito: ∞

A poesia pode, também, nos auxiliar na interpretação do que foi acima exposto. Como diz a “Canção Agalopada”:

Pode ser que ninguém me compreenda
Quando eu digo que sou visionário
Pode a Bíblia ser um dicionário
Pode tudo ser uma refazenda
Mas a mente talvez não me atenda
Se eu quiser novamente retornar
Para o mundo de vez me obrigar
A lutar pelo erro do engano
Eu prefiro um galope soberano
À loucura do mundo me entregar.

(*Canção Agalopada*, de Zé Ramalho)

CONCLUSÃO:

MAIS UMA VOLTA NO CICLO DA VIDA

As muitas travessias que Riobaldo realiza pelo sertão das gerais – um universo sacralizado, com cosmogonia e mitologia próprias – têm para ele um caráter transformador. Representam ritos iniciáticos que o permitem, aos poucos, realizar a ruptura dos níveis existenciais, galgando simbolicamente a Árvore da Vida, escalando ritualmente a Montanha Sagrada que se encontra no Centro do Mundo. Percebem-se no romance características fundamentais dos ritos iniciáticos presentes nas civilizações tradicionais espalhadas pelo globo, descritas nas obras de antropólogos, etnólogos, historiadores das religiões e pensadores, como Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, Ernst Cassirer, Lucien Lévy-Bruhl e Sir James George Frazer, dentre outros.

Essas características são geralmente associadas à morte e ressurreição rituais do indivíduo, e visam sempre à transformação, à elevação a níveis ontológicos mais altos, à participação cada vez maior do neófito nos mistérios do sagrado. Estão presentes em todos os continentes, seja nas estepes eurásianas, nas planícies e desertos norte-americanos, seja nas ilhas do Pacífico, na região fueguina e nas mais diversas paisagens africanas.

Todas as provações e dificuldades pelas quais Riobaldo passa, todos os ritos de passagem que devem ser por ele atravessados visam à transformação individual. Sejam eles a travessia do rio na puberdade, a primeira batalha, a travessia do Liso do Sussuarão, a descida às Veredas Mortas e o pacto ou a batalha final em que os hermógenes são, por fim, derrotados, quando Diadorim mata Hermógenes à faca, sacrificando a vida ao realizar sua vingança; seja a vida que continua após tudo isso, após a perda de seu grande amor e irmão em armas, vida pós-jagunçagem se descortinando à frente de Riobaldo, quando encontra um novo mestre para guiá-lo, o compadre Quelemém de Góis, morador da Jijujã, Vereda do Burití Pardo (Cf. ROSA, 2001a, 623), que o ajuda em sua jornada espiritual, sua constante travessia.

A incessante negação da existência do diabo ao longo da narrativa, entidade que representa o caos, com quem o narrador fez um pacto em sua juventude, é uma tentativa de Riobaldo de pôr ordem no mundo, de dar significado a esse cosmos, evidência de uma constante das religiões tradicionais: o homem não pode viver no caos, e um mundo significativo é o resultado de um processo dialético que podemos chamar de

“manifestação do sagrado” (ELIADE, 2005, 10), que, justamente, permite a manifestação da totalidade divina, que é ambivalente, no mundo material, profano, o mundo natural, em que vive o homem que ainda não se iniciou nos planos ontológicos mais elevados.

A totalidade divina ambivalente – em que os contrários estão em equilíbrio e como parte de uma só divindade – está presente em *Grande Sertão: Veredas*: aqui, essa totalidade faz parte da própria natureza humana, é uma potencialidade divina que existe no âmago do homem, que tem os opostos coexistindo no mesmo ser, dois princípios polares em equilíbrio.

Nas Veredas Mortas, como examinado anteriormente, Riobaldo consegue neutralizar a polaridade dos opostos que dele fazem parte, o que lhe traz, no momento, uma grande paz interior e grandes mudanças em seu ser. Ele espelha nessa neutralização uma época primordial em que o bem e o mal eram ainda indiferenciados, época de beatitude e plenitude. O transe em que Riobaldo entra, perdendo até mesmo a noção da passagem do tempo, equivale ao transe xamânico, extático, meditativo, em que a consciência entra em estado de transcendência, com o fluxo do pensamento cessando sua ordem normal e as experiências sensoriais tomando conta do indivíduo. O homem completo emerge, num estado em que corpo, mente e vontade estão em equilíbrio, neutralizadas.

Riobaldo consegue, através do rito, atingir um nível iniciático muito avançado, pois são necessárias grande força de vontade e grande inteligência para aprofundar-se na experiência e no conhecimento de si mesmo.

Mesmo com as dúvidas que passam a rondar seus pensamentos após a realização do pacto, mesmo com a culpa lhe remoendo a alma, mesmo com o receio de tê-la perdido para sempre, ele sabe que o mal já estava dentro dele: “Quando um tem noção de resolver vender a alma sua, que é porque ela já estava dada vendida, sem se saber.” (ROSA, 2001a, 56) Trata-se de predestinação: o pacto teria de ser feito de qualquer forma, pois, não apenas se fazia necessário para derrotar o outro pactário, mas também ele próprio tinha a necessidade de realizá-lo, de forma a ascender a um nível ontológico mais alto, mais sacralizado, que permitisse a realização constante da ruptura dos níveis e a compreensão da força motriz da vida e do universo. E isso se torna possível apenas depois da realização da *unio mística* com a divindade infernal, que, como ele descobre, já era parte constitutiva de si próprio.

A tradição comparece no sertão, que é o universo todo: uma *imago mundi*, o Centro do Mundo, um lugar que carece de fechos – simbolizando a constante regeneração do universo, a origem incessante da vida cósmica: os gerais são, portanto, o reservatório por excelência do sagrado. “Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados.” (ROSA, 2001a, 302) Ele está em toda parte e, onde o homem for, estará presente: é o mundo enquanto cosmos sacralizado, a natureza enquanto hierofania.

Essa tradição comparece também na imagem da encruzilhada, que é o lugar tradicional de se travar encontros com o diabo, de se fazer pactos ou tratos com divindades ou entidades do submundo. Trata-se de uma espécie de portal, de “furo” na tessitura do espaço profano, por onde se pode penetrar no sagrado, por onde os xamãs conseguem passar quando sua alma empreende viagens fora de seu corpo, pelas regiões sagradas, tanto celestes quanto infernais. É um pórtico, uma ponte, uma passagem, um buraco, enfim, um caminho, uma *vereda*. As veredas, portanto, são também símbolos desse caminhar rumo ao sagrado, símbolos da ruptura dos níveis, das aberturas celestial e infernal. No sertão rosiano, há, conclui-se, uma *proliferação de símbolos e motivos iniciáticos*.

O simbolismo está presente também nos personagens do romance rosiano: o próprio Riobaldo é como um rio – que comparece em seu nome – um rio caudaloso, um rio corrente, que busca sempre chegar ao oceano – o narrador mesmo se compara ao rio Urucúia em mais de uma ocasião ao longo da narrativa.

O oceano, por sua vez, é o lugar onde todos os rios se reúnem: a transcendência, a união dos contrários, a anulação das polaridades – a dissolução no indistinto primordial que é a origem da própria vida. A morte não seria, portanto, um fim, mas um novo início: mais uma volta no ciclo da vida, mais um rito iniciático – o mais importante de todos:

todo verdadeiro grande passo adiante, no crescimento do espírito, exige o baque inteiro do ser, o apalpar imenso de perigos, um *falecer* no meio de trevas; a *passagem*. Mas, o que vem depois, é o renascido, um homem mais real e novo.

(“Páramo”, ROSA, 2001b, 262, grifos meus)

Já Diadorim, o mestre e guia iniciático de Riobaldo, é o iniciado por excelência: transcendera todas as polaridades ainda na infância, quando foi obrigado a viver como menino, mesmo tendo nascido menina. O nome do personagem traz em si essa dualidade, como mencionado mais acima: tanto no número dois presente no prefixo, quanto pela androginia do sufixo. Tem o diabo no nome, tem a palavra dor também incrustada em seu nome, mas é um ser iniciado, transcendente, que vive na *totalidade do real*, em um plano ontológico acima dos demais.

Seu destino é viver e amar com a alma, mas nunca realizar esse amor com o corpo; seu fado é vingar a morte de seu pai e mestre, e, ao fazê-lo, sacrificar-se.

A vida de Riobaldo, sua travessia, é uma busca incessante pela união dos contrários que ele vê na natureza, da qual ele participa quando da realização dos ritos de iniciação. Na fase liminar, no *entre*, ele morre ritualmente para depois renascer: neste momento, ele participa do pré-menifesto, da latência, dissoluto na *unidade primordial*. É a passagem, o falecer para depois renascer, o aprendizado pelo sofrimento, que constituem as provas iniciáticas. É a terceira margem, que comparece no meio da travessia.

A travessia não é, todavia, desprovida de enfrentamentos: os medos são constantes barreiras a serem vencidas nas travessias que constituem a vida: “Cada hora, de cada dia, a gente aprende uma qualidade nova de medo!” (ROSA, 2001a, 103).

A vida é um incessante aprendizado, que leva sempre a mais questionamentos, a uma vontade cada vez maior de aprender à medida que se vive: “Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é só a fazer outras maiores perguntas.” (ROSA, 2001a, 429) A jornada seria, portanto, o objetivo real da vida; o próprio aprender, a própria travessia.

Riobaldo nos diz: “Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na idéia dos lugares de saída e de chegada.” (ROSA, 2001a, 51) Mais adiante, todavia, chega à conclusão de que: “o real não está nem na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.” (ROSA, 2001a, 80) Em outras palavras: em sua jornada de crescimento individual, em seu entrecortar o sertão pelas veredas, a própria jornada constitui o objetivo final, pois é através dela que o indivíduo cresce e aprende.

E o maior aprendizado Riobaldo realiza ao narrar sua experiência de vida, ao exorcizar seu passado, ao repensar seu amor trágico e proibido: “Viver – não é? – é

muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender-a-viver é que é o viver mesmo.” (ROSA, 2001a, 601)

BIBLIOGRAFIA:

- CASTRO, Manuel Antônio de. “Grande Ser-Tao: diálogos amorosos.” In: SECCHIN, Antonio Carlos [et al.]. *Veredas no sertão rosiano*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.
- ELIADE, Mircea. *Initiation, rites, sociétés secrètes: Naissances mystiques*. Paris: Gallimard, 2008.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Trad.: Sonia Cristina Tamer.
- ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. Trad.: Ivone Castilho Benedetti.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Trad.: Rogério Fernandes.
- ELIADE, Mircea. *La nostalgie des origines*. Paris: Gallimard, 2005.
- ELIADE, Mircea. *Le chamanisme*. Paris: Éditions Payot, 1998.
- ELIADE, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 2009.
- ELIADE, Mircea. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Éditions Payot, 2004.
- GENNEP, Arnold van. *Les rites de passage*. Paris: Éditions Picard, 1981.
- HOMERO. *Ilíada*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. Trad.: Carlos Alberto Nunes.
- HOMERO. *Odisséia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000. Trad.: Carlos Alberto Nunes.
- MACHADO, Ana Maria. *O recado do nome: leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.
- MELETINSKY, Eleazar M. *The Poetics of Myth*. New York: Routledge, 1998. Trad.: Guy Lanoue e Alexandre Sadetsky.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001a.
- ROSA, João Guimarães. *Estas estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001b.
- ROSA, João Guimarães. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001c.
- ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001d.
- ROSA, João Guimarães. *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzari*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003a.

ROSA, João Guimarães. *Tutaméia (Terceiras estórias)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001e.

ROSA, João Guimarães. *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira e Academia Brasileira de Letras; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003b.

SOUZA, Ronaldo de Melo e. *A saga rosiana do sertão*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.

SOUZA, Ronaldo de Melo e. *Ficção e verdade (Diálogo e catarse em Grande Sertão: Veredas)*. Brasília: Clube de Poesia de Brasília, 1978.

SOUZA, Ronaldo de Melo e. *O romance tragicômico de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

TURNER, Victor. *The ritual process: Structure and Anti-Structure*. New Brunswick: Aldine Transaction, 2009.

VIRGÍLIO. *Eneida*. São Paulo: Cultrix, 2004. Trad.: Tassilo Orpheu Spalding.