

Tem diabo nenhum. Aspectos da literatura do século XX e o problema do Mal: uma contribuição para o debate

Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum. Nenhum – é o que digo. [...] Mas, não diga que o senhor, assisado e instruído, que acredita na pessoa dele?! Não? Lhe agradeço! Sua alta opinião compõe minha valia. [...] Ah, a gente, na velhice, carece de ter sua aragem de descanso. Lhe agradeço. Tem diabo nenhum. Nem espírito. Nunca vi. Alguém devia de ver, então era eu mesmo, este vosso servidor. Fosse lhe contar... Bem, o diabo regula seu estado preto, nas criaturas, nas mulheres, nos homens. Até: nas crianças – eu digo. Pois... pois não é ditado: menino – trem do diabo? E nos usos, nas plantas, nas águas, na terra, no vento... Estrumes. ... O diabo na rua, no meio do redemoinho...
João Guimarães Rosa

A obsessão de Riobaldo em negar a existência do diabo compõe o coração de *Grande Sertão: Veredas* (Rosa, 1956/1994). A fala obsessiva do cangaceiro, a verborragia angustiada com que ele vai tecendo a vertigem de seu monólogo avança a partir da tensão, finalmente insólvel, entre o *imperativo de negar* o Maligno (*tem diabo nenhum*) e a *impossibilidade de negar* suas manifestações quotidianas (*o diabo na rua, no meio do redemoinho*).

As memórias que Riobaldo vai desfiando para seu interlocutor, com o fim explícito de

confirmar sua valia de que o demônio é apenas uma ficção para assustar os ignorantes, voltam-se contra o narrador e seu propósito. Por mais que se esforce, ele não consegue se esquecer de todo o Mal que testemunhou. Suas andanças pelo sertão foram pontuadas, vezes sem fim, pelo encontro com a crueldade gratuita, o sadismo extremo, a perversidade abjeta. E o que é pior: pela constatação de que os seres humanos podem haurir um prazer imenso, deleitar-se profundamente com a prática da crueldade, do sadismo e da perversidade:

Mire veja: se me digo, tem um sujeito Pedro Pindó, vizinho daqui mais seis léguas, homem de bem por tudo em tudo, ele e a mulher dele, sempre sidos bons, de bem. Eles têm um filho duns dez anos, chamado Valtêi – nome moderno, é o que o povo daqui agora apreciava, o senhor sabe. Pois essezinho, essezim, desde que algum entendimento alumiou nele, feito mostrou o que é: pedido madrasto, azedo queimador, gostoso de ruim de dentro do fundo das espécies de sua natureza. Em qual que judia, ao devagar, de todo bicho ou criaçãozinha pequena que pega; uma vez, encontrou uma crioula benta- bêbada dormindo, arranjou um caco de garrafa, lanhou em três pontos a popa da perna dela. O que esse menino babeja vendo, é sangrarem galinha ou esfaquear porco. – “Eu gosto de matar...” – uma ocasião ele pequenino me disse. Abriu em mim um susto; porque: passarinho que se debruça – o vôo já está pronto (Rosa, 1956/1994, p.11).

O horror de Riobaldo será o de se dar conta, sem desejar admiti-lo, que a segurança oferecida pelos *assisados e instruídos* é uma falácia, que suas hipóteses explicativas, sofisticadas e bem-urdidadas, se estilhaçam frente às evidências do quotidiano. Confrontada com o problema do mal, a Razão será incapaz de oferecer ao jagunço sua “*aragem de descanso*”.

Escrito em 1956, depois que duas grandes guerras haviam manifestado à sociedade os extremos de crueldade a que podem chegar os seres humanos, o romance de Guimarães Rosa sintetiza a perplexidade do Ocidente moderno frente à banalidade do mal, sua onnipresença em nosso quotidiano¹. Perplexidade que deriva, em larga medida, da necessidade que a Modernidade tem de explicar ações que desejaria classificar como *desumanas* sem fazer qualquer referência a realidades *sobre-humanas*.

De fato, para manter-se consistente com sua origem e suas premissas, a versão hegemônica do discurso moderno exige que Hiroshima e os campos de concentração sejam compreendidos como fenômenos não apenas *naturais* (posto que não podem ser

1 Ver Arendt (1963), “the lesson that this long course in human wickedness had taught us—the lesson of the fearsome, word-and-thought-defying *banality of evil*” (p. 252).



The Theater of Disappearance, 2017
NEON Foundation at Athens National Observatory (NOA), Athens
Cortesia do artista, Marian Goodman Gallery, New York / Paris / London e Kurimanzutto, Ciudad de México
Fotografia: Jörg Baumann

sobrenaturais)², mas que sejam também re-
duzíveis a explicações racionais. Nos termos
de Riobaldo, é preciso explicar a diabólica
perversidade de Valtêi (e de outros como ele
– infelizmente, a história recente tornaria fácil
multiplicar exemplos semelhantes) sem, em
nenhum momento, falar no diabo.³

A tarefa não é fácil, mas é contornável. Ela
tem como pano de fundo o longo processo de
“desencantamento do mundo”⁴ e de supera-
ção da metafísica que se tornou um dos tra-
ços dominantes do processo de construção da
Modernidade.⁵ Os novos campos de saber que
surgem a partir desse olhar (v.g. sociologia),
assim como a reformulação de campos tradi-
cionais (v.g. filosofia, economia) emergem no
âmbito desse esforço de oferecer uma explica-
ção crível ao problema do Mal sem fazer uso
do referencial de transcendência com que os
pré-Modernos respondiam à questão.

O funcionamento de muitas das institui-
ções paradigmáticas da Modernidade (v.g.
prisões, manicômios) se justifica por essa di-
mensão imanente – e não transcendente – do
mal. Não há que se falar em possessão nem
em influência demoníaca, mas em patologias
psicossociais cujos efeitos é preciso coibir. Os
Modernos, como Riobaldo, são obcecados por
provar a inexistência do Cujo, do que-não se ri,
do Inimigo e livrar-se, de vez, da *tolice religiosa*
que tanto exasperava Nietzsche (1886/2002)⁶.

A literatura do período também embar-
cará nessa empreitada. A partir da metade do
século XIX, o problema do Mal se tornara um
de seus temas de predileção. Textos hoje clás-
sicos como *No coração das trevas*, de Joseph
Conrad (1899), e *Moby Dick*, de Herman Mel-
ville (1851), testemunham a avidez com que
os contemporâneos buscavam compreender o
Mal para, assim, poder exorcizá-lo de vez.

Ao contrário das suas ciências contempo-
râneas, entretanto, a literatura não se proporá
abordar o problema do Mal a partir de uma
perspectiva causal, nem procurará indicar ca-
minhos para controlar seus efeitos. Ela aceitará,
com Hamlet e Pascal, que existem coisas en-
tre o céu e a terra que vão além do alcance até
mesmo da triunfante Razão Moderna. Sua con-
tribuição será a de oferecer uma moldura de
sentido a partir da qual seja possível entender
e aceitar que o mistério do Mal se entretete e se
confunde com o mistério de cada ser humano e
é, por isso, igualmente incompreensível⁷.

Essa moldura tem como elementos recor-
rentes duas perspectivas antagônicas cujo fun-
cionamento conjunto acabaria, com o tempo,
por desacreditar o projeto Moderno e lançar as
bases do mal-estar da pós-modernidade. A pri-
meira delas é *pessimista* e tem por foco as *ins-
tituições*. Ela surge com clareza no realismo do
século XIX e nos romances distópicos do sécu-
lo XX. A segunda é uma perspectiva *otimista* e
tem por foco o indivíduo, pode ser encontrada
na poesia e no drama do mesmo período.

No total, e em seus diferentes gêneros, a li-
teratura da época evocará a experiência do Mal
não como uma epopeia cósmica (como havia
feito Milton em *Paraíso perdido*), mas como
uma perversidade miúda e mesquinha, como
uma corrosão do sentido de qualquer ação e de
qualquer afeto, contra a qual buscam se insurgir,
estoicamente, mulheres e homens anônimos.

No que diz respeito à primeira dessas
perspectivas, isto é, àquela que se refere às
instituições, a literatura será particularmente
cáustica. Celebradas como elemento civiliza-
dor pela Modernidade industrial, as diferen-
tes modalidades de organismos institucio-
nais surgem nas obras do período não como
instrumentos de promoção do humano, mas

como engrenagens voltadas à sua destruição.
Elas se dedicam, fundamentalmente, a vigiar
e punir, para lembrar Foucault (1975/1987),
e paradoxalmente se tornam, nesse processo,
fonte de produção daquele mesmo Mal cujo
combate lhes justificaria a existência.

As poderosas *distopias* do século XX são
talvez a versão mais acabada dessa crítica. A
obra de Kafka (*A metamorfose*, 1915; *A colônia
penal*, 1919; *O processo*, 1925) inaugura esse
ciclo, e o faz de maneira tão poderosa, que o
termo *kafkiano* se estabiliza, no vocabulário
comum, como vocábulo mais apto a designar
o tipo de sem-sentido e de angústia que carac-
teriza a contemporaneidade. Os textos de Kafka
propõem – e esta talvez seja uma das muitas
razões de sua força – repetidamente, ainda que
com variações e nuances, um indivíduo que se
descobre prisioneiro de uma engrenagem a que
ele não pode fugir, nem compreender.

O herói kafkiano está sempre exposto a
um processo (biológico, jurídico, tecnológi-
co) que, embora o tenha por objeto, não o tem
por sujeito. Ele se vê reiteradamente engajado
em ações a que não pode se furtar, mas cujo
sentido lhe escapa. Compelido a repetir uma
multiplicidade infinita de atos, uma série in-
terminável de ritos, ele busca ansiosamente
entender o sentido dessa ação monótona e
contínua. Inseto, réu, condenado, executado:
o herói kafkiano desenrola sua narrativa ape-
nas o tempo suficiente para apreender a futili-
dade de sua resistência contra um sistema que
o desumaniza.

A intuição de Kafka iria reverberar em
toda a literatura distópica elaborada ao longo
do século XX. *Admirável mundo novo* (Aldous
Huxley, 1932), *1984* (George Orwell, 1949) e
Laranja mecânica, (Anthony Burgess, 1962)
são exemplos bastante conhecidos, embora
não exaustivos, de narrativas literárias que
identificam, no cerne do *malaise* de nossa ci-
vilização, o funcionamento inexorável de um
sistema impessoal e desumano.

Segundo essa perspectiva, a origem do Mal
pode ser buscada nessa *gaiola de ferro*⁸ que se
tornou a sociedade ocidental e que, fruto da

ação deliberada dos seres humanos, se volta
impiedosamente contra eles. A literatura góti-
ca havia antecipado exatamente esse processo
(*Frankenstein*, Mary Shelley, 1818; *O médico e
o monstro*, Stevenson, 1886) em que o avan-
ço tecnológico gera monstros que destroem
aqueles que, movidos pelas mais nobres inten-
ções, os haviam criado.

Monstros, embora de outra natureza, sur-
giram também nos romances de crítica social
que se multiplicam com força nesse mesmo
século XIX. A crueldade bruta dos persona-
gens dos textos de Dickens (v.g. *Oliver Twist*, *A
casa abandonada*, 1852, *ou Grandes esperan-
ças*, 1861–), Zola (v.g. *A Terra*, 1887, *A besta
humana*, 1890), Tchekov (Contos), deriva de
sua aceitação acrítica, inflexível – por vezes
mesmo prazerosa – das regras de um jogo no
qual considerações sobre o sofrimento huma-
no são *humbug* (*farsa*)! Eles são a encarnação,
a face visível de um sistema social e econômi-
co *demoníaco*, que massacra impiedosamente
os seres humanos.

Algumas das páginas mais poderosas da
literatura brasileira têm suas raízes na per-
cepção aguda da perversidade desse conjun-
to aparentemente inescapável de forças que
molda e perpetua a miséria do dia à dia. *Vidas
secas* (Graciliano Ramos, 1938), *Morte e vida
severina* (João Cabral de Melo Neto, 1968), *A
hora da estrela* (Clarice Lispector, 1977), *Senti-
mento do mundo* (Drummond, 1940), para ci-
tar apenas alguns dos mais conhecidos, põem
no centro da cena a fragilidade do humano
frente à indiferença da máquina do mundo, a
seu utilitarismo impiedoso, à sua racionalida-
de monológica.

Esta nova sensibilidade há um tempo
rompe e retoma a tradição religiosa sobre o
problema do Mal. Rompe na medida em que
despersonaliza sua origem, sepultando a ideia
de demônio na mesma vala em que havia en-
terrado a ideia de Deus: não há o Maligno,
mas existe o mal. Retoma, na medida em que
localiza o Mal em uma entidade impessoal
que, não obstante, apresenta, como o antigo
Satã, uma razão agudíssima, irresistível, que

2 Para o sentido de naturalidade da sociedade, ver Foucault (1978).

3 Ver a distinção que Foucault (1978) faz entre *gênero humano* e *espécie humana*.

4 Ver Weber (1930).

5 O termo, bastante amplo, tem sido objeto de discussões instigantes – veja-se, por exemplo, a comparação entre duas acepções do termo feitas por Charles Taylor (1989). Para efeitos desse texto, o termo designa o amplo processo de transformação política, cultural e social que, a partir sobretudo da metade do século XVII, fez coexistir e se reforçarem mutuamente os Estados nacionais, o contratualismo como base da vida política, a primazia da ciência empírica, a razão instrumental e o “desencantamento do mundo” proposto por Weber. Igualmente complexo e controverso, o conceito de pós-modernidade é utilizado aqui no sentido que lhe empresta Lyotard (2004) de “*falência das grandes narrativas*” e refere à consequente desconfiança que os ocidentais passam a desenvolver em relação às instituições e aos discursos de autoridade a partir, sobretudo, da segunda metade do século XX.

6 “La niaiserie religieuse par excellence!” (p. 47).

7 Na síntese poética de William Blake (1789/2007) somos simultaneamente cordeiros e tigres, gentileza e crueldade.

8 Tradução da expressão utilizada por Weber (1930) em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”. No original, em alemão, a expressão utilizada foi *stahlhartes Gehäuse*.

se põe a serviço de uma vontade pífida. O discurso quotidiano registra, em sua enganadora banalidade, o quão arraigada é a crença nessa racionalidade voluntariosa: “O mercado demanda essas mudanças...”; “O sistema não aceita esse tipo de comportamento...”; “A captação de investimentos exige que tomemos medidas...”⁹.

Essa localização do Mal em um sistema cujo funcionamento, inexorável e incontrolável, é *inimigo da raça humana* permite à Modernidade reatualizar o problema do Mal sem ter que recorrer à transcendência. Com algumas variações, esse tipo de aproximação (sistema-Mal) se tornará hegemônico no Ocidente contemporâneo.

Como se sugeriu acima, o *sistema* herda, nesse processo, muitas das características anteriormente atribuídas a Satanás. Assim como ele, o *sistema* está em toda parte e, sendo muito mais forte e mais inteligente do que cada um de nós, nos obriga a fazer aquilo que não desejamos, a agir segundo valores em que não acreditamos. A ideia de que os seres humanos poderiam se tornar, por sua fraqueza, escravos do demônio é substituída, nessa nova cosmologia, pela convicção de que fomos subjugados pela lógica do *sistema* que é tão inescapável quanto odiosa, e tanto mais odiosa quanto mais inescapável:

Coração orgulhoso, tens pressa de confessar tua derrota e adiar para outro século a felicidade coletiva.

Aceitas a chuva, a guerra, o desemprego e a injusta distribuição porque não podes, sozinho, dinamitar a ilha de Manhattan (Andrade, 1938/2012, p. 44).

Os versos de Drummond, a confissão de derrota frente a um Mal poderoso a que, não obstante, servimos a contragosto, repropõe o lamento que, no início da experiência cristã, Paulo faria com base no imaginário religioso do demônio e do pecado:

Porque, mesmo tendo dentro de mim a vontade de fazer o bem, eu não consigo fa-

zê-lo. Pois não faço o bem que quero, mas justamente o mal que não quero fazer é o que eu faço (Rm 7.18-19).

Na pós-modernidade, entretanto, a capituloção ao Maligno não se dá após a ponderação das razões metafísicas que angustiam Fausto antes de render-se deliberadamente a Mefistófeles. Ela se apresenta como decorrência quase natural do reconhecimento ajuizado do inevitável. Seu rosto é o de Adolf Eichmann, síntese do automatismo com que realizamos as maiores atrocidades e da resignação com que contribuímos ativamente para o sofrimento alheio. Não podemos, sozinhos, dinamitar a ilha de Manhattan: a compreensão das consequências éticas dessa crença acabariam por constituir um dos desafios centrais da Modernidade.

Ao mesmo tempo, localizando o Mal em uma entidade definida, racionalizável, mas impessoal – tornando-o, portanto, palatável ao modo moderno de teorização – a Modernidade se vê não obstante reencenando, curiosamente, práticas e discursos forjados a partir de uma visada teológica. Reconstruídos em outros termos, temas como o da *ascese* e do *pecador empedernido* voltam a ter curso em nosso tempo.

O discurso moderno propõe, por exemplo, que embora o Mal exista, é possível resistir a ele, desde que tenhamos força de vontade, desde que compreendamos que podemos nos libertar da influência de um sistema diabólico que busca nos perverter. Haverá certamente fortes incentivos para que todos nos transformemos em Eichmann (nossa fraqueza está continuamente exposta às tentações, diriam os medievais), mas essa metamorfose não é obrigatória: podemos resistir à sua sedução.

Para isto, no entanto, é preciso submeter-se à uma *ascese* que nos habilitará a abraçar o bem e rejeitar o Mal (por exemplo: ser capaz de desprezar o consumismo, de livrar-se da obsessão pela aparência e da vaidade da exposição nas redes sociais etc.). Diversas instituições contemporâneas apresentam-se como *loci* possíveis para o desenvolvimento dessa ascese, reto-

mando o lugar dos antigos diretores espirituais. Obras de autoajuda, blogs de *Wellness* e palestras motivacionais são onnipresentes em nosso dia-a-dia, prometendo orientação àqueles que desejam romper com o sistema e encontrar alternativas à mesquinha reinante.

Complementarmente, essa perspectiva pós-metafísica recupera a noção de *pecador empedernido* quando condena como ímpios aqueles que se entregam, voluntariamente à lógica da *ilha de Manhattan*. Os especuladores financeiros, os políticos corruptos e as estrelas efêmeras dos reality shows, assim como aqueles que sacrificam o meio ambiente em busca do lucro, são exemplos corriqueiros desse *aggiornamento* da ideia que alguns cooperam voluntariamente, ativamente para o surgimento do Mal.

Nessa reatualização do pecador, os que pensam diferente(s) estão presos, por sua própria torpeza, às ilusões de que se tornaram vítimas (v.g. do liberalismo, do socialismo, do consumismo, da religião). Eles não querem ver a realidade, nem querem ouvir argumentos que os convenceriam de seu erro, porque se comprazem, culposamente, nas vantagens que lhes traz servir a uma causa torpe. A moralização contemporânea do discurso político, e a *demonização* dos adversários dificilmente será plenamente compreendida sem levarmos em conta essa dimensão ética fundada em uma ideia precisa do Mal e na perspectiva *pessimista* que se mencionou acima.

Essa perspectiva, que figura no centro de grande parte da produção literária do século XX, dialoga e alimenta um espectro igualmente amplo de textos que se estruturam a partir de uma leitura *positiva* ou *otimista* do ser humano. É possível sugerir que, no projeto moderno, o *inner self* (Taylor, 1989) assume o lugar antes ocupado pela noção de *alma*. A ideia de salvação eterna se transforma na busca de *realização interior* ou de *vida plena* que só pode ter lugar a partir do encontro de cada um com seu *verdadeiro eu*.

A exemplo do que ocorrera com a ideia de Maligno, essa epifania individual da contemporaneidade guarda também alguns dos traços característicos de seu antecedente religioso. De modo particular, a versão pós-metafísica desse encontro do *eu* enfatiza, ainda

que de modos diversos, a natureza *inefável* que caracterizava a compreensão metafísica dessa experiência, isto é, a impossibilidade de reduzi-la ao vocabulário comum do dia-a-dia.

“É difícil defender, só com palavras, a vida” (Melo Neto, 1994/2016, p. 201), diz José, o carpinteiro, no fecho esplendoroso de *Morte e vida severina*. Mas esse limite é a prova mesma da grandeza dessa descoberta interior. A experiência profunda da vida, a comunhão direta com a *fábrica que ela mesma, teimosamente, se fabrica*, não é traduzível nos termos do *sistema*. Ela é incompatível com a *ilha de Manhattan*.

O poema de João Cabral encerra com a afirmação de um novo *inefável* que funda um sentido também novo, pós-metafísico, de *Bem*. Pelo avesso, ela ajuda a entender aquilo que nosso tempo reconhece como *Mal*.

O *Bem* a que faz referência o mestre carpina é a recusa a reduzir a vida humana à lógica contemporaneamente hegemônica da Razão utilitarista. Os motivos pelos quais o manguê se opõe, e é moralmente superior, a Manhattan não são compreensíveis a partir da perspectiva instrumental que a Modernidade impôs a nosso modo de ver, sentir, pensar e dizer as coisas. Por isto, é difícil formular em palavras este sentido (que é, contudo, fundamental). O silêncio ao final do *Auto* traz à memória a insuficiência de Dante para descrever “o amor que move o sol e as outras estrelas” (Alighieri, 2004, p. 234). Um e outro texto sinalizam, em seu encerramento, um ponto a partir do qual organizar a existência: o amor como centro da vida humana.

Em sua gratuidade constitutiva e sua absoluta espontaneidade, ele é o oposto exato da lógica racional-instrumental do *Mal*, o sistema. Hélio Pellegrino captura essa ideia em um texto primoroso, que Fernando Sabino (1956/2006) elege como epígrafe para *O encontro marcado*.

(...) nascemos para o encontro com o outro, e não o seu domínio. Encontrá-lo é perdê-lo, é contemplá-lo em sua liberdade existencial, é respeitá-lo e amá-lo na sua total e gratuita inutilidade. O começo da sabedoria consiste em perceber que temos e teremos as mãos vazias, na medida em que tenhamos ganhado ou pretendamos ganhar o mundo. Neste momento, a

⁹ Seria possível sugerir que a proposição da existência de uma racionalidade perversa não metafísica tenha sido uma das forças motrizes da Revolução Francesa (que, como se sabe, assumiu muitas vezes um discurso de matriz nitidamente religioso), que teria sido reatualizada, a partir da metade do século XIX, pelo pensamento marxista e pela dimensão de intencionalidade que marca sua leitura da história.



The Theater of Disappearance, 2017
NEON Foundation at Athens National
Observatory (NOA), Athens
Cortesia do artista, Marian Goodman Gallery,
New York / Paris / London e Kurimanzutto,
Ciudad de México
Fotografia: Jörg Baumann

solidão nos atravessa como um dardo. É meio-dia em nossa vida, e a face do outro nos contempla como um enigma. Feliz daquele que, ao meio-dia, se percebe em plena treva, pobre e nu. Este é o preço do encontro, do possível encontro com o outro. A construção de tal possibilidade passa a ser, desde então, o trabalho do homem que merece seu nome.

O funcionamento do mundo quer fazer crer que a possibilidade desse encontro é uma quimera, e que as crenças gêmeas na viabilidade da fraternidade universal e do amor desinteressado representam uma compreensível, mas inaceitável, nostalgia da Parusia e da ága-pe que moldavam a pré-modernidade. O texto de Pellegrino faz lembrar a lógica de desprezo do mundo material que caracterizava a cultura cristã pré-Moderna (em que, por exemplo, se considerava o pobre, nu, como na verdade mais rico do que aqueles que depositavam sua esperança no dinheiro, e em que os que sofriam da cegueira física estavam potencialmente mais próximos de Deus do que aqueles que se deixavam cegar pelas ilusões do mundo).

Encontro com o outro como possibilidade de encontro consigo mesmo, de epifania do *self*: a imaginação literária irá opor ao Mal do pragmatismo monológico do sistema, o Bem de uma versão essencialmente dialógica do ser humano.

Uma porção importante da literatura do século XX abraçará essa perspectiva e desenvolverá, como tema recorrente, a luta do indivíduo para, mesmo diante das maiores dificuldades, não abrir mão da esperança de estabelecer algum tipo de diálogo real, e de atingir a realização na fraternidade e no amor. *De ratos e homens* (1937/2011) de John Steinbeck, *Ulysses* (1922), de James Joyce, *Cem anos de solidão* (1967), de García Márquez, e *Grande sertão veredas* (1956), de Guimarães Rosa, ilustram diferentes linhas a partir das quais o romance buscou capturar a dimensão trágica e heróica desse embate, dessa busca obstinada por si mesmo a partir do encontro com o outro.

Os versos de Fernando Pessoa (1915/1972) testemunham essa mesma obsessão, “Quem me dera ouvir de alguém a voz humana” (p. 418, assim como a poesia de Walt Whitman (1891-1892) em *Song of myself*:

I Celebrate myself, and sing myself,
And what I assume you shall assume,
For every atom belonging to me as good
belongs to you (p. 29).

A celebração do *eu* não pode se dar sem a presença do outro: *For every atom belonging to me as good belongs to you*. O mesmo motivo dá força à obra de alguns dos maiores poetas brasileiros: Drummond e Cabral (já citados nesse texto), Manoel Bandeira, Cecília Meirelles e Ferreira Gullar, e tantos outros, revelam o encantamento da literatura com essa versão renovada da luta pela salvação.

Em paralelo à poesia, algumas das sínteses mais poderosas desse mesmo tema nos são oferecidas pelo teatro do período. Oscar Wilde, Ibsen e Beckett, entre os estrangeiros, Oduvaldo Viana, Nelson Rodrigues e Dias Gomes, entre os brasileiros, traduzem em sua dramaturgia esse embate aparentemente comezinho, mas verdadeiramente crucial, entre a banalidade do cotidiano e a busca humana por algum sentido, por algum diálogo que a ultrapasse.

Rinocerontes, de Ionesco (1958), é talvez uma das versões mais acabadas desse esforço de expressão. Ameaçado por seus concidadãos transformados em rinocerontes, míopes, estúpidos e ferozes, o humilde Berenger decide resistir: “Contra todos, eu me defenderei! Eu sou o último ser humano, e eu o serei até o fim. Não capitularei!” (p. 98).

Aquilo a que Berenger resiste, aquilo a que ele se recusa a capitular é o Mal, pelo menos na forma como a literatura traduz a sensibilidade Moderna. *Não tem diabo nenhum*, mas há, não obstante, um Mal poderoso que parece dominar a cada recanto da vida cotidiana. A literatura do século XX ajuda a colocar a nu, e a sugerir uma esperança de compreensão, para a angústia dos que erram perdidos pelo sertão.

Referências

- Alighieri, D. (2011). Paraíso – Canto XXXIII. In D. Alighieri. *A divina comédia* (pp. 229-235). São Paulo: Ed. 34.
- Andrade, C. D. (2012). Elegia. In *Sentimento do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras (Trabalho original publicado em 1938).
- Arendt, H. (1963). *Eichman in Jerusalem: a repost on the banality of evil*. Londres: Penguin Classics.

Blake, W., & Holmes, R. (Orgs.). (2007) *Songs of Innocence and Experience*. Londres: Tate Publishing. (Trabalho original publicado em 1789)

Foucault, M. (1978). *Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France*. Paris: Gallimard Seuil.

Foucault, M. (1987) *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Editora Vozes (Trabalho original publicado em 1975)

Ionesco, E. (1958). *Rhinocéros*. Disponível em : <https://www.scarsdaleschools.k12.ny.us/cms/lib/NY01001205/Centricity/Domain/906/Rhinoceros.pdf>

Joyce, J. (1922). *Ulysses*. Penguin Books: Londres.

Liotard, J-F. (2004). *A Condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Marquez, G. G. (1967). *Cien Años de Soledad*. Bogotá: Editorial Sudamericana.

Melo Neto, J. C. (1994). Morte e Vida Severina. In Obra Completa: volume único. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar. (Trabalho original publicado em 1955)

Nietzsche, F. (2002). *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Nova Iorque: Cambridge University Press. (Trabalho original publicado em 1886)

Pessoa, F. (1971). Poema em Linha Reta. In F. Pessoa, *Fernando Pessoa – Seleção Poética* (pp. 268-269). Rio de Janeiro: Cia. José Aguilar Editora. (Trabalho original publicado em 1915)

Rosa, J. G. (1956). *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.

Sabino, F. (2006). *O Encontro Marcado*. São Paulo: Record. (Trabalho original publicado em 1956)

Steinback, J. (2011). *Of Mice and Men*. Londres: Penguin Books. (Trabalho original publicado em 1937)

Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of The Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

Weber, M. (1930). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londres: George Allen & Unwin.

Whitman, W. (1891-1892). Song of Myself. In W. Whitman, *Leaves of Grass*. Filadélfia: David McKay Publisher.