UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

A TEOFANIA EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS* – POR UMA PEDAGOGIA DOS SÍMBOLOS

Roberto Antônio Penêdo do Amaral
Orientador: Prof. Dr. Adão José Peixoto
Co-orientadora: Profa. Dra. Maira Zaira Turchi

Goiânia
2007

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

ROBERTO ANTÔNIO PENÊDO DO AMARAL

A TEOFANIA EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS* – POR UMA PEDAGOGIA DOS SÍMBOLOS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação-Doutorado da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do título de Doutor em Educação.
Linha de pesquisa: Cultura e Processos Educacionais
Núcleo de Pesquisa: Núcleo de Estudos e Pesquisas em Fenomenologia – NEPEFE/UFG
Orientador: Prof. Dr. Adão José Peixoto
Co-Orientadora: Profa. Dra. Maria Zaira Turchi

Goiânia
2007

ROBERTO ANTONIO PENEDO DO AMARAL

A TEOFANIA EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS* –
POR UMA PEDAGOGIA DOS SÍMBOLOS

Tese defendida e aprovada em 06 de setembro de 2007, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Adão José Peixoto
Presidente da Banca

Profa. Dra. Maria Zaira Turchi
Co-orientadora

Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão

Profa. Dra. Eliana Gabriel Aires

Prof. Dr. Jadir Morais Pessoa

Prof. Dr. Rodolfo Petrelli

À memória de João Guimarães Rosa.

À verve interdisciplinar de Gilbert Durand.

Dedico esta tese
ao meu querido pai José Arnóbio do Amaral e
à minha querida mãe Rosália Penêdo do Amaral.

Dedico-a também aos meus amados filhos
Tatianna, Gabriel, Dandara, Maria Carolina e
Davi, e à minha neta Clarissa.

Ao meu irmão Paulo Roberto.

E, muito especialmente,
à minha Leila.

AGRADECIMENTOS

Por que Dele e por Ele para Ele são todas as coisas. A Ele a glória.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Adão José Peixoto, pela confiança e pelo estímulo constante à ousadia.

À Profa. Dra. Maria Zaira Turchi, por ter me apresentado ao imaginário durandiano e por ter aceitado ser minha co-orientadora, o que abriu novas e desafiadoras possibilidades para este trabalho.

Ao Prof. Dr. Jadir Morais Pessoa e ao Prof. Dr. Rodolfo Petrelli pelas considerações, contribuições e sugestões, durante o exame de qualificação.

Ao Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão e à Profa. Dra. Eliana Gabriel Aires, por terem aceitado o convite para compor a Banca de Defesa desta tese.

Ao meu amigo Kleber d'Abreu, por ter sido o primeiro a me exortar a realizar um trabalho acadêmico, tendo a obra de Guimarães Rosa como foco de discussão.

Ao meu amigo Cláudio Pires Viana, grande parceiro de muitas caminhadas, pela mão sempre estendida aos meus apelos.

Ao meu amigo Alisson Azevedo, pelas discussões fecundas e dicas preciosas.

Aos meus amigos Ricardo Almeida de Paula, Flávio Barbosa e Daniel Sotelo, recentes e excelentes novas companhias.

À minha amiga Patrícia Martins, pelas ótimas e providenciais traduções.

À minha querida amiga Sueli Bernardes, grande parceira de devaneios acadêmicos, pelo carinho e pela, sempre, boa palavra.

À Leila, pelo amor e dedicação incondicionais.

Aos colegas do Núcleo de Pesquisa e Estudo em Fenomenologia – NEPEFE.

Aos colegas da 3ª Turma de Doutorado em Educação da UFG.

Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vai-vem, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar – é todo contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave de se descuidar um pouquinho, pois, no fim dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma! Porque existe dôr. E a vida do homem está presa encantoada – erra rumo (...). O senhor não vê? O que não é Deus, é estado do demônio. Deus existe mesmo quando não há. Mas o demônio não precisa existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo. O inferno é um sem-fim que não se pode ver. Mas a gente quer Céu é porque quer um fim: mas um fim com depois dele a gente tudo vendo.

João Guimarães Rosa

SUMÁRIO

A MATÉRIA VERTENTE – prólogo **11**

O código *Senclér das Ilhas* 11

A pesquisa como travessia ***20***

CAPÍTULO I– A IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS* 56

As faces do *Sinnbild* em GSV 56

O símbolo como a epifania do mistério ***68***

CAPÍTULO II – A TEOFANIA DO *GRANDE SERTÃO* E O *HOMEM HUMANO DAS VEREDAS* **88**

O símbolo convertido em teofania 88

Riobaldo: entre o "Viver perigoso" e o "Verdadeiro viver" ***102***

CAPÍTULO III – POR UMA PEDAGOGIA DOS SÍMBOLOS **35**

O esvaziamento semântico da pedagogia moderna 35

O resgate hermenêutico da imagem simbólica ***39***

A dialética da *rejeição* e do *consentimento* e o Livro Santo como a autêntica experiência simbólica 46

A Pedagogia dos Símbolos em *Grande Sertão: Veredas* ***53***

DOS SÍMBOLOS À TRANSCENDÊNCIA – epílogo **131**

O herói jagunço-metafísico e seu simbolismo antitético 131

Post scriptum ***139***

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **141**

RESUMO

AMARAL, Roberto Antônio Penêdo do. **A teofania em *Grande Sertão: Veredas* – por uma pedagogia dos símbolos**. 2007. 143 f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

Esta tese inclui-se na Linha de Pesquisa: Cultura e Processos Educacionais. O objeto de estudo aqui referenciado é a obra literária *Grande Sertão: Veredas* (2001), de João Guimarães Rosa. Os objetivos fundamentais deste trabalho são: apresentar a dimensão teofânica como a matéria vertente simbólica essencial da obra maior rosiana e defender a perspectiva de uma pedagogia dos símbolos ou espiritual como uma exigência formativa para o vivenciar humano e mundano dos tempos hodiernos. O referencial teórico desta pesquisa tem na hermenêutica dos símbolos do pensador francês Gilbert Durand a sua fundamentação. O procedimento realizado foi o de um exercício hermenêutico do manancial simbólico presente em *Grande Sertão: Veredas*, cotejando-o com o cânone religioso judaico-cristão da Bíblia Sagrada. A principal contribuição trazida por esta tese está na afirmação de que, para o exercício de experiências simbólicas autênticas no tempo em que vivemos, é necessário problematizar a univocidade do discurso racionalista e cientificista da pedagogia moderna, em favor de uma pedagogia dos símbolos ou espiritual, que nos reenvie em direção da revivescência de nossa *Imago Dei*. Para tanto, a fundamental importância da busca da intimidade com a dimensão simbólica, epifânica e teofânica, presente nas obras literárias e, sobretudo, no Livro Sagrado.

Palavras-chave: Símbolo; Teofania; Pedagogia; Guimarães Rosa.

ABSTRACT

AMARAL, Roberto Antônio Penêdo do. **The theophany in *Grande Sertão: Veredas* – for a pedagogy of the symbols**. 2007. 143 f. Thesis (Graduation Program in Education) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

This thesis is within the Research Line: Culture and Educational Processes. The object of study referred here is the literary work *Grande Sertão: Veredas* (2001), by João Guimarães Rosa. The fundamental aims of this thesis are: to present a theophanical dimension as the symbolic essential matter of Rosean´s major work and to defend a perspective of a pedagogy of the symbols or spiritual as a compulsory formative demand for human and mundane living in modern times. The theoretical background of this research is supported by the hermeneuthic of the symbols of the French thinker Gilbert Durand. The procedure was of a hermeneuthical exercise of the symbolic fountain present in *Grande Sertão: Veredas*, confronting it with the religious Judaic-Christian canon of the Holy Bible. The main contribution of this thesis is in the affirmation that, for the exercise of an authentic symbolic experience in our times, it is necessary to problematize the univocity of the racionalist and scientificist discourse of modern pedagogy, in favor of a pedagogy of the symbols or spiritual, which leads us again to the direction of the re-living of our *Imago Dei*. Towards that, the fundamental importance of the search of the intimacy with the symbolic dimension, epiphany and theophany, present in literary works and, above all, in the Holy Book.

Key words: Symbol; Theophany; Pedagogy; Guimarães Rosa.

A MATÉRIA VERTENTE – prólogo

> Aprendi um pouco foi com o compadre meu Quelemém; mas ele quer saber tudo diverso: quer não é o caso inteirado em si, mas a sobre-coisa, a outra-coisa.
>
> João Guimarães Rosa

O código *Senclér das Ilhas*

Riobaldo, o narrador-personagem de *Grande Sertão: Veredas* (GSV) (2001a), especulando, junto ao seu interlocutor, sobre a existência do diabo e sobre a possibilidade de um vivente negociar sua própria alma, vendendo-a ou trocando-a, narra um caso ocorrido, envolvendo dois comandados do bando de Antônio Dó, grande chefe jagunço de outros tempos. Chamavam-se Davidão – que, embora jagunço possuía lá seus recursos financeiros e suas posses, – e Faustino – entre todos os pobres, o mais pobre do bando. Após muitas aventuras e desventuras, o medo de morrer se apossa de Davidão. Vislumbrando uma tentativa de escapar à ceifa da impiedosa morte, Davidão propõe a Faustino, a troco de dez contos de réis e em lei de feitiço, que, uma vez chegada sua hora fatal e definitiva, quem partiria em seu lugar seria o seu companheiro. Faustino aceitou de pronto a proposta, pois punha em dúvida a viabilidade metafísica deste tipo de acordo, porém, não colocava em questão o poder imanente do vil metal. Ato contínuo à realização deste inaudito contrato, o bando de Antônio Dó deu combate aos soldados do Major Alcides do Amaral. Fogo de guerra, do qual, Davidão e Faustino saíram sãos e salvos. Transcorreram meses de novas peripécias bélicas, porém, de todas elas, os pactários escaparam ilesos.

O ex-jagunço Riobaldo, agora um bem sucedido fazendeiro, informa ao seu ilustre convidado invisível que, tempos depois de ter ouvido este relato de outrem, narrou-o a um jovem da cidade grande que viera com outros camaradas para diversão de pescaria no rio São Francisco. Após ouvir o caso, o rapaz, a quem Riobaldo julgou demasiado inteligente, disse tratar-se de um tema de muita riqueza e profunda beleza, que deveria,

inclusive, ser transformado em enredo de livro. Ponderou, no entanto, que a história "(...) precisava de um final sustante, caprichado" (ROSA, 2001a, p. 101),

> O final que ele daí imaginou, foi um: um dia, o Faustino pegava também a ter medo, queria revogar o ajuste! Devolvia o dinheiro. Mas o Davidão, não aceitava, não queria, por forma nenhuma. Do discutir, ferveram nisso, ferraram numa luta corporal. A fino, o Faustino se provia na faca, investia, os dois rolavam no chão, embolados. Mas, no confuso, por sua própria mão dele, a faca cravava no coração do Faustino, que falecia... (ROSA, 2001a, p. 101).

Riobaldo revela ao seu interlocutor que ficou impressionado com a "(...) continuação inventada" (ROSA, 2001a, p. 101) proposta pelo rapaz pescador. Pensou mesmo que, com essa criatividade no recontar os atos humanos, é possível "(...) encher este mundo de outros movimentos, sem os erros e volteios da vida em sua lerdeza de sarrafaçar" (ROSA, 2001a, p. 101).

Ao ser indagado pelo jovem, sobre qual teria sido a continuação da trajetória existencial de Davidão e Faustino, Riobaldo só soube dizer que o proponente do pacto arribou da jagunçagem e, com oferta de dinheiro e posses de terra, convidou Faustino a ir morar em suas proximidades para todo o sempre, optando por ficar, desta forma, mais perto da sobrevida, mas, paradoxalmente, de mãos dadas com a morte.

O herói rosiano ouve o ribombo surdo de sua perplexidade, ricocheteada no silêncio de seu interlocutor, e, circunspecto, especula sobre os motivos da ficção e da realidade: "No real da vida, as coisas acabam com menos formato, nem acabam. Melhor assim. Pelejar por exato, dá erro contra a gente. Não se queira. Viver é muito perigoso..." (ROSA, 2001a, p. 101).

Pesquisando o neologismo "sustante" em *O léxico de Guimarães Rosa* (2001), de Nilce Sant'Anna Martins, compreendemos que o jovem pescador da cidade, ao propor um desfecho "sustante, caprichado" para o caso de Davidão e Faustino, queria construir uma narrativa que tivesse vigor, força e substância e que, ao mesmo tempo, assegurasse a presença da dúvida, do conflito e da tensão entre os personagens, mediante o recurso do suspense. Para tanto, e o termo "caprichado" dá conta disso, mister é o esforço e o apuro, por parte do narrador, na recriação da história ouvida. Ou seja, há um trabalho artesanal a ser operado na linguagem, no sentido de que a história – curso da vida real –, se transforme em estória – narrativa ficcional –, donde a surpresa de Riobaldo com a transfiguração da

realidade operada pela fabulação criada pelo jovem pescador: “A quanta coisa limpa verdadeira uma pessoa de alta instrução não concebe!” (ROSA, 2001a, p. 101). Quando Riobaldo declara: “O final daí que ele imaginou”, intui outra característica que lhe parece ser fundamental para o trabalho artesanal do fabulador: a imaginação. A partir de uma concepção fantasiosa ou figurada de situações da vida real, o narrador re-apresenta-as, preenchendo-as de sentidos outros, para além daqueles que caracterizam seus modos ordinários de ser, tencionando “encher este mundo de outros movimentos”. Inevitável foi, então, para Riobaldo, fazer a comparação entre a “lerdeza de sarrafaçar”, compreendido por ele, como o trabalho mal feito, sem apuro e improvisado da vida cotidiana, e a “continuação inventada” da narrativa ficcional, ou seja, o trabalho artesanal, cuidadoso e concertado da construção fabular. O atento jagunço percebeu que um “(...) contador habilidoso não ajeita de relatar as peripécias todas de uma vez” (ROSA, 2001a, p. 433).

O protagonista de GSV irá atribuir, desta forma, certa inferioridade à tortuosidade da vida real, em relação à “harmonia” do arranjo fabulatório, donde a sua obsessiva afirmação de que viver é muito perigoso, já que não lhe é possível optar por um, digamos, final feliz, porque a vida não tem um formato pronto e acabado e porque “Viver é um descuido prosseguido” (ROSA, 2001a, p. 86).

Outro argumento do narrador-personagem da obra maior rosiana, que coloca a realidade vivida numa situação problemática, é quando ele afirma: “A quanta coisa limpa verdadeira uma pessoa de alta instrução não concebe!”. Ele intui com isso que, se há uma verdade transitando pelo malparar da vida real, ela se encontra sempre obscurecida pelas nuvens negras do mal-viver, pelo viver perigoso, pois que não existem estacas indicativas para o melhor encaminhar da existência, já que “Esta vida está cheia de ocultos caminhos” (ROSA, 2001a, p. 170). Por sua vez, o arranjo ficcional concebido pelo narrador de “alta instrução”, ainda que exija de Riobaldo, o silêncio, a atenção e a decifração, permanece ali, pairando sobre sua perplexidade, e a transparência da verdade, nela encontrável, não conduz ao desnorteio, mas propõe uma reinvenção constante do humano viver.

Em outro momento de sua travessia sertanejo-metafísica, Riobaldo está de passagem, com o bando chefiado por Zé Bebelo, pelo Currais-do-Padre. Lá encontraram pouso para a longa caminhada a pé, que, forçosamente, se obrigaram a fazer, fugindo ao cerco armado por Hermógenes e seus cabras, quando estavam na Fazenda dos Tucanos.

Apesar de o lugarejo ter por epíteto Currais-do-Padre, lá não havia currais e muito menos padre, segundo o informe do narrador. Havia apenas o buritizal e um único morador. Guardados por ele estavam os cavalos, que ali foram deixados, em razão de troca de montaria, por Medeiro Vaz, falecido chefe jagunço de Riobaldo, numa das longas marchas empreendidas por seu bando, pelo sertão de Minas, Bahia e Goiás.

Apesar da desolação do lugarejo, quanto à presença da intervenção humana, Riobaldo dá uma informação curiosa:

> Mas o dono do sítio, que não sabia ler nem escrever, assim mesmo possuía um livro, capeado em couro, que se chamava o 'Senclér das Ilhas'[1], e que pedi para deletrear nos meus descansos. Foi o primeiro desses que encontrei, de romance porque antes eu só tinha conhecido livros de estudo. Nele achei outras verdades, muito extraordinárias (ROSA, 2001a, p. 396).

A possessão de terra e dos bens que nela há são os elementos que fazem o dono do sítio ser o que ele é em importância e distinção. O fato de ele não saber nem ler nem escrever, não o desmerece em relação aos seus pares. Estamos falando do sertão e das condições objetivas e subjetivas a que estão submetidos os que nele habitam[2]. Ainda assim, nas mãos deste homem sertanejo, a presença de um livro ganha ares de um objeto de valor inestimável, quase alcançando a sacralidade. Revelador disto é o material que ele utiliza para envolvê-lo e preservá-lo, o couro, presente no seu modo de vestir, de habitar, e no seu mover-se para o trabalho, a cavalgadura.

O único livro de Currais-do-Padre era apreciado por seu único morador, apenas como um objeto manuseável e contemplativo. Diferentemente de uma imagem de santo, que se pode tocar, beijar e dirigir uma reza, alcançando-lhe a dimensão transcendente, o dono do sítio apenas acedia o nível tangível da obra, já que o seu desfrute espiritual estava impossibilitado por uma aptidão por ele ainda não alcançada: a leitura da palavra.

---

[1] Segundo Rômulo Gomes, "A novela *Saint-Claire das Ilhas*, de Elisabeth Helme, impresso em 1830 em Londres, foi um sucesso no Brasil. Inclusive, serviu de várias referências a Machado de Assis e José de Alencar, dois famosos romancistas que iniciaram suas publicações em jornais". <http://www.canaldaimprensa.com.br/canalant/especial/trint8/especial38.htm>.

[2] Referimo-nos à geografia física e humana, amalgamada por elementos topográficos reais e fictícios, fruto da lavra inventiva de Guimarães Rosa, em sua obra de maior vulto.

Riobaldo sabia ler e escrever. Aprendera, ainda muito jovem, por incentivo e iniciativa de seu padrinho Selorico Mendes, rico fazendeiro com quem veio morar, na fazenda São Gregório, após a morte de sua mãe. Vejamos o seu testemunho,

> Soletrei, anos e meio, meante cartilha, memória e palmatória. Tive mestre, Mestre Lucas, no Curralinho, decorei gramática, as operações, regra-de-três, até geografia e estudo pátrio. Em folhas grandes de papel, com capricho tracei bonitos mapas. Ah, não é por falar: mas, desde do começo, me achavam sofismado de ladino. E que eu merecia de ir para cursar latim, em Aula Régia – que também diziam. Tempo saudoso! Inda hoje, apreceio um bom livro, despaçado (ROSA, 2001a, p. 30).

A facilidade de Riobaldo no aprendizado das lições e seu empenho na realização das tarefas escolares foram logo percebidos por Mestre Lucas, que, a partir do ano seguinte ao início de seu processo de escolarização, determinou que ele o ajudasse a ensinar as crianças menores, no aprendizado das primeiras letras e da tabuada. A uma consulta de Riobaldo sobre qual profissão seguir no futuro, Mestre Lucas o aconselha, "(...) o mais certo de tudo é que um professor de mão-cheia você dava..." (ROSA, 2001a, p. 130).

Já adulto, por conta das mazelas de seu destino, Riobaldo vem a cumprir, por algum tempo, o vaticínio de seu antigo mestre. É quando, decidido a abandonar a fazenda São Gregório, por conta de uma dúvida moral que o perturbava sobre sua condição de afilhado ou de filho legítimo de Selorico Mendes. Foge, então, para o Curralinho, onde recebe uma proposta de Mestre Lucas para ser professor, a uma boa paga, na Fazenda Nhanva, no Palhão. Por pura falta de opção, Riobaldo aceita a oferta de seu mestre e parte para o dito lugar. Lá chegando, descobre que o seu magistério estava destinado a uma só pessoa: Zé Bebelo, dono da fazenda, ao lado de quem, posteriormente, inicia a sua carreira de jagunço.

Foi assim que, após um longo período de ações e movimentações de guerra na imensidão do sertão, Riobaldo defronta-se, outra vez, com o surpreendente e envolvente mundo da criatividade ficcional. Neste caso, porém, não se tratava mais de uma narrativa oral, mas de uma expressão fabular impressa nas páginas de um livro. Encontrando-se num intervalo de atividade jagunça, permitiu-se ao imobilismo físico e à atividade reflexiva do deletreamento da palavra escrita.

O verbo deletrear demonstra a dificuldade com que ele se deu a esse desbravamento ledor. Em outras palavras, uma leitura que foi se dando letra por letra, palavra a palavra, numa construção frasal dificultosa e lenta, agravada pela sutileza interpretativa exigida pela leitura de um romance[3], o primeiro desta qualidade que Riobaldo lia, pois os livros anteriores que conhecera eram de estudo. O desdobrar-se, na leitura desta obra, encaminhou-o para um sentimento fruitivo e gozoso, ao usufruto de uma vivência, ao mesmo tempo, imaginativa e reflexiva, proporcionada pelo sentido fugidio das palavras.

---

[3] Não é nossa intenção, nesta tese, desenvolver uma discussão específica acerca do conceito de gênero literário, seara esta minada por polêmicas históricas e aporéticas. Para nós basta-nos, tão somente, mencionarmos três visões sobre o conceito de romance, no sentido de que sejam apresentadas, de forma breve, algumas noções sobre sua constituição e características. Para Georg Lukács (1885-1971), "O romance é a epopéia de uma era para qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente, para a qual a imanência do sentido à vida tornou-se problemática, mas que ainda assim tem por intenção a totalidade" (2000, p. 55). Na perspectiva de Walter Benjamin (1892-1940), "O primeiro indício da evolução que vai culminar na morte da narrativa é o surgimento do romance no início do período moderno. O que separa o romance da narrativa (e da epopéia no sentido estrito) é que ele está essencialmente vinculado ao livro. A difusão do romance só se torna possível com a invenção da imprensa. (...). O que distingue o romance de todas as outras formas de prosa – contos de fada, lendas e mesmo novelas – é que ele nem procede da tradição oral nem a alimenta. Ele se distingue, especialmente, da narrativa. [em que] O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. (...). [já no romance] O romancista segrega-se. A origem do romance é o indivíduo isolado (...). Escrever um romance significa, na descrição de uma vida humana, levar o incomensurável a seus últimos limites. Na riqueza dessa vida e na descrição dessa riqueza, o romance anuncia a profunda perplexidade de quem a vive" (1994, p. 201). Já, na visão de José Ortega y Gasset (1883-1955), que chamará o romance de novela, "(...) nela encontramos a contraposição do gênero épico. Se o tema deste é o passado enquanto passado, o da novela é a atualidade enquanto tal. Se as figuras épicas são inventadas, naturezas únicas e incomparáveis que têm valor poético por si mesmas, os personagens da novela são típicos e extra-póeticos; dinamam, não do mito, que já é um elemento ou atmosfera estética e criadora, e sim da rua, do mundo físico, do contorno real vivido pelo autor e pelo leitor" (1967, p. 135-6). Num esforço de síntese, diríamos que, para Lukács, o romance estabelecerá uma ruptura com a ambiência de totalidade que a épica clássica anunciava em sua narrativa, já que o sentimento de individualidade instaurado pela modernidade, dissolverá o mundo em pontos de vista fragmentados, relatados por um narrador sempre problemático, que, ainda assim, ansiará pela recomposição de seu mundo estilhaçado. Já para Benjamin, o romance é o verdadeiro antípoda da autêntica narrativa. Por motivos similares aos de Lukács, o pensador alemão verá na escrita solitária do romancista, a morte da narração, enquanto conselheira e intercambiadora de experiências. Visto pela perspectiva benjaminiana como uma invenção burguesa, o romance, por seu caráter individualista, tanto na escrita quanto na leitura, deixará de ser um manancial de sabedoria coletiva, como o era a narrativa oral, para transformar-se em inalcançáveis realizações humanas individualizadas. Por sua vez, para Ortega y Gasset, não é possível falar em romance tomando a épica clássica como sua referência ancestral. Para ele, há um rompimento completo, na forma e no conteúdo, entre os dois gêneros. Se na épica há uma prevalência na temática de um passado remoto, possuído por figuras mitológicas incomparáveis e geridas por uma ambiência poética; no romance, o foco temático residirá nos tempos hodiernos, habitados por personagens destituídos de heroísmo e nobreza, vivendo enredos em que a poesia é dissecada até sua desaparição, alcançando um prosaísmo insuportável. Indubitavelmente, é possível estabelecer balizas críticas e de contestação a cada uma das visões aqui apresentadas por Lukács, Benjamin e Ortega y Gasset acerca do que seria o romance. Como já dissemos, não é nosso fito, neste trabalho, enredarmo-nos neste campo aberto e indefinido que é a discussão sobre os gêneros literários. O nosso trunfo é que, em se tratando de *Grande Sertão: Veredas*, definitivamente, não é possível encontrar um conceito ou uma definição que abarque e enjaule esta obra numa dada classificação. O seu complexo construto literário a coloca sempre aquém e além de qualquer definição genérica.

Gesto este que lhe requereu tempo e disponibilidade, portanto, repouso no plural, muito diferente do comportamento sisudo e carente de imagens, fruto das exigências racionalizantes e abstratas impostas pelos livros de estudo, com que Riobaldo tivera que lidar anteriormente.

Porém, o mais importante a mencionar é que, com a experiência de leitura do romance, o jagunço Riobaldo Tatarana encontrou outras verdades, muito extraordinárias. Temos aqui a palavra verdade pluralizada em inumeráveis sentidos e apresentando-se como diversas possibilidades e não como uma verdade absolutizada. Ao contrário do imobilismo da verdade absoluta encontrada por Riobaldo nos livros de estudo; no romance, ele percebe que a verdade é dinâmica, relativizada pelo fato de ser, necessariamente, uma construção humana, submetida à passagem do tempo e à mudança do espaço. O companheiro de Diadorim percebe também que, em relação ao narrar cotidiano da vida, construtor de lugares-comuns e de enfadonhas verdades ordinárias, ou seja, de verdades que estão no âmbito do habitual, do usual, do corriqueiro; a narrativa do romance revela verdades extraordinárias, posto que estas estão na ordem do fora do comum, do excepcional, do raro, do singular, do inaudito.

É esta a matéria inefável presente no romance lido por Riobaldo, que o fez aprofundar-se com maior ênfase em suas especulações sobre as interfaces entre a realidade e a ficção. É esta transfiguração do real em palavras, que justifica a sua insistente sentença de que viver é muito perigoso e que, assim sendo, é preciso aprender a viver, pois, segundo ele, “Viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender-a-viver é que é o viver mesmo” (ROSA, 2001a, p. 601). É esta matéria imponderável, presente na re-apresentação da história humana em estórias sobre o ser humano e seu modo de viver, que faz com que o desconfiado Riobaldo creia e não creia na existência do diabo, pois foi a partir de uma narrativa sobre a possibilidade de um pacto demoníaco transformar uma pessoa no que ela anseia por ser, é que fez com que ele, com contrato de sangue, empenhasse sua própria alma no alcance deste intento. É também esta matéria, que chamaremos de “matéria vertente”, o elemento mobilizador desta tese, e que é apresentada por Riobaldo, mediante essas enigmáticas palavras:

> Eu sei que isto que estou dizendo é dificultoso, muito entrançado. Mas o senhor vai avante. Invejo é a instrução que o senhor tem. 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. O que induz a gente para más ações estranhas, é que a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e não sabe, não sabe, não sabe! (ROSA, 2001a, p. 116).

Cifrada na expressão por nós cunhada de "O código *Senclér das Ilhas*", a matéria vertente é aquela que fez com que Riobaldo lograsse alcançar, mediante a leitura de uma obra literária, outras verdades extraordinárias e, tais verdades, fizeram com que ele refletisse a respeito de si mesmo, como personagem da história de sua própria vida, como um vivente que pensa sobre seu contexto e suas circunstâncias, e especulasse sobre os rumos e sentidos de seu mover humano e mundano. Esta tensão provocada em Riobaldo por *Senclér das Ilhas* é uma irrupção provocada pela leitura literária, assim descrita por Walter Benjamin: "(...) o leitor do romance se apodera ciosamente da matéria de sua leitura. Quer transformá-la em coisa sua, devorá-la, de certo modo. Sim, ele destrói, devora a substância lida, como um fogo devora a lareira" (1994, p. 213).

Perguntamo-nos, portanto, o que é essa matéria vertente que habita o *corpus* da narrativa literária? Como ela é composta e a partir de que fundamentos? O que ocorre com o leitor que, debruçado nas linhas e entrelinhas de uma estória, vê-se, subitamente, pela matéria vertente, que nela espreita, acercado?

Na epígrafe introdutória deste capítulo, nos remetemos a Quelemém, compadre e conselheiro espiritual de Riobaldo, que não se interessa, necessariamente, por um caso narrado em sua inteireza, o que ele julga de fato fundamental é a compreensão a que a narrativa nos conduz, ao que a estória nos envia. Para tanto, mister é lê-la, ou ouvi-la, e compreendê-la, mergulhando, aos poucos, no leito abissal que a compõe, que tem nas próprias palavras, de forma paradoxal, o seu esconderijo e seu desvelamento. A matéria vertente se oculta, então, nos recônditos e nas reentrâncias da estória narrada, – "E estou contando, não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente". Em outras palavras, a matéria vertente não se constitui na estória em si mesma, esta é tão somente o veículo de sua trajetória e o âmbito de sua manifestação.

Imbuídos da mesma inquietação riobaldiana, queremos saber mais sobre esta "(...) gã que empurra a gente para fazer tantos atos (...)". Em outras palavras, sentimo-nos exortados à compreensão desta convocação simbólica estabelecida pela narrativa ao leitor

atento, em relação à reflexão e à ação de sua própria existência. A melhor tradução que nos ocorre para a palavra “gã” é o termo “elã”, ou seja, o arrebatamento, o impulso, o entusiasmo, a disposição e a inspiração provocada pela leitura da obra literária em favor de um movimento irrecusável do ser humano em busca de melhor compreender-se para o enfrentar e o dar-se à vida e ao mundo, como diria Riobaldo, “O que eu vi, sempre, é que toda ação principia mesmo é por uma palavra pensada. Palavra pegante, dada ou resguardada, que vai rompendo rumo” (ROSA, 2001a, p. 194).

Posicionaremo-nos, então, nesta tese, em favor de três movimentos se dando de forma permanente e concomitante no ato de leitura e de interpretação de uma obra literária: *o arqueológico*, em que o leitor-intérprete busca escavar na narrativa, o que está no mais profundo de sua linguagem primeira, ansiando por alcançar, desta forma, a matéria vertente que a mobiliza, pois, nas palavras de Benjamin, a narrativa

> (...) não está interessada em transmitir o ‘puro em-si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso (1994, p. 205);

o teleológico, ou seja, uma vez acercado da matéria vertente que se oculta e se mostra nas palavras que enformam a obra em si, o leitor a recobre de reflexões sobre os rumos e sentidos de sua própria vida, pois como quer Benjamin, “(...) o romance não é significativo por descrever pedagogicamente um destino alheio, mas porque esse destino alheio, graças à chama que o consome, pode dar-nos o calor que não podemos encontrar em nosso próprio destino” (1994, p. 214) e, um outro movimento, o *escatológico*, que se posiciona no *alfa* dessa arqueologia e no *ômega* dessa teleologia, e dado o seu caráter imponderável, pouco ou quase nada sabemos a seu respeito. Podemos apenas intuir a sua presença metafísica num processo criativo que se localiza para aquém da pena do escritor e numa dinâmica interpretativa que se encontra para além da compreensão do leitor; uma presença que reposiciona o escritor e o leitor, não como condutores de suas próprias existências, mas como personagens cumpridores de uma obra maior que eles mesmos e, desta, eles não podem dispor, podem apenas, em fugazes oportunidades, sentir-se por ela ambientados, assim como traduz, com precisão metafórica, Riobaldo, “Que fosse como sendo o trivial do

viver feito uma água, dentro dela se esteja, e que tudo ajunta e amortece – só raras vezes se consegue subir com a cabeça fora dela, feito um milagre (...)" (ROSA, 2001a, p. 155).

Tendo os três movimentos acima como os referenciais macro-orientadores desta tese, é que nos debruçaremos interpretativamente sobre *Grande Sertão: Veredas*, a obra-prima de João Guimarães Rosa (1908-1967), buscando, assim como Quelemém, não "(...) o caso inteirado em si, mas a sobre-coisa, a outra-coisa" (ROSA, 2001a, p. 214) em relação à saga riobaldiana. Em outros termos, o que nos interessa, de modo fulcral, é a matéria vertente que a sua narrativa re-vela, assim como clama também Riobaldo,

> Vida, e guerra, é o que é: esses tontos movimentos, só o contrário do que assim não seja. Mas, para mim, o que vale é o que está por baixo ou por cima – o que parece longe e está perto, ou o que está perto e parece longe. Conto ao senhor é o que eu sei e o senhor não sabe; mas principal quero contar é o que eu não sei se sei, e que pode ser que o senhor saiba (ROSA, 2001a, p. 245).

A pesquisa como travessia

Visando esclarecer a trajetória a ser desenvolvida nesta tese, explicitaremos sua estrutura, mediante os seguintes pontos:

i. Em favor de uma postura aberta ao reconhecimento das cifras simbólicas presentes numa narrativa é que introduzimos esta tese com o prólogo "A MATÉRIA VERTENTE", e, especialmente com o tópico "O código *Senclér das Ilhas*", buscando estabelecer, desde as nossas primeiras palavras, a primazia da enunciação dos símbolos sobre o discurso racionalista, objetivista e cientificista que, na maioria das vezes, reveste e enforma os trabalhos acadêmicos, higienizados de imagens e com um pendor extremado à abstração. O código de *Senclér das Ilhas* é um código a ser decifrado, uma revelação a ser desvelada, um *corpus* simbólico a ser interpretado. Foi dessa maneira, que tal obra apresentou-se a Riobaldo, permitindo a ele acesso a outras verdades extraordinárias. Metalingüisticamente, *Senclér das ilhas* transformar-se-á, para nós, em *Grande Sertão: Veredas* e, Riobaldo, converter-se-á, de protagonista-intérprete de uma obra a ser elucidada, em personagem-narrador de uma estória, cuja matéria vertente ele nos conta, embora enredada em suas aventuras e desventuras jagunço-sertanejas. Mister é, de nossa

parte, lavrar o ouro que se esconde neste aluvião de narrativas entrançadas, como se caracteriza o relato riobaldiano e que faz de *Grande Sertão: Veredas* um manancial de símbolos a serem interpretados.

ii. Entendemos que a escolha de um diapasão teórico-metodológico para se pensar mais e melhor uma determinada temática carrega consigo algo de arbitrário. Tal arbitrariedade, estabelecida pelo pesquisador, visa circunscrever limites e possibilidades que, necessariamente, devem ser impostos à pesquisa, no sentido de dar ao cotejamento teórico-temático o alcance almejado. Queremos, neste sentido, declarar que o nosso objeto de investigação é *Grande Sertão: Veredas*, obra maior do escritor mineiro João Guimarães Rosa; que o nosso problema fundamental em relação a esta obra é saber qual a matéria vertente que mobiliza a sua narrativa e, que a nossa tese é: a matéria vertente mobilizadora da narrativa riobaldiana é a dimensão metafísico-religiosa, que faz de GSV uma obra teofânica, ou seja, uma obra cujo fundamento é a manifestação da deidade. A opção teórico-metodológica com que iremos realizar a complexa travessia de buscar interpretar algumas veredas simbólicas do Grande Sertão rosiano tem na hermenêutica dos símbolos do pensador francês Gilbert Durand seu fundamento. Ao lado, portanto, da antropologia estrutural dos símbolos durandiana ousaremos perscrutar algumas das imagens simbólicas residentes em GSV, devidamente revestidos de humildade, conforme aconselha Riobaldo, "Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Não sei. Ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas – e só essas poucas veredas, veredazinhas" (ROSA, 2001a, p. 116).

iii. O estudo sobre o imaginário e sobre o pensamento simbólico, bem como sua função na estrutura cognitiva do ser humano que aqui empreenderemos, tem no pensador francês Gilbert Durand e em sua obra *A imaginação simbólica* (1988) as nossas fontes primordiais e fundamentais de pesquisa. Todos os outros pensadores que nesta discussão forem citados tributaremos aos diálogos que o próprio Durand ensaiou, no sentido de melhor sustentar o desenvolvimento de sua teoria. Com isso queremos dizer que as menções que Durand fizer a outros autores serão tomadas por

nós como ele as compreendeu, posto que, o que nos interessa é como o pensador francês pensa o símbolo, para depois nos apropriarmos deste mesmo pensamento na interpretação de *Grande Sertão: Veredas*.

iv. Gilbert Durand é um dos maiores estudiosos do símbolo e do imaginário. O que lhe permite afirmar de forma intrépida que o todo do pensamento humano está integrado na função simbólica (DURAND, 1988). Em outra obra, ele assevera, "(...) 'o universo simbólico' (...) não é nada mais nada menos do que todo o universo humano!" (1996b, p. 79).

v. Em linhas gerais, em *A imaginação simbólica*, o pensador francês, além de nos apresentar um vocabulário do simbolismo para que tenhamos a clareza da diferença entre signo, alegoria e símbolo, nos situa também historicamente no embate entre os inimigos da imagem e os que resistem em favor da linguagem simbólica, no âmbito da filosofia, da arte e da religião; em seguida, Durand faz uma espécie de recenseamento crítico sobre o papel que o símbolo desempenhou na teoria de alguns dos maiores intérpretes do pensamento humano: Sigmund Freud (1856-1939), Claude Lévi-Strauss, Ernst Cassirer (1874-1945), Carl Gustav Jung (1875-1961) e Gaston Bachelard (1884-1962), em busca de uma trajetória que leve à pacificação na relação entre a razão e a imagem, vislumbrando o surgimento de uma ciência e sabedoria novas, fundadas no símbolo, tarefa esta que estaria nas mãos de uma convergência de várias hermenêuticas. Ao final, Durand apresenta as funções da imaginação simbólica, classificando-as em: função biológica, função psicossocial, função humanista e função teofânica.

vi. Da breve sumarização que fizemos acima de *A imaginação simbólica*, obra seminal de Durand, reteremos *apenas* a discussão que o pensador francês realiza sobre o vocabulário do simbolismo e sobre a função teofânica dos símbolos, pois, tais fundamentos são os que realmente darão sustentação para o desenvolvimento desta tese, cuja divisa está na afirmação de Durand (1988) de que o pensamento simbólico nos capacita a redescobrir o poder natural da mediação do Eterno no temporal, ou

da transcendência na imanência, para nossa reabilitação gnosiológica diante desse processo de fragmentação do conhecimento humano a que nos temos submetido nesses últimos tempos.

vii. O nosso esforço para a consecução do primeiro e do segundo capítulos, intitulados "A IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS*" e "A TEOFANIA DO *GRANDE SERTÃO* E O HUMANISMO DAS *VEREDAS*" é o de apresentar criticamente, mediante os tópicos "As faces do *Sinnbild* em GSV", "O símbolo como a epifania do mistério", "O símbolo convertido em teofania" e "Riobaldo: entre o 'Viver perigoso' e o 'Verdadeiro viver'", a concepção de imaginação simbólica defendida por Durand, identificando a presença de sua função teofânica no corpo literário de *Grande Sertão: Veredas*, por meio da utilização de imagens do farto manancial de símbolos de que a referida obra se compõe. Em outros termos, buscaremos realizar um exercício de hermenêutica sobre a saga riobaldiana, tendo como grelha interpretativa o estudo do simbolismo durandiano.

viii. Para tanto, o mergulho hermenêutico que faremos em GSV, uma das mais densas e belas páginas da literatura brasileira e universal, que, no ano de 2006, completou cinqüenta anos de publicação, dar-se-á também com as contribuições das palavras, ora crípticas ora reveladoras, de seu próprio criador, João Guimarães Rosa. Neste sentido, tendo como fontes fundamentais de pesquisa e argumentação, o diálogo estabelecido com Günter W. Lorenz, na famosa entrevista realizada em 1965, quando da realização do Primeiro Congresso de Escritores Latino-Americanos, em Gênova, na Itália e nas correspondências mantidas por Rosa e seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri, buscaremos encontrar pistas e indicações sobre a formação de sua visão de mundo; sobre sua concepção de arte literária e sobre o papel do escritor, além de buscar esclarecimentos em relação ao seu trabalho criativo. Queremos dizer com isso que, neste trabalho, optamos em seguir de perto as pegadas do escritor mineiro, ou seja, não nos ampararemos em caminhos já abertos e trilhados por outros pesquisadores e críticos em relação à imaginação simbólica constituidora da obra rosiana. Ainda que, com esta opção, corramos o risco de muito mais nos perdermos do que encontrarmos veredas em direção à nossa matéria vertente,

julgamos irrecusável compreender, partindo da lavra do próprio escritor, as razões e desrazões do insustentável peso de sua pluma criativa. Para tanto, apresentaremos aqui, alguns dados e aspectos da biografia de Rosa, que servirão como motivos a serem explorados nos capítulos seguintes.

ix. Rosa nasceu em Cordisburgo, Minas Gerais, cidadezinha de nome curioso, fundada por alemães, onde passou a infância. Desde cedo, já convivia com vaqueiros, andarilhos e pregadores ambulantes, narradores orais, por excelência, de lendas, mitos, canções e contos folclóricos. Na juventude, foi estudar na capital, Belo Horizonte, iniciando ali, os estudos em medicina. Formado, trabalhou como médico em outra cidade interiorana, Itaguara, por dois anos. Em 1930, alistou-se como médico voluntário nas tropas rebeldes de Getúlio Vargas, aderindo, posteriormente, em 1932, ao exército legalista, quando descobre o intento dos insurgentes: suprimir a nova legislação social. Tendo abandonado a profissão de médico pelas frustrações que a falta de recursos impingia à sua realização, iniciou a carreira de diplomata, servindo em vários países como cônsul. Numa dessas oportunidades, colaborou ativamente no abrigo de judeus perseguidos pelos nazistas.

x. Tais experiências e vivências, segundo ele, foram se estabelecendo em seu destino, na forma de um estranho paradoxo, "Como médico, conheci o valor místico do sofrimento; como rebelde, o valor da consciência; como soldado, o valor da proximidade da morte..." (in LORENZ, 1973, p. 323). Tal paradoxo teve uma importância essencial na constituição íntima de sua personalidade, reaparecendo de forma soberba em sua inventividade ficcional como seu mais substancial *leitmotiv*.

xi. É fundamental que tenhamos em conta, acima de tudo, que Guimarães Rosa compreende a literatura como seu compromisso essencial com o homem e, neste sentido, não a separa da vida. Sobre o papel fundamental do escritor, ele afirma: "Sua missão (...): é o próprio homem." (In LORENZ, 1973, p. 318) e, em outro momento, diz: "(...) é impossível separar minha biografia de minha obra." (In LORENZ, 1973, p. 322) e "(...) a linguagem e a vida são uma coisa só" (in

LORENZ, 1973, p. 339). Atentemos com mais vagar esse compromisso de Rosa como escritor,

> (...) penso desta forma: cada homem tem seu lugar no mundo e no tempo que lhe é concedido. Sua tarefa nunca é maior que sua capacidade para poder cumpri-la. Ela consiste em preencher seu lugar, em servir à verdade e aos homens. Conheço meu lugar e minha tarefa; muitos homens não conhecem ou chegam a fazê-lo, quando é demasiado tarde. Por isso tudo é muito simples para mim e só espero fazer justiça a esse lugar e a essa tarefa. Veja como o meu credo é simples. Mas quero ainda ressaltar que credo e poética são uma mesma coisa. Não deve haver nenhuma diferença entre homens e escritores; esta é apenas uma maldita invenção dos cientistas, que querem fazer deles duas pessoas totalmente distintas. (...). A vida deve fazer justiça à obra, e a obra à vida. Um escritor que não se atém a esta regra não vale nada, nem como homem nem como escritor. Ele está face a face com o infinito e é responsável perante o homem e perante a si mesmo. (...) [este é o] meu compromisso do coração, e que considero o maior compromisso possível, o mais importante, o mais humano e acima de tudo o único sincero. Outras regras que não sejam este credo, esta poética e este compromisso, não existem para mim, não as reconheço. Estas são as leis da minha vida, de meu trabalho, de minha responsabilidade. A elas me sinto obrigado, por elas me guio, para elas vivo (in LORENZ, 1973, 330).

xii. Ao entrançar linguagem e vida, Rosa demarca também o ponto de partida de onde brota a sua literatura. Ter nascido e convivido na ambiência sertaneja, estabeleceu o itinerário fundante das temáticas mais significativas que sua obra revela. Ser fundamentalmente um homem do sertão fez de Rosa um escritor que, primeiramente, dá voz àqueles que, sobretudo em sua infância, mas ao longo de toda a sua existência, mais lhe deram lições sobre o essencial da vida e do viver: o homem sertanejo,

> Gosto de pensar cavalgando, na fazenda, no sertão; e quando algo não me fica claro, não vou conversar com algum douto professor, e sim com alguns dos velhos vaqueiros de Minas Gerais, que são todos homens atilados. Quando volto para junto deles, sinto-me vaqueiro novamente, se é que alguém pode deixar de sê-lo (in LORENZ, 1973, p. 336).

No diálogo estabelecido com Günther W. Lorenz, quando perguntado sobre a presença do tema “homem do sertão” em sua obra, ele declara:

> (...) sou antes de mais nada este ‘homem do sertão’; e isto não é apenas uma afirmação biográfica, mas também, e nisto pelo menos eu acredito tão firmemente (...), que ele, este ‘homem do sertão’, está presente [em minha obra]

> como ponto de partida mais do que qualquer outra coisa (in LORENZ, 1973, p. 321).

xiii. Desta forma, a criação de seus personagens, invariavelmente, tem como fonte de inspiração, as figuras reais do sertão, que ele conheceu e com quem conviveu, detentoras de uma sabedoria ancestral para o bom aconselhamento e depositárias da memória mítica e fabulatória sertaneja, "Minhas personagens, que são sempre um pouco de mim mesmo, um pouco muito, não devem ser, não podem ser intelectuais pois isso diminuiria sua humanidade" (in LORENZ, p. 350).

xiv. A primeira obra de Guimarães Rosa foi um conjunto de poemas intitulado *Magma*, com o qual ele concorreu num concurso promovido pela Academia Brasileira de Letras, em 1936. O parecer do avaliador, o poeta Guilherme de Almeida, foi contundente, não deixando possibilidade de existência de uma segunda colocação, dada a grandiosidade da lírica rosiana. No entanto, apesar de ter sido laureada com o primeiro prêmio, Rosa jamais publicou esta obra em vida, deixando, inclusive, recomendações a seus familiares que não a editassem. Tal pedido foi assegurado até o ano de 1997, quando *Magma* veio ao lume do público leitor, com a autorização de sua filha Vilma Guimarães Rosa, detentora dos direitos autorais da referida obra. Segundo o nosso ponto de vista, o fato de Rosa não ter desejado publicar a sua primeira e única obra de poesia está fundamentado em seu desejo de realizar uma poética que tivesse uma permanência, bela e profunda, nos interstícios de sua épica, e não na forma patentemente lírica, como ele mesmo afirmou em duas ocasiões diversas, "(...) meu *epos* é poesia (...)" (ROSA, 2003a, p. 148),

> (...) descobri que a poesia profissional, tal como se deve manejá-la na elaboração de poemas, pode ser a morte da poesia verdadeira. Por isso, retornei à "saga", à lenda, ao conto simples, pois quem escreve estes assuntos é a vida e não a lei das regras chamadas poéticas (in LORENZ, 1973, p. 326).

xv. O modo ímpar de burilar as palavras fez com que atribuíssem a Rosa o título de revolucionário da língua, recusado terminantemente por ele, posto que, segundo seu ponto de vista, tal epíteto servia apenas para causar-lhe mal-estar entre seus pares literatos, quanto ao "não" engajamento político de sua poética. Ironizando o sentido

do termo revolucionário, Rosa prefere ser chamado de reacionário da língua, já que sua preocupação fundamental é com a construção do vocábulo a partir de sua gênese, "Cada palavra é, segundo a sua essência, um poema" (ROSA in LORENZ, 1973, p. 346). Nesta busca obsessiva, Rosa não consegue conter em apresentar-se como um demiurgo em relação às palavras, já que busca criá-las à sua imagem e semelhança na tradução que realiza do universo do mundo vivido do sertão,

> Não sou um revolucionário da língua. Quem afirme isto não tem qualquer sentido da língua, pois julga segundo as aparências. Se tem de haver uma frase feita, eu preferia que me chamassem de reacionário da língua, pois quero voltar cada dia à origem da língua, lá onde a palavra ainda está nas entranhas da alma, para poder lhe dar luz segundo a minha imagem (in LORENZ, 1973, p. 341).

xvi. Há também a inserção, em seu estilo narrativo, das idiossincrasias dialetais de seu berço sertanejo, cujo linguajar ainda resguarda a marca da originalidade e, por este motivo, está prenhe de uma sabedoria ancestral e mítica. Por outro lado, por ter sido um escritor ambientado na moderna literatura brasileira, não se furtou ao experimentalismo lingüístico, característico dos escritores e poetas de seu tempo, porém, sem tirar os olhos de uma tradição idiomática vinculada às raízes da língua portuguesa, usada pelos sábios e poetas medievais. Obviamente, é preciso incluir neste rol alquímico-literário, a condição de poliglota[4] do escritor mineiro, que o permitia encontrar soluções poético-narrativas inusitadas para criações metafóricas mais candentes.

xvii. Faz-se necessário ressaltar também a sua disciplina intransigente e obsessiva na busca da construção de uma linguagem que, de fato, se consubstanciasse no veículo de uma verdade a ser revelada; numa obra que perdurasse para além de seu tempo e de seu espaço, enfim, numa linguagem que fosse portadora da voz do infinito,

> Apenas sou incorrigivelmente pelo melhorar e aperfeiçoar, sem descanso, em ação repartida, dorida, feroz, sem cessar, até ao último momento, a todo custo.

[4] Segundo Lorenz, "Por um artigo publicado no Brasil em 1967, após a morte de Guimarães Rosa, (...) ele falava português, espanhol, francês, inglês, alemão e italiano. Além disso, possuía conhecimentos suficientes para ler livros em latim, grego clássico, grego moderno, sueco, dinamarquês, servo-croata, russo, húngaro, persa, chinês, japonês, hindu, árabe e malaio" (1973, p. 339).

> Faço isso com meus livros. Neles, não há *nem um* momento de inércia. Nenhuma preguiça! Tudo é retrabalhado, repensado, calculado, rezado, refiltrado, refervido, recongelado, descongelado, purgado e reengrossado, outra vez filtrado. (...). Acho que a gente tem de fazer sempre assim. Aprendi a desconfiar de mim mesmo. Quando uma página me entusiasma, e vem a vaidade de a achar boa, eu a guardo por uns dias, depois retomo-as, mas *sinceramente* afirmado a mim mesmo: – Vamos ver por que é que esta página não presta! E, só então, por incrível que pareça, é que os erros e defeitos começam a surgir, a pular-me diante dos olhos. Vale a pena, dar tanto? Vale. A gente tem de escrever para 700 anos. Para o Juízo Final. Nenhum esforço suplementar fica perdido (ROSA, 2003a, p. 234-5).

xviii. No capítulo III, "A TEOFANIA DO *GRANDE SERTÃO* E O *HOMEM HUMANO* DAS *VEREDAS*", reside a semente germinadora e deflagradora de nossa tese, quando Rosa (2003b) afirma numa das missivas enviadas ao seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri, que considera seus livros *essencial* e *acentuadamente* carregados de valor *metafísico* e *religioso*. A partir dessa confissão de Rosa é que sustentaremos todos os nossos argumentos, segundo os quais conceberemos *Grande Sertão: Veredas* como uma obra teofânica. Em outras palavras, compreendemos que o escritor mineiro, mediante a narrativa de Riobaldo, cria um itinerário simbólico, cuja *matéria vertente* se consubstancia na permanente manifestação de Deus. Confirmador desta tese é outra passagem da referida carta a Bizzarri, em que Rosa revela que na criação de sua obra sempre buscou inspiração em livros sagrados: "Quero ficar com o Tao, com os Vedas e Upanixades, com os Evangelistas e São Paulo, (...) com Cristo, principalmente" (2001b, p. 90).

xix. Neste ponto, queremos fazer uma importante ressalva. Defenderemos nesta tese que *Grande Sertão: Veredas* é uma obra teofânica, no sentido de que o pano de fundo que a sustenta é a constante evocação simbólica da presença de Deus. No entanto, o Deus, aqui referenciado, não será tomado por nós como uma deidade num sentido generalizante, ou seja, como uma Divindade que pode ser reivindicada por todas as religiões e/ou seitas ocidentais e orientais. O Deus ao qual nos dirigiremos é o Deus bíblico judaico-cristão.

xx. Há duas razões justificadoras desta nossa opção. A primeira já foi apontada pelo próprio Rosa, quando, na última citação, aponta Cristo como sua principal referência na consecução do essencial extrato metafísico-religioso de sua narrativa; a segunda tem em Riobaldo sua justificativa, pois o narrador-personagem de GSV, em todos os momentos em que discute a sua própria religiosidade, tem como referência central, embora mergulhado no cadinho sincrético, o cristianismo, manifestado, sobretudo, pelas doutrinas católica, kardecista e evangélica, e pelas rezadeiras, a quem ele paga rodadas de terços e rosários; todas estas manifestações religiosas, parcial ou totalmente, têm como fundamento a Bíblia Sagrada,

> O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca (ROSA, 2001, p. 32).
>
> Olhe: tem uma preta, Maria Leôncia, longe daqui não mora, as rezas dela afamam muita virtude de poder. Pois a ela pago, todo mês – encomenda de rezar por mim um terço, todo santo dia, e, nos domingos, um rosário. Vale, se vale. Minha mulher não vê mal nisso. E estou, já mandei recado para uma outra, do Vau-Vau, uma Izina Calanga, para vir aqui, ouvi de que reza também com grandes meremências, vou efetuar com ela trato igual. Quero punhada dessas, me defendendo em Deus, reunidas de mim em volta... Chagas de Cristo! (ROSA, 2001, p. 32).

xxi. Com esses argumentos não queremos afirmar que *Grande Sertão: Veredas* se esgote no Texto Bíblico ou que se consubstancie numa releitura do Velho e do Novo Testamento. O manancial simbólico no que se constitui GSV resguarda uma infinitude de possibilidades interpretativas, em termos metafísicos, que jamais nos atreveríamos destiná-las somente ao imaginário bíblico, posto que na obra-prima rosiana também estão presentes figurações simbólicas de diversas outras fontes metafísicas, sobretudo, orientais. Porém, o traçado interpretativo que objetivamos para esta tese se constitui num intertexto bíblico-literário, ou seja, pinçaremos em GSV figuras simbólicas que nos permitirão identificar aproximações, citações, epígrafes, alusões e paráfrases que o escritor mineiro incrustou na narrativa de

Riobaldo. O sentido do termo *intertexto* por nós aqui utilizado para o diálogo que estabeleceremos entre GSV e a Bíblia Sagrada tem na conceituação de Kristeva a melhor aproximação, "(...) todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto" (1974, p. 64), e na explicitação do termo *palimpsesto*, como apresentado por Schneider, uma outra ótima definição para o exercício hermenêutico narrativo-teofânico no que se consubstancia essa tese,

> O texto literário é um palimpsesto. O autor antigo escreveu uma 'primeira vez', depois sua escritura foi apagada por algum copista que recobriu a página com um novo texto, assim por diante. Textos primeiros inexistem tanto quanto as puras cópias; o apagar não é nunca tão acabado que não deixe vestígios, a invenção, nunca é tão nova que não se apóie sobre o já escrito (1990, p. 71).

xxii. Amparados, então, pela confissão desvelada por Rosa, de que na consecução da metafísica de sua narrativa ele quer ficar "(...) com Cristo, principalmente" (2001b, p. 90), recorreremos, insistentemente, ao cotejamento de GSV com o Velho e o Novo Testamento, pois, desde Gênesis, já é anunciado de forma messiânica, a vinda de Jesus, como o plano de Deus para a redenção da humanidade, após Adão e Eva, tentados por Satanás, terem caído no jardim do Éden, "E porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua descendência e o seu descendente; este te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar" (Gn, 3:15). Em outras palavras, como Satanás havia seduzido a mulher para fazer com que ela e seu companheiro caíssem, para, a partir daí, fazer brotar sua descendência maligna, fruto do pecado; Deus usaria também uma mulher, da própria semente de Adão, para trazer à luz a Sua descendência, fruto da redenção do homem e de sua reconciliação com o Criador, "Tudo isto aconteceu para se cumprisse o que foi dito da parte do Senhor, pelo profeta: A virgem conceberá e dará à luz grávida um filho, e o chamarão pelo nome de Emanuel, que quer dizer: Deus conosco" (Mt, 1:22-23). Nas palavras de Durand, em "O universo do símbolo",

> O mito vai ao encontro da história, atesta-a e legitima-a, tal como o Antigo Testamento e as suas 'figuras' garantem a autenticidade histórica do Messias para um cristão. Sem as estruturas míticas, a inteligência histórica não é possível. Sem a expectativa messiânica – que é mítica – não há Jesus Cristo (...) (1996b, p. 87).

xxiii. A questão mobilizadora do terceiro capítulo, intitulado “POR UMA PEDAGOGIA DOS SÍMBOLOS”, é perguntarmo-nos o *que*, *como* e *por que* os símbolos podem ensinar algo a nossa humanidade ocidental contemporânea, tão afeita à imanência assimbólica do racionalismo e do cientificismo e tão avessa ao clamor enigmático, porém salvífico, da transcendência.

xxiv. A busca de tentar responder a essas perguntas é o que justifica o exercício de hermenêutica que realizaremos sobre *Grande Sertão: Veredas*, pois, cremos, este exercício consubstanciar-se-á em uma real possibilidade dos símbolos – quando considerados como autênticos guias interpretativos – se converterem em cicerones para o reencontro do homem com sua mítica e metafísica constituição histórica, individual e coletiva, no sentido de estabelecer novas trilhas que o conduza a sua re-humanização.

xxv. Portanto, a nossa proposta de uma pedagogia dos símbolos anseia por ser neste quadro, pintado pela sociedade ocidental contemporânea com cores que traduzem desespero, o reavivamento da lição corporeificada na imagem daquela antiga escultura grega de terracota, em que vemos um velho conduzindo uma criança para o lugar no qual ela se defrontaria com o Conhecimento. Da mesma forma, acrditamos que a literatura desempenha esse mesmo papel, pois, ao enredar o leitor, ainda com o olhar inocente, o conduz a um mergulho em suas palavras convertidas em metáforas e símbolos a serem desvelados, lançando-o, após isso, ao enfrentamento interpretativo e à recriação de si mesmo e da realidade em que vive.

xxvi. Para o desenvolvimento deste capítulo terceiro, apresentaremos, em primeiro lugar, a orientação crítico-teórica de Gilbert Durand acerca de como os símbolos e o imaginário foram, ao longo da história da humanidade ocidental, passando por um processo de desvalorização e valorização cognitiva, tendo como referência o pensamento de filósofos, artistas, psicólogos e antropólogos que se debruçaram sobre essa temática. O texto fundamental de Durand que utilizaremos para essa discussão será o ensaio “Situação atual do símbolo e do imaginário”, presente em

sua obra *A fé do sapateiro* (1995). No referido escrito, o pensador francês é provocado a responder duas questões, propostas pela revista *Lumière e Vie*: "A mentalidade científica e técnica contemporânea permite que se viva autenticamente uma experiência simbólica? Em que condições?" (1995, p. 25).

xxvii. Após isso, apresentaremos uma discussão sobre a presença de uma pedagogia dos símbolos em *Grande Sertão: Veredas* e suas implicações para uma autêntica experiência simbólica na contemporaneidade, por meio da linguagem literária.

xxviii. Ressaltamos que o sentido do termo "pedagogia", por nós aqui tomado, não se referirá à sua concepção restrita que a vincula aos métodos, técnicas e estratégias, ao saber-fazer, às competências e experiências necessárias à transmissão de conhecimentos escolares, e sim à sua concepção ampliada, ou seja, configurando-se num sistema pedagógico, cujo papel fundamental é imprimir a marca da cultura na humanidade.

xxix. Finalmente, como epílogo desta tese, traremos à baila a discussão intitulada "DOS SÍMBOLOS À TRANSCENDÊNCIA", em que vincularemos as imagens literárias diretamente ligadas ao modo de ser, agir e pensar de Riobaldo, narrador personagem de *Grande Sertão: Veredas*, à constelação simbólica ascencional, espetacular e diairética, caracterizadora do Regime Diurno, como apresentado por Gilbert Durand (*As estruturas antropológicas do imaginário* – 2002), ciceroneador das imagens simbólicas que conduzem ao alto, à luz e a ao ato heróico de separação do bem e do mal, postulados esses reivindicadores da inefável transcendência.

CAPÍTULO I

A IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA EM *GRANDE SERTÃO: VEREDAS*

O símbolo é a epifania de um mistério.

Gilbert Durand

As faces do *Sinnbild* em GSV

Há, segundo Durand (1988), duas formas mediante as quais a nossa consciência representa a realidade: *diretamente*, quando o objeto percebido parece se apresentar à nossa mente tal qual nós o apreendemos, ou, *indiretamente*, quando o fenômeno do qual nos acercamos não tem condições de se materializar como ele é à nossa percepção e sensibilidade. Como exemplos desta manifestação indireta dos objetos para a nossa consciência, Durand menciona as reminiscências de nossa infância; a forma como imaginamos um determinado ambiente ou lugar que não conhecemos, ou ainda, a figuração que criamos em torno de âmbitos transcendentes por nós desconhecidos, como o devir da morte. A título de ilustração, tomemos três passagens em GSV, em que essas manifestações indiretas se dão à consciência de seu narrador-personagem.

A primeira, diz respeito às lembranças da infância do envelhecido, porém, próspero fazendeiro Riobaldo. Podemos afirmar que o todo de sua narrativa se constitui numa tentativa de recomposição de suas memórias, no intento de encontrar sentido para sua vida passada, presente e futura. Como ele mesmo afirma, “Assim, é como conto. Antes conto as coisas que formaram passado para mim com mais pertença” (ROSA, 2001a, p. 116). Em outras palavras, há acontecimentos em sua vida pregressa que compuseram o quadro geral para a construção de sua existência, porém, há alguns que são inesquecíveis, pois tiveram em sua vida uma singularidade definidora de sua própria razão de ser e agir. Entre estes está o encontro que teve com a figura do Menino, que permanecerá definitivamente um mistério em sua vida: “Por que foi que eu precisei de encontrar aquele Menino?” (ROSA, 2001a, p. 125). Tal evento se deu quando Riobaldo contava com catorze

anos de idade e, acompanhado de sua mãe, precisou ir ao porto do Rio-de-Janeiro, onde pagaria uma promessa, em razão de ter sido curado de certa doença,

> Aí pois, de repente vi um menino, encostado numa árvore, pitando cigarro. Menino mocinho, pouco menos do que eu, ou devia 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 (ROSA, 2001a, p. 118).

A visão que Riobaldo teve do Menino exerceu em seus sentidos e sentimentos um verdadeiro fascínio. O Menino o atraía para si, por seus aspectos físicos, pelo modo de se vestir, mas principalmente por algo que o jovem herói sertanejo não conseguia compreender,

> Mas 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 sobejo de esforço, fazia de conversar um conversazinha 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 (ROSA, 2001a, p. 119).
>
> Ele, o menino, era dessemelhante, já disse, não dava minúcia de pessoa outra nenhuma. Comparável um suave de ser, mas asseado e forte – assim se fosse um cheiro bom sem cheiro nenhum sensível – o senhor represente. As roupas mesmas não tinham nódoa nem amarrotado nenhum, não fuxicavam. A bem dizer, ele pouco falasse. Se via que estava apreciando o ar do tempo, calado e sabido, e tudo nele era segurança em si. Eu queria que ele gostasse de mim (ROSA, 2001a, p. 120).

A certa altura do relato, o Menino convida Riobaldo para um passeio de canoa. Riobaldo aceitou em ir, confiando muito mais na forma destemida com que seu novo amigo o conduzia, do que por sua própria vontade, pois não sabia nadar,

> Disse que ia passear em canoa. Não pediu licença ao tio dele. Me perguntou se eu vinha. Tudo fazia com um realce de simplicidade, tanto desmentindo pressa, que a gente só podia responder que sim. Ele me deu a mão, para me ajudar a descer o barranco (ROSA, 2001a, p. 119)

Uma das grandes lições que Riobaldo aprenderá com o Menino neste passeio é apreciar de forma poética as belezas presentes na natureza. Tal aprendizado fará do herói

rosiano um jagunço diverso, cuja sensibilidade estética estará em constante confronto com uma humana indiferença em relação ao matar e ao morrer,

> Foi o menino que me mostrou. E chamou minha atenção para o mato da beira, em pé, paredão, feito à régua regulado. – "As flores..." – ele prezou. No alto, eram muitas flores, subitamente vermelhas, de olho-de-boi e de outras trepadeiras, e as roxas, do mucunã, que é um feijão bravo; porque se estava no mês de maio, digo – tempo de comprar arroz, quem não pôde plantar. Um pássaro cantou, Nhambú? E periquitos, bandos, passavam voando por cima de nós. Não me esqueci de nada, o senhor vê. Aquele menino, como eu ia poder deslembrar? Um papagaio vermelho: – "Arara for?" – Ele me disse. E – *quê-quê-quê?* – o araçari perguntava" (ROSA, 2001a, p. 120).

O passeio de canoa foi determinante também para a construção de um aspecto fundamental para a vida que Riobaldo iria levar em futuro próximo, e, em relação a qual, ele se sentiria em perpétua dívida com o Menino: a coragem. O remador, um outro garoto da idade dos protagonistas, instruído – "Atravessa!" (ROSA, 2001a, p.121) – pelo Menino dessemelhante, resolveu conduzir a canoa da estreiteza e mansidão do de-Janeiro em direção às águas largas, profundas e assustadoras do rio São Francisco. Esse movimento causou terror no pequeno Riobaldo que, mesmo acompanhado da intrépida presença do Menino, temeu muito por sua vida. Nesta passagem, Riobaldo enxerga a anunciação da travessia em que iria se consubstanciar sua própria existência. A profundidade que significou passar da calmaria do de-Janeiro para a inconstância e ferocidade do rio-do-Chico, foi para ele um ritual de passagem da infância para a maturidade – "O São Francisco partiu minha vida em duas partes" (ROSA, 2001a, p. 326), e um divisor de águas entre um mundo pacífico e previsível e um mundo irascível e complexo, determinador da máxima que funcionará como uma espécie de mote obsessivo ao longo de sua narrativa: "Viver é negócio muito perigoso..." (ROSA, 2001a, p. 26).

> Tive medo. Sabe? Tudo foi isso: tive medo! Enxerguei os confins do rio, do outro lado. Longe, longe, com que prazo se ir até lá? Medo e vergonha. A aguagem bruta, traiçoeira – o rio é cheio de baques, modos moles, de esfrio, e uns sussurros de desamparo. Apertei os dedos no pau da canoa. Não me lembrei do Caboclo-d'Água, não me lembrei do perigo que é a "onça-d'água", se diz – a ariranha – essas desmergulham, em bando, e bécam a gente: rodeando e então fazendo a canoa virar, de estudo. Não pensei nada. Eu tinha o medo imediato. E tanta claridade do dia. O arrojo do rio, e só aquele estrape, e o risco extenso d'água, de parte a parte. Alto rio, fechei os olhos. Mas eu tinha até ali agarrado uma esperança. Tinha ouvido dizer que, quando canoa vira, fica boiando, e é bastante a gente se apoiar nela, encostar um dedo que seja, para se ter tenência, a

> constância de não afundar, e aí ir seguindo, até sobre se sair no seco. Eu disse isso. E o canoeiro me contradisse: –"Esta é das que afundam inteiras. É canoa de peroba e de pau-d'óleo não sobrenadam...". Me deu uma tontura. O ódio que eu quis: ah, tantas canoas no porto, boas canoas boiantes, de faveira ou tamboril, de imburana, vinhático ou cedro, e a gente tinha escolhido aquela... Até fosse crime, fabricar dessas, de madeira burra! A mentira fosse – mas eu devo ter arregalado dôidos olhos. Quieto, composto, confronte, o menino me via. – "Carece de ter coragem..."[5] – ele me disse. Visse que vinham minhas lágrimas? Doí de responder: – "Eu não sei nadar..." O menino sorriu bonito. Afiançou: – "Eu também não sei". Sereno, sereno. Eu vi o rio. Via os olhos dele, produziam uma luz. – "Que é que a gente sente, quando se tem medo?" – Ele indagou, mas não estava remoqueando; não puder ter raiva. – "Você nunca teve medo?" – foi o que me veio, de dizer. Ele respondeu: – "Costumo não..." – e, passado o tempo dum meu suspiro: – "Meu pai disse que não se deve ter..." Ao que meio pasmei. Ainda ele terminou: – "... Meu pai é o homem mais valente deste mundo". Aí o bambalango das águas, a avançação enorme roda-a-roda – o que até hoje, minha vida, avistei, de maior, foi aquele rio. Aquele, daquele dia. (...). O chapéu-de-couro que ele tinha era quase novo. Os olhos, eu sabia e hoje ainda mais sei, pegavam um escurecimento duro. Mesmo com a pouca idade que era a minha, percebi que, de me ver tremido todo assim, o menino tirava aumento para a sua coragem. Mas eu agüentei o aque do olhar dele. Aqueles olhos então foram ficando bons, retomando brilho. E o menino pôs a mão na minha. Encostava e ficava fazendo parte melhor da minha pele, no profundo, désse a minhas carnes alguma coisa. Era uma mão branca, com os dedos dela delicados. – "Você também é animoso..." – me disse. Amanheci minha aurora. Mas a vergonha que eu sentia agora era de outra qualidade. (...). Aí, o desejado, arribamos na outra beira, a de lá (ROSA, 2001a, p. 121-3).

A segunda passagem decorre da crença de Riobaldo, anteriormente mencionada, de que viver é muito perigoso, vaticínio este que o leva a imaginar a criação de espaços outros em que não se presenciasse a crueldade deste mundo. Para ele, sendo a habitação desta terra carregada de toda sorte de perigos, a atitude humana em relação a ela não pode ser a da entrega passiva, mas, a do incansável combate. No entanto, o enfrentamento a este mundo sombrio, traiçoeiro e carregado de malefícios, não pode se estabelecer apenas com estratégias e armas humanas e tão somente com os homens entre si, no âmbito da imanência; é necessário deflagrar uma guerra ao nível da transcendência, uma autêntica luta espiritual, utilizando-se, para tanto, de instrumentos bélicos intangíveis, sobretudo, a oração. Riobaldo imagina, então, a necessidade da criação do que chamaremos aqui de "a cidade de Deus", cujos habitantes seriam valentes guerreiros que combateriam

[5] Comparemos esta passagem de GSV com os seguintes versículos do Evangelho de Mateus, e notemos a proximidade entre eles: "Entrando ele no barco, seus discípulos o seguiram. De repente levantou-se no mar uma grande tempestade, de sorte que o barco era varrido pelas ondas. Ele, porém, estava dormindo. Os seus discípulos, aproximando-se, o despertaram, dizendo: Senhor, salva-nos! Estamos perecendo. Ele lhes disse: Por que temeis, homens de pequena fé? Então, levantando-se, repreendeu os ventos e o mar, e seguiu-se grande bonança. Aqueles homens se admiraram, dizendo: Quem é este homem, que até os ventos e o mar lhe obedecem?" (Mt, 8:23-27).

contra as hostes do mal no reino do espírito[6]. Não esqueçamos, quanto a isso, que o subtítulo de GSV é "*O diabo na rua, no meio do redemoinho...*".

> Às vezes eu penso: seria o caso de pessoas de fé e posição se reunirem, em algum apropriado lugar, no meio dos gerais, para viver só em altas rezas, fortíssimas, louvando a Deus e pedindo glória do perdão do mundo. Todos vinham comparecendo, lá se levanta enorme igreja, não havia mais crimes, nem ambição, e todo sofrimento se espraiava em Deus, dado logo, até à hora de cada um cantar a morte (ROSA, 2001a, p. 74).
>
> Todo assim, o que minha vocação pedia era um fazendão de Deus, colocado no mais tope, se braseando incenso nas cabeceiras das roças, o povo entoando hinos, até os pássaros e bichos vinham bisar[7]. Senhor imagina? Gente sã valente[8], querendo só o Céu, finalizando[9] (ROSA, 2001a, p. 75).

A terceira passagem faz referência à visão de Riobaldo sobre o além-morte, ainda sob os auspícios de sua máxima de que viver é perigoso. Sustentado por um ponto de vista sobre o mundo que teria sua aparência modelada numa dimensão que o transcende, Riobaldo afirma que as ações humanas se manifestam aqui, porque já se manifestaram antes no nível metafísico, "Tem horas em que penso que a gente carecia, de repente, de acordar de alguma espécie de encanto. As pessoas, e as coisas, não são de verdade! E de

---

[6] Segundo Martin, esse âmbito espiritual, "(...) refere-se àquele reino das realidades espirituais em que as grandes forças do bem e do mal combatem; (...). É o reino da experiência espiritual – não um lugar físico, mas uma esfera de realidade e experiências espirituais" (1997, p. 1251).

[7] "Tudo o que tem fôlego louve ao Senhor." (Sl, 150:6).

[8] Esse anseio de Riobaldo nos remete à epístola de Paulo aos Efésios, especificamente o versículo em que ele revela a necessidade da deflagração constante de uma batalha espiritual: "No demais, irmãos meus, fortaleceivos no Senhor e na força de seu poder. Revesti-vos de toda a armadura de Deus, para que possais estar firmes contra as astutas ciladas do diabo. Pois não temos de lutar contra a carne e o sangue, e, sim, contras os principados e potestades, contra os poderes deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais da maldade nas regiões celestes. Portanto, tomai toda a armadura de Deus, para que possais resistir no dia mau e, havendo feito tudo, ficar firmes. Estai, pois, firmes, tendo cingido os vossos lombos com a verdade, e vestida a couraça da justiça, e calçados os pés na preparação do evangelho da paz, tomando, sobretudo, o escudo da fé, com o qual podereis apagar todos os dardos inflamados do maligno. Tomai também o capacete da salvação, e a espada do Espírito, que é a palavra de Deus. E orai em todo o tempo com toda a oração e súplica no Espírito. Vigiai nisto com toda a perseverança e súplica por todos os santos" (Ef, 6:10-18).

[9] Nesta rendição incessante ao Criador, Riobaldo reproduz a louvação eterna que é ofertada a Deus no Céu pelos seres que lá habitam, conforme a revelação concedida a João, em Apocalipse: "Ao redor do trono também havia vinte e quatro tronos, e vi assentados sobre os tronos vinte e quatro anciãos, vestidos de branco, que tinham nas suas cabeças coroas de ouro. Do trono saíam relâmpagos, vozes e trovões. Diante do trono ardiam sete lâmpadas de fogo, as quais são os sete espíritos de Deus. Também havia diante do trono como que um mar de vidro, semelhante ao cristal, e ao redor do trono, um ao meio de cada lado, quatro seres viventes cheios de olhos por diante e por detrás. O primeiro ser era semelhante um leão, o segundo semelhante a um touro, o terceiro tinha o rosto como de homem, e o quarto era semelhante uma águia voando. Os quatro seres viventes tinham, cada um, seis asas, e ao redor, e por dentro, estavam cheios de olhos. Não descansam nem de dia nem de noite, dizendo: Santo, Santo, Santo é o Senhor Deus, o Todo-Poderoso, aquele que era, e que é, e que há de vir" (Ap. 4:4-8).

que é que, a miúde, a gente adverte certas saudades?”[10] (ROSA, 2001a, p. 100). Dessa forma, a impiedade que assola o mundo já seria determinada pelo âmbito espiritual, por quem nele reina de forma maligna. Se, na cidade de Deus de Riobaldo, o anseio de seus habitantes é pelo Céu, é porque o mundo tem re-encenado as imagens terrificantes do inferno[11].

> A gente viemos do inferno – nós todos – (...). Duns lugares inferiores, tão monstro-medonho, que Cristo mesmo lá só conseguiu aprofundar por um relance a graça de sua sustância alumiável, em as trevas de véspera para o Terceiro Dia[12]. (...) lá o prazer trivial de cada um é judiar dos outros, bom atormentar; e o calor e frio mais perseguem; e, para digerir o que se come, é preciso de esforçar no meio, com fortes dôres; e até respirar custa dôr; e nenhum sossego não se tem[13] (ROSA, 2001a, p. 64-5).

> Repenso no acampo da Macaúba da Jaíba, soante que mesmo vi e assaz me contaram; e outros – as ruindades de regra que executavam em tantos pobrezinhos arraiais: baleando, esfaqueando, estripando, furando os olhos, cortando língua e orelhas, não economizando as crianças pequenas, atirando na inocência do gado, queimando pessoas ainda meio vivas, na beira de estrago de sangues... Esses não vieram do inferno? Saudações. Se vê que subiram de lá antes dos prazos, figuro que por empreitada de punir os outros, exemplação de nunca se esquecer do que está reinando por de-baixo. Em tanto, que muitos retombam para lá, constante que morrem... Viver é muito perigoso (ROSA, 2001a, p. 65).

Em todas essas passagens, vemos mobilizada a atuação da consciência indireta, ou seja, “(...) o objeto ausente [as reminiscências, a utopia, o além-morte] é *re-(a)presentado* à consciência por uma *imagem* [o Menino, a cidade de Deus, o inferno] no sentido amplo do termo” (DURAND, 1988, p. 12). Em outras palavras, o pensador francês afirma que a nossa consciência possui diferentes graus de imagem na representação da realidade mundana. Esses diferentes graus de imagem se localizam entre dois extremos: a *adequação total* da consciência à presença perceptiva, ou seja, a representação direta da coisa percebida e, a *inadequação acentuada* entre a presença perceptiva e os sentidos que a consciência remonta, ou seja, a representação indireta da coisa percebida. Esta representação indireta ou inadequação acentuada culmina na presença de um signo para

---

[10] A fé de Riobaldo de que a existência do âmbito físico se dá a partir do metafísico, é a mesma fé que faz com que Paulo, em sua epístola aos hebreus, afirme que o natural existente seja fruto do sobrenatural de Deus, “Pela fé entendemos que os mundos foram criados pela palavra de Deus, de maneira que o visível não foi feito pelo que se vê” (Hb, 11:3).

[11] “(...) o mundo inteiro jaz no maligno” (I Jo, 5:19).

[12] “Ora, isto – ele subiu – que é, senão que também antes desceu às partes mais baixas da terra?” (Ef. 4:9).

[13] “Mas os filhos do reino serão lançados fora, nas trevas, onde haverá pranto e ranger de dentes” (Mt, 8:12).

sempre impossibilitado de esgotar-se num dado significado, tal signo distanciado de sua aparência primeira é o que Durand chamará de *símbolo*,

> (...) o simbolismo apenas "funciona" quando existe distanciação, mas sem ruptura, e quando há plurivocidade, mas sem arbitrariedade. É que o símbolo tem duas exigências: deve medir a sua incapacidade de "dar a ver" o significado em si, mas deve empenhar a crença na sua total pertinência (DURAND, 1996b, p. 77).

O símbolo, segundo ele, enquadra-se, a princípio, na classificação dos *signos*. Estes, em sua maior parte, são meras reduções de significados que necessitariam de maiores explicações, indicações e conceituações, funcionando, assim, como *sinais* substitutivos de seus objetos originais. Dessa forma,

> É mais rápido traçar numa etiqueta uma caveira estilizada e duas tíbias cruzadas do que explicitar o complicado processo pelo qual o cianeto de potássio destrói a vida. Da mesma maneira, o nome "Vênus", aplicado a um planeta do sistema solar, ou ainda sua sigla astrológica, ou até mesmo o conjunto de algoritmos que definem a trajetória elipsoidal desse planeta nas fórmulas de Kepler são mais econômicos do que uma longa definição baseada nas observações da trajetória, da magnitude, das distâncias desse planeta em relação ao sol (DURAND, 1988, p. 12).

Pelo fato de tais signos funcionarem como uma forma de facilitar as operações mentais é-lhes facultado a escolha de forma arbitrária. O mesmo fenômeno ocorre com a maioria das palavras. Se tomarmos, por exemplo, o caso específico dos nomes próprios, ainda que não tenhamos estudado filologia, verificaremos que, aparentemente, a opção por um ou outro não é fruto de uma motivação especial, mas de convenções arbitrárias,

> (...) eu não preciso saber que havia um deus céltico Lug e que "Lyon" vem de Lugdunum, para não confundir a cidade de Lyon com a de Grenoble. Basta saber que a palavra Lyon – que torno precisa através da palavra "cidade" para não confundir foneticamente como o animal "lion" (leão) – remete a uma cidade francesa que realmente existe na confluência do Rhône e do Saône para utilizar esse signo fonético numa convenção cuja origem poderia ser totalmente arbitrária (...) (DURAND, 1988, p. 13-4).

Há situações, porém, em que os signos escapam à arbitrariedade que lhes é imposta, são os casos em que estes precisam representar as abstrações, sobretudo, elementos espirituais e morais que não têm condições de se manifestar em sua concretude.

Por exemplo, para representar a *justiça* ou a *verdade*, não é possível à consciência submeter-se a uma objetivação arbitrária, já que estas noções não possuem a transparência com que nossa percepção poderia alcançá-las. Nestes casos, para Durand (1988), mister é buscar auxílio na complexidade de outra modalidade de signos. Na busca por ilustrar a qualidade destes signos complexos, o pensador francês utiliza a própria idéia de *justiça*. Segundo ele, se as fundamentais características do conceito de justiça são o julgamento, a absolvição e a punição, a personagem que a figurar, consubstanciar-se-á numa *alegoria*; os instrumentos que esta personagem recorrer para realizar o ato de fazer justiça – tábuas da lei, gládio, balança – converter-se-ão em *emblemas*; se, para melhor esclarecer a noção de justiça, recorrer-se a uma narrativa de um evento judiciário, recheado de fatos reais e ficcionais, ter-se-á, então, um *apólogo*. Em cada exemplo citado, teremos não mais o reducionismo de um signo arbitrário, mas a ampliação de sentido proporcionada pelos signos alegóricos. Dessa forma, um signo alegorizado caracteriza-se por ser "(...) uma *tradução* concreta de uma idéia difícil de se atingir ou exprimir de forma simples. Os signos alegóricos sempre contêm um elemento concreto ou exemplar do significado" (DURAND, 1988, p. 13). Com esta apresentação dos signos alegóricos, alcançamos aquilo que Durand denominou de *imaginação simbólica*, ou seja, "(...) quando o significado não é *mais absolutamente apresentável* e o signo só pode referir-se a um *sentido*, não a um objeto sensível" (1988, p. 14-5).

No âmbito da imaginação simbólica, Durand faz questão de distinguir o que ele chama de símbolo e o que nomeia de alegoria. Ele exemplifica cada um destes conceitos recorrendo a passagens dos Evangelhos, em que deslinda as *parábolas*, que considera autênticos conjuntos simbólicos sobre o Reino de Deus – "O joio e o trigo"[14], "O grão de mostarda"[15] –, dos *apólogos alegóricos*, que ele julga serem simples exortações morais –

[14] "(...) O reino dos céus é semelhante ao homem que semeia boa semente no campo. Mas enquanto os homens dormiam, veio seu inimigo, semeou o joio no meio do trigo e retirou-se. Quando a erva cresceu e frutificou, apareceu também o joio. Então, indo ter com ele os servos do pai de família, lhe disseram: Senhor, não semeaste tu no teu campo boa semente? Com então está cheio de joio? Respondeu-lhes ele: Um inimigo é quem fez isso. Disseram-lhe os servos: Queres que vamos arrancá-lo? Porém, ele lhes disse: Não, para que ao colher o joio não arranqueis também o trigo com ele. Deixai crescer ambos juntos até à ceifa. Por ocasião da ceifa, direi aos ceifeiros: Colhei primeiro o joio, atai-o em molhos para o queimar; então colhei o trigo e recolhei-o no meu celeiro" (Mt, 13:24-30).

[15] "(...) O reino dos céus é semelhante ao grão de mostarda que um homem tomou e semeou no seu campo. Embora seja a mais pequena de todas as sementes, contudo, quando cresce, é a maior do que as hortaliças, e se transforma em árvore, de sorte que vêm as aves do céu e se aninham em seus ramos" (Mt, 13:31-32).

como é o caso de "O bom samaritano"[16]. Para Durand, o símbolo localiza-se mesmo no pólo inverso da alegoria, pois, "A alegoria parte de uma idéia (abstrata) para resultar numa figura, enquanto o símbolo é primeiramente e em si mesmo figura e, como tal, fonte de idéias, entre outras coisas" (1988, p. 14). A narrativa de GSV é permeada de contos breves que Riobaldo utiliza como recurso ilustrativo para o desenvolvimento de suas idéias. Entre estas, tomemos o caso do Aleixo e seus filhos, como exemplo de uma alegoria, cuja idéia central são as lições trazidas pelos frutos das boas e más ações,

> (...) um chamado Aleixo, residente a légua do Passo do Pubo, no da-Areia, era o homem de maiores ruindades calmas que já se viu. Me agradou que perto da casa dele tinha um açudinho, entre as palmeiras, com traíras, pra-almas de enormes, desenormes, ao real, que receberam fama; o Aleixo dava de comer a elas, em horas justas, elas se acostumaram a se assim das locas, para papar, semelhavam ser peixes ensinados. Um dia, só por graça rústica, ele matou um velhinho que por lá passou, desvalido rogando esmola. O senhor não duvide – tem gente, neste aborrecido mundo, que matam só para ver alguém fazer careta... Eh, pois, empós, o resto o senhor prove: vem o pão, vem a mão, vem o são, vem o cão. Esse Aleixo era homem afamilhado, tinha filhos pequenos; aqueles eram o amor dele, todo, despropósito. Dê bem, que nem um ano estava passado, de se matar o velhinho pobre, e os meninos do Aleixo aí adoeceram. Andaço de sarampão, se disse, mas complicado; eles nunca saravam. Quando, então, sararam. Mas os olhos deles vermelhavam altos, numa inflama de sapiranga à rebelde; e susseguinte – o que não sei é se foram todos duma vez, ou um logo e logo outro e outro – eles restaram cegos. Cegos, sem remissão dum favinho de luz dessa nossa! O senhor imagine: uma escadinha – três meninos e uma menina – todos cegados. Sem remediável. O Aleixo não perdeu o juízo; mas mudou: ah, demudou completo – agora vive da banda de Deus, suando para ser bom e caridoso em todas as suas horas da noite e do dia. Parece até que ficou o feliz, que antes não era. Ele mesmo diz que foi um homem de sorte, porque Deus quis ter pena dele, transformar para lá o rumo de sua alma. Isso eu ouvi, e me deu raiva. Razão das crianças. Se sendo castigo, que culpa das hajas do Aleixo aqueles meninos tinham?! (ROSA, 2001a, p. 28-9).

---

[16] "Levantou-se certo doutor da lei e, querendo pôr Jesus em provas, perguntou-lhe: Mestre, que farei para herdar a vida eterna? Jesus lhe respondeu: O que está escrito na lei? Como lês? Respondeu-lhe o homem: Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento, e ao teu próximo como a ti mesmo. Então Jesus lhe disse: Respondeste bem. Faze isto, e viverás. Ele, porém, querendo justificar-se a si mesmo, disse a Jesus: E quem é o meu próximo? Respondeu-lhe Jesus: Descia um homem de Jerusalém para Jericó, e caiu nas mãos dos assaltantes, os quais o despojaram e, espancando-o, se retiraram, deixando-o meio morto. Casualmente descia pelo mesmo caminho certo sacerdote que, vendo-o, passou de largo. De igual modo também um levita chegou àquele lugar e, vendo-o, passou de largo. Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou perto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximando-se, atou-lhe as feridas, deitando-lhes azeite e vinho. Então, pondo-o sobre a sua cavalgadura, levou-o para uma hospedaria e cuidou dele. Partindo no outro dia, tirou dois denários, deu-os ao hospedeiro, e disse-lhe: Cuida dele, e tudo o que de mais gastares com ele te pagarei quando voltar. Qual destes três te parece que foi o próximo daquele que caiu nas mãos dos assaltantes? Ele disse: O que usou de misericórdia para com ele. Disse Jesus: Vai, e faze da mesma maneira" (Lc, 10:25-37).

A nosso ver, a exortação a que nós somos levados por esse apólogo alegórico é a que passemos a considerar com maior relevância o nosso comportamento e as nossas atitudes para com o próximo, para não vermo-nos, por conta de más avaliações, submetidos a desvios de condutas, dos quais colheremos dissabores em nossas próprias vidas[17].

Vejamos agora a caracterização do símbolo durandiano, numa passagem em que Riobaldo parte de seres que compõe a fauna e a flora sertaneja para figurar o modo de ser do diabo, manifestado nas mais diversas aparências terrificantes da natureza,

> Melhor, se arrepare: pois, num chão, e com igual formato de ramos e folhas, não dá a mandioca mansa, que se come no comum, e a mandioca-brava, que mata? Agora, o senhor já viu uma estranhez? A mandioca doce pode de repente virar azangada – motivos não sei; às vezes se diz que é por replantada no terreno sempre, com mudas seguidas, de manaíbas – vai em amargando, de tanto em tanto, de si mesma toma peçonhas. E, ora veja: a outra, a mandioca-brava, também é que às vezes pode ficar mansa, a esmo, de se comer sem nenhum mal. E que isso é? Eh, o senhor já viu, por ver, a feiúra de ódio franzido, carantonho, nas faces dum 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, corvo, 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, p. 27).

De forma intuitiva, Riobaldo associa as aparências assombrosas do mundo ao modo maligno de ser do diabo, enumerando a sua manifestação no âmbito da matéria de maneiras diversas, no reino animal, vegetal e mineral. Cremos haver fundamento bíblico na, aparentemente, ingênua intuição riobaldiana. Segundo as Sagradas Escrituras, o diabo é um anjo caído. Lúcifer era o seu nome no Céu, posto que nas Alturas ele era um "anjo de luz". Vejamos a sua descrição no livro do profeta Ezequiel,

> Estavas no Éden, jardim de Deus; cobrias-te de toda pedra preciosa: o sárdio, o topázio, o diamante, o berilo, o ônix, o jaspe, a safira, o carbúnculo e a esmeralda. Os teus engastes e ornamentos eram feitos de ouro; no dia em que foste criado foram eles preparados. Tu eras querubim da guarda ungido, e te estabeleci; estavas no monte santo de Deus, andavas entre as pedras afogueadas. Perfeito eras nos teus caminhos, desde o dia em que foste criado (...) (Ez, 28:13-15).

---

[17] "Não vos enganeis: Deus não se deixa escarnecer. Tudo o que o homem semear, isso também ceifará" (Gl, 6:7).

Lúcifer desfrutava, então, de todo o favor de Deus no Céu, sendo considerado por Ele como um ser angelical muito amado, em cujas mãos foram colocados plenos poderes para o desempenho de funções sacerdotais especiais para o Altíssimo, conforme podemos ver pela enumeração de pedras preciosas que a ele cabia usar. Certamente, estar habitando o "monte santo de Deus" foi, paradoxalmente, a glória e a ruína de Lúcifer. Pois, dispor de tanto poder fez com que ele fosse acometido pelo pecado da cobiça, culminando este, posteriormente, nos pecados da soberba e da rebelião, "Eu subirei ao céu; acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono; no monte da congregação me assentarei, nas extremidades do norte. Subirei acima das mais altas nuvens; serei semelhante ao Altíssimo" (Is, 13:14). De fato, Lúcifer havia recebido níveis de poder a que nenhum outro ser foi dado, no entanto, tais poderes não eram ilimitados, pois não podemos esquecer que ele, apesar do galardão que possuía, ainda era uma criatura de Deus, conforme podemos ver mencionado por duas vezes na citação de Ezequiel: "no dia em que foste *criado*" e "desde o dia em que foste *criado*". Assim, em razão do seu ato de rebeldia, o amado de Deus, Lúcifer, é por Ele precipitado do alto de Seu santo monte aos confins abismais do inferno, tornando-se, então, Satanás, o Seu Adversário[18], assim como nos diz a continuação do relato do profeta,

> (...) até que se achou iniqüidade em ti. Na multiplicação do teu comércio se encheu o teu interior de violência, e pecaste; pelo que lançarei profanado fora do monte de Deus, e te farei perecer, ó querubim protetor entre pedras afogueadas. Elevou-se o teu coração por causa da tua formosura, corrompeste a tua sabedoria por causa do teu resplendor. Por terra te lancei, diante dos reis te pus, para que te contemplem. Pela multidão das tuas iniqüidades, pela injustiça do teu comércio profanaste os teus santuários. Eu, pois, fiz sair do meio de ti um fogo que te consumiu, e te tornei em cinza sobre a terra, aos olhos de todos os que te contemplam. Todos os que te conhecem entre os povos estão espantados de ti; chegaste a um fim horrível e não mais existirás (Ez, 28:15-19).

Tendo perdido o seu poderio no Céu, Satanás passa a tentar reconquistá-lo na terra. Porém, ele não tinha autorização e nem legalidade para nela fazer morada, já que, ao criar o homem à sua imagem e semelhança, Deus estabeleceu também que este mesmo homem é quem teria todo o domínio sobre a terra e sobre todos os seres animados e

---

[18] Segundo Ferreira, o termo "satanás" procede do latim *satans*, significando "o que arma ciladas, inimigo" (1986, p. 1555).

inanimados que nela habitam, conforme está escrito em Gênesis, "(...) Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra" (Gn, 1:26). Como procedeu, então, Satanás? Sua alternativa foi aceder ao mundo criado por Deus aos homens, de forma sorrateira, intrusa e artificiosa, usurpando-o a quem pertencia por direito legal e divino. Sendo Satanás um espírito, precisou assumir uma forma física para alcançar o homem em sua sensibilidade perceptiva. Materializando-se, então, numa serpente, ele conduziu Eva à tentação, mediante a atuação em três órgãos de seus sentidos: primeiramente, encantando pela visão, com a oferta de uma deliciosa maçã, fazendo com que seu corpo funcionasse como um instrumento de perdição, cuja conseqüência culmina no pecado da concupiscência, – "Vendo a mulher que aquela árvore era boa para comer, e agradável aos olhos (...)" (Gn, 3:6) –; depois, seduzindo-a pela audição, ao soprar em seus ouvidos que o verdadeiro prazer não estava no paladar que a fruta proporcionaria, mas no que o ato de comê-la a conduziria: ao conhecimento sobre o bem e o mal, alcançando, dessa forma sua alma, ou seja, o âmbito de seus desejos, emoções e intelecto, despertando o pecado da cobiça – "(...) e árvore desejável para dar entendimento (...)" (Gn, 3:6) – e, finalmente, pelo paladar, confirmado no gesto de experimentar a maçã, o intento final de Satanás é alcançado, pois, a atitude de Eva deixa de ser uma obra em que se possam ver as digitais do Maligno e passa a funcionar como uma escolha pessoal e intransferível do ser humano – "(...) tomou do seu fruto, e comeu, e deu também ao seu marido, que estava com ela, e ele comeu" (Gn, 3:6) –, cuja conseqüência redundou no pecado da soberba e, conseqüentemente, no de rebelião contra o seu Criador, fazendo com que Este se retirasse de sua presença, posto que não comungaria com um espírito maculado. Em última instância, o fito de Satanás, mediante o procedimento da tentação, não foi necessariamente destruir o homem como ser carnal, mas atingir ao próprio Deus por meio da corrupção espiritual de um ser que é a Sua imagem e semelhança, e a quem foi dado todo o poder debaixo do céu. Portanto, matar o espírito do homem, ou seja, levar ao falimento a forma com que ele se iguala em comunhão com o seu Criador, é o objetivo essencial de Satanás, pois, dessa maneira, ele pode atuar com liberdade sobre o corpo, a alma e o espírito do ser humano[19], cauterizando qualquer

[19] Seguimos aqui a forma tricotômica de como se constitui o homem, conforme a revelação de Paulo na

possibilidade de crença num ser superior que possa vir redimi-lo de sua ignorância espiritual.

Riobaldo não erra, portanto, ao especular sobre as diversas facetas terrenas do diabo, cujas formas podem ser tomadas por empréstimo a qualquer elemento telúrico, seja ele animal ("a feiura de ódio franzido, carantonho, nas faces duma cobra cascavel", "o porco gordo, cada dia mais feliz bruto", "E gavião, côrvo, alguns, as feições deles já representam de talhar"), vegetal ("pois, num chão, e com igual formato de ramos e folhas, não dá a mandioca mansa, que se come no comum, e a mandioca-brava, que mata?") e mineral ("Tem até tortas raças de pedras, horrorosas, venenosas – que estragam mortal a água"), posto que o alvo do Adversário é alcançar a sensibilidade, a percepção, os sentimentos, o intelecto e a volição do homem, no sentido de conduzi-lo à morte espiritual, extraviando-o, por fim, do caminho que o conduziria a Deus. Pelo fato de ser criatura, o diabo atua sempre da matéria em direção ao espírito, em outras palavras, a sua manifestação ao homem dá-se sempre por meio de suas transmutações no âmbito do tangível, em suas mais diversas formas e modos, todas elas passageiras, cambiantes e corruptíveis. Com essa estratégia, o diabo visa alcançar o espírito do homem, maculando-o e, dessa forma, separando-o da comunhão com seu Criador, pois "O ladrão só vem para roubar, matar e destruir (...)" (Jo, 10:10). Já Deus, como Ser Criador, realiza Sua obra, partindo do espírito em direção à matéria, ou seja, por meio do poder de Sua Palavra, traz à existência aquilo que era disforme e vazio e vivifica aquilo que estava morto, assim como esclarece a carta de Paulo aos hebreus, "Pela fé entendemos que os mundos foram criados pela palavra de Deus, de maneira que o visível não foi feito do que se vê" (Hb, 11:3).

Também é possível encontrar pouso bíblico para aquela frase especulativa, a um tempo, afirmativa e exclamativa, que Riobaldo lança ao seu interlocutor, "E o demo – que é só assim o significado dum azougue maligno – tem ordem de seguir o caminho dele,

---

primeira epístola aos tessalonissences, "E todo o vosso espírito, alma e corpo sejam plenamente conservados irrepreensíveis para a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo" (1Ts, 5:23). Dessa forma, o homem *é* de natureza espiritual, posto que é imagem e semelhança de Deus, e pelo espírito (do hebraico *rüah* e do grego *pneuma*) – "e o pó volte à terra, como o era, e o espírito volte a Deus, que o deu" (Ec, 12:7) – tem comunhão com seu Criador; *possui* uma alma (do hebraico *nephesh* e do grego *psyche*) – "(...) A minha alma está cheia de tristeza até a morte. Ficai comigo e velai comigo" (Mt, 26:38) –, onde reside sua *vontade*, fonte de exercício de seu livre-arbítrio; as suas *emoções*, onde se manifestam os seus sentimentos; e sua *mente*, moradia de seu intelecto; e *habita* um corpo (do hebraico *basar* e do grego *soma*) , – "Do suor do teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, porque dela foste tomado" (Gn, 3:19), que é a matéria com que ele foi feito para estar neste mundo.

tem licença para campear?!" (ROSA, 2001a, p. 27). Vimos ali atrás, que o homem abriu mão de sua exclusividade de domínio sobre a terra, por conta dos mesmos pecados cometidos por Lúcifer no Céu, ou seja, a concupiscência, a cobiça, a soberba e a rebelião. Ao agir dessa maneira, o homem precisou dividir a autoridade, que Deus lhe havia concedido de reinar sobre o âmbito terreno, com Satanás, que passou a ser o "príncipe deste mundo" (Jo, 12:31), com liberdade de agir à sua maneira, embora ainda com limites impostos por aquele que o criou[20], conforme podemos ver no livro de Jó,

> Disse o Senhor a Satanás: De onde vens? Respondeu Satanás ao Senhor: De rodear a terra, e passear por ela. Então disse o Senhor a Satanás: Observaste a meu servo Jó? Não há ninguém na terra semelhante a ele, homem íntegro e reto, que teme a Deus e se desvia do mal. Respondeu Satanás ao Senhor: Teme Jó a Deus em vão? Acaso não o tens protegido de todos os lados a ele, a sua casa e a tudo que tem? A obra de suas mãos abençoaste, e os seus bens se multiplicam na terra. Mas estende a tua mão, e toca-lhe em tudo o que tem, e ele certamente blasfemará de ti na tua face! Disse o Senhor a Satanás*: Muito bem, tudo o que ele tem está no teu poder, mas somente contra ele não estendas a mão.* Então Satanás saiu da presença do Senhor (Jó, 1:7:12, grifo nosso)

O símbolo como a epifania do mistério

O propósito de termos nos alongado na interpretação metafísico-religiosa de um breve trecho de GSV foi para melhor ilustrar e enriquecer a profundidade da conceituação simbólica durandiana, afirmadora de que o símbolo é a capacidade que qualquer signo concreto tem de evocar algo dele distanciado e não obviamente perceptível. Em outras palavras, o símbolo é a condução do aparente, do ilustrativo aos significados que neles se ocultam. Porém, o próprio significado encontrado no símbolo não é nunca definitivo, permanece para sempre na forma de uma *epifania*, ou seja, como a manifestação do inefável no figurativo. Daí as ambiências de predileção dos símbolos serem o imaterial e o intangível em todas as suas manifestações: o inconsciente, o transcendente, o sobrenatural, o supra-sensível. Todos esses âmbitos imperceptíveis acabam por se tornar, de maneira essencial, as temáticas fundamentais da metafísica, da arte e da religião. Na impossibilidade de corporeirificar a equívoca transcendência, a imaginação simbólica a *transfigura*

[20] Nas palavras de Martin, "A autoridade de Satanás não é suprema, pois esta pertence só a Deus; aquele exerce sua autoridade por permissão divina (...)" (1997, p. 1254).

mediante uma representação concreta possuidora de sentidos inelutavelmente abstratos, “O símbolo é, portanto, uma representação que faz *aparecer* um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério” (DURAND, 1988, p. 15).

Tal transfiguração simbólica, concentrada na tríade metafísica/religião/arte, está presente de forma magistral não só em GSV, mas no conjunto da obra rosiana. O próprio Rosa fez questão de esclarecer em várias oportunidades, através dos diálogos com os seus críticos e, sobretudo, da correspondência epistolar com seus tradutores, o que ele julga ser o mais importante para a compreensão das temáticas a serem garimpadas em seus escritos. Poderíamos dizer que, nessas declarações, convertidas em autênticos desvelamentos, o autor mineiro realiza um manifesto em favor da linguagem simbólica.

Uma primeira confissão feita por Rosa é quanto à valorização da dimensão do sobrenatural, em detrimento de um movimento racional e cerebral na composição de seu trabalho literário. O conjunto de seus escritos é fruto, sem dúvida, de sua intencionalidade estética, porém, há neles, a presença de outras virtudes, que estão para além de sua própria compreensão. Por não saber nomear quem escreveria ao seu lado, o escritor prefere dizer que este estranho resultado pertence à própria vontade do livro em querer fazer-se a si mesmo,

> Quero afirmar (...) que quando escrevi, não foi partindo de pressupostos intelectualizantes, nem cumprindo nenhum planejamento cerebrino‘cerebral deliberado. Ao contrário, tudo, ou quase tudo, foi efervescência de caos, trabalho quase “mediúmnico” e elaboração subconsciente. Depois, então, do livro pronto e publicado, vim achando nele muita coisa; às vezes, coisas que se haviam urdido por si mesmas, muito milagrosamente. Muita coisa dele, livro, e muita coisa de mim mesmo (2003b, p. 89).

Numa conversa com o crítico alemão Günter W. Lorenz, ele faz outra curiosa revelação,

> Não preciso inventar contos, eles vêm a mim, me obrigam a escrevê-los. Acontece-me algo assim como (...) dizem em alemão: *Micht reitet auf einmal*[21], que neste caso se chama precisamente inspiração. Isto me acontece de forma tão conseqüente e inevitável, que às vezes quase acredito que eu mesmo, João, sou um conto contado por mim mesmo. É tão imperativo... (in LORENZ, 1973, p. 327).

[21] “De repente o diabo me cavalga” (LORENZ, 1973, p. 327).

A partir deste criterioso, complexo e denso pano de fundo constituidor de sua obra, e, reconhecendo as dificuldades que isto implicaria num trabalho de tradução literária, Rosa, no diálogo epistolar mantido com Bizzarri, seu intérprete italiano, alerta-o quanto a algumas preocupações que ele precisava ter na tradução do espírito de sua narrativa[22], pois ele mesmo, como autor, já realizara um processo de transcriação literária provinda de outros níveis,

> Eu, quando escrevo um livro, vou fazendo como se os tivesse "traduzindo", de algum alto *original*, existente alhures, no mundo astral ou no "plano das idéias", dos arquétipos, por exemplo. Nunca sei se estou acertando ou falhando, nessa "tradução". Assim, quando me "re"-traduzem para um outro idioma, nunca sei, também, em casos de divergência, se não foi o Tradutor quem, de fato, acertou, restabelecendo a verdade do "original ideal", que eu desvirtuara... (2003b, p. 99)

Ao lado desses aspectos metafísicos, a religião é outro fundamento, a ser considerado em sua obra, pois, como o próprio autor declara, "A religião é um assunto poético e a poesia se origina da modificação de realidades lingüísticas. Desta forma, pode acontecer que uma pessoa forme palavras e na realidade esteja criando religiões. Cristo é um bom exemplo disso" (ROSA in LORENZ, 1973, p. 349). Rosa está a referir-se, naturalmente, à maneira parabólica com que Jesus pregava o seu Evangelho, recurso esse que emprestará ao seu personagem Riobaldo, por meio dos casos, contos, provérbios, sentenças e canções, sempre enigmáticos, que este relatava ao seu interlocutor, possuidor de "(...) toda leitura e suma doutoração" (ROSA, 2001a, p. 30), exigindo sempre do mesmo alguma opinião ou consideração.

É desse complexo amálgama entre metafísica, religião e poética que a arte literária de Rosa se converte num manancial de elementos simbólicos, cujas interpretações trafegam nas mais diversas e paradoxais direções,

> (...) sou profundamente, essencialmente religioso, ainda que fora do rótulo estricto e das fileiras de qualquer confissão ou seita; antes, talvez, como o Riobaldo do "G. S. : V", pertença eu a todas. E especulativo, demais. Daí, todas as minhas, constantes, preocupações religiosas, metafísicas, embeberem meus livros. Talvez meio existencialista-cristão (alguns me classificam assim), meio

[22] O escritor mineiro refere-se particularmente à conversão para o italiano de sua obra *Corpo de baile*, realizada por Bizzarri, que, a partir de sua terceira edição no Brasil, foi subdivida em três: *Manuelzão e Miguilim*; *No Urubuquaquá, No pinhém* e *Noites do sertão*.

> neo-platônico (outros me carimbam disto), e sempre impregnado de hinduísmo (conforme terceiros). Os livros são como eu sou (ROSA, 2003b, p. 90).

Esta atmosfera transcendente, oculta sob o pitoresco sertanejo, dá o tom paradoxal da narrativa poética rosiana. Nela, há a presença de uma constante busca por um modo de narrar que, segundo o autor, "(...) não deve ser explicado logicamente; deve ser compreendido intuitivamente, deve ser pensado até o fim" (in LORENZ, 1973, p. 347), pois se trata de uma matéria inconsciente, onírica, metafísica e imponderável, que se manifesta através das características, modos de ser, visões de mundo, ações e falas de seus inumeráveis personagens, quase sempre esfarrapados, desvalidos, enlouquecidos, ingênuos e broncos. Todos eles compondo uma misteriosa transfiguração, cuja melhor tradução é Rónai quem nos dá,

> (...) o autor (...) localiza-os em broncas almas de sertanejos, inseparavelmente ligadas à natureza ambiente, fechadas ao raciocínio, mas acessíveis a toda espécie de impulsos vagos, sonhos, premonições, crendices, e vivendo a séculos de distância da nossa civilização urbana e niveladora. São almas ainda não estereotipadas pela rotina, com receptividade para o extraordinário e o milagre, (...) tais sentimentos plasmam a mente de personagens marginais, imperfeitamente absorvidas pelo convívio social ou nada tocadas por ele: crianças, loucos, mendigos, cantadores, prostitutas, capangas, vaqueiros (in ROSA, 2002c, p. 18).

Pois são, justamente, essas figuras social e culturalmente desvalorizadas que Rosa elege como anunciadoras de seus enigmas. São esses vários mensageiros desfigurados que enunciam o vaticínio rosiano, cifrado em metáforas e símbolos, para a nossa paciente decifração. Por que Rosa destina a estes personagens tão desfigurados, o heroísmo e o poder da intuição, da inspiração e da revelação, como é o caso de Riobaldo, em detrimento daqueles heróis poderosos, impávidos e belos, frutos de uma épica triunfante?

A relação bíblica que conseguimos estabelecer com essa opção rosiana tem a ver com uma perspectiva gnosiológica que põe em tensão a sabedoria de Deus e a sabedoria dos homens. A comunicação misteriosa que Deus estabelece com seus filhos, deixa-os perturbados e confusos, pois, para o Altíssimo, é tornando o frágil e inconcluso conhecimento humano passível de engano e de desorientação – "Destruirei a sabedoria dos sábios; aniquilarei a inteligência dos inteligentes" (1Co, 1:19) – que fará com eles busquem a Verdade, conforme o pronunciamento de Cristo no evangelho de João, "Então conhecereis a verdade e a verdade vos libertará" (Jo, 8:32). Podemos ver, então, nas

Escrituras Sagradas que Deus, na escolha de seus aliançados, opta sempre por aqueles que não ocupam um alto posto, cargo ou função terrena, – "Onde está o sábio? Onde o escriba? Onde o inquiridor deste século? Não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo?" (1 Co, 1:20) – e se porventura escolhe um que possua algum galardão secular, faz com que este abra mão de seus bens materiais e/ou culturais em favor da pregação de Sua Palavra, "para que a vossa fé não se apoiasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus" (1 Co, 2:5). Assim foi com o pastorzinho de ovelhas Davi (I Samuel) que veio a se tornar um grande rei. Assim foi com Saulo (Atos), o fariseu e doutor da Lei, perseguidor da Igreja do Caminho, transformado, após o encontro enigmático com Cristo no caminho de Damasco, no sofrido e desprovido de bens, porém, incansável e ousado, pregador Paulo. Nas palavras do crítico literário alemão Erich Auerbach (1998, p. 15),

> (...) eles são os portadores da vontade divina, e mesmo assim, são falíveis, sujeitos a desgraça e humilhação – e em meio à desgraça e à humilhação manifesta-se, através das suas ações e palavras, a sublimidade de Deus. Dificilmente um deles não sofre como Adão, a mais profunda humilhação – e dificilmente um deles não é agraciado pela intervenção e inspiração pessoais de Deus (...). Adão é real e totalmente expulso, Jacó é realmente um fugitivo e José é realmente lançado num poço e, mais tarde, realmente vendido como escravo. Mas a sua grandeza, que se eleva da própria humilhação, é próxima do sobre-humano e é, também, um reflexo da grandeza divina.

Entendemos que este heroísmo da fraqueza[23], uma marca indelével na obra rosiana, aproxima-se demasiado da *kenosis* de Cristo, como revelada na epístola paulina aos

---

[23] Tomamos essa expressão emprestada ao escritor alemão Thomas Mann (1875-1955), presente em seu último livro *A morte em Veneza* (s/d). O contexto em que a mesma é tematizada tem a ver com uma determinada crítica à última fase da obra literária realizada pelo protagonista Gustav von Aschembanch, cujos heróis são avaliados como devotando suas forças às suas próprias fraquezas. Uma atitude, a nosso ver, fundamentada na *kenosis* operada por Cristo, anunciada e assumida pelo apóstolo Paulo, em sua epístola aos filipenses, "De sorte que haja em vós o mesmo sentimento que houve em Cristo Jesus, que sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, mas a si mesmo se esvaziou, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens. E, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte, e morte de cruz" (Fl, 2:5-8). A passagem que nos interessa é a seguinte: "Aschembach, num trecho pouco visível, tinha dito, que quase tudo grande que existia, existia como um 'apesar', realizado apesar de aflição e tormento, pobreza, abandono, fraqueza corporal, vício, paixão e mil obstáculos, era uma experiência, era, por assim dizer, o preceito de sua vida e sucesso, a chave para sua obra; e portanto por que admirar-se quando era também o caráter honrado, a atitude externa de sua figura singular? Sobre o novo tipo de herói que este autor preferia em diversas e repetidas aparições individuais, um analista inteligente escrevera: que era a concepção 'de uma juvenil masculinidade intelectual', 'que em orgulhosa vergonha cerrava os dentes e permanecia calmo enquanto espadas e lanças lhe atravessavam o corpo'. Isto era bonito, espirituoso e exato, apesar de seu cunho aparentemente demasiado passivo. Pois o porte no destino, o garbo no tormento, não significam apenas uma tolerância; são uma realização ativa, um triunfo positivo, e a figura 'Sebastiana' é o símbolo mais belo, se não de toda arte, ao menos da arte em questão. Penetrando com os

filipenses (Fl, 2:5-8). Assim, Rosa, em GSV, esvazia-se em Riobaldo, fazendo com que toda a sua erudição, formação, sapiência e talento sejam derramados na figura de um narrador-personagem-jagunço-sertanejo-erradio-metafísico-especulativo. A pista simbólica para essa interpretação é o próprio desconfiado herói rosiano quem nos dá, "Agora, eu, eu sei como tudo é: as coisas acontecem, é porque já estavam ficadas prontas, noutro lugar (..)" (ROSA, 2001a, p. 454). Dessa forma, o autor, sendo um homem de carne-e-osso-e-alma-e-espírito, assim como qualquer um de seus iguais, premido pelo desejo de auto-realização num determinado tempo/espaço e condicionado por sua própria finitude, como diria Riobaldo, "Tempo? Se as pessoas esbarrassem, para pensar – tem uma coisa! –: eu vejo é o puro tempo vindo de baixo, quieto mole, como a enchente de uma água... Tempo é a vida da morte: imperfeição" (ROSA, 2001a, p. 603), municia-se de sua única possibilidade de permanência: a sua própria obra, por meio da qual busca manter-se vivo e vencendo a ruína que a passagem do tempo impõe. É, portanto, personificado em Riobaldo e através de cada leitor que se debruça sobre sua palavra escrita que Guimarães Rosa transcende o limiar de sua existência física, como ele mesmo afirma, "As aventuras não têm tempo, não têm princípio nem fim. E meus livros são aventuras; para mim, são minha maior aventura. Escrevendo, descubro sempre um novo pedaço do infinito. Vivo no infinito; o momento não conta" (in LORENZ, 1973, p. 328). O seu herói sertanejo personifica-se em seu antidestino, em sua imortalidade, tornando-se, então, o fruto do artesanato de sua

---

olhos neste mundo narrado, via-se: o elegante autodomínio que até o último momento esconde aos olhos do mundo uma minação interna, a decadência biológica; a amarela e sensualmente prejudicada feiúra, que é capaz de atiçar seu ardor de cio para uma chama limpa, elevar-se mesmo ao poder no reino da beleza, a pálida importância, que busca a força das profundidades esbraseadas do espírito, para ter aos pés da cruz todo um povo arrogante, prostrado aos *seus pés*; a gentil atitude no serviço vazio e severo da forma; a falsa e perigosa vida, a rapidamente enervante saudade e arte do impostor nato: observando-se todo este destino e muita coisa parecida, podia-se duvidar se em geral existia um outro heroísmo que o da fraqueza?" (MANN, s/d, p. 30-1). Na segunda epístola de Paulo os coríntios, podemos ler: "Posto que muitos se gloriam segundo a carne, eu também me gloriarei. Sendo vós sensatos, de boa mente tolerais os insensatos. Com efeito, suportais até aqueles que vos escraviza ou vos devora ou vos engana ou vos trata com desprezo ou os fere no rosto. Envergonhado o digo, como se nós fôssemos fracos, mas no que qualquer tem ousadia (com insensatez falo) também eu tenho ousadia. São hebreus? também eu. São israelitas? também eu. São descendência de Abraão? também eu. São ministros de Cristo? (falo como fora de mim) eu ainda mais. Em trabalhos, muito mais; em açoites, mais do que eles; em prisões, muito mais; em perigo de morte muitas vezes. Cinco vezes recebi dos judeus uma quarentena de açoites menos um. Três vezes fui açoitado com varas, uma vez fui apedrejado, três vezes sofri naufrágio, uma noite e um dia passei no abismo; em viagens muitas vezes, em perigos de rios, em perigo de assaltantes, em perigo entre patrícios, em perigos dos gentios, em perigos na cidade, em perigos no deserto, em perigos no mar, em perigos ente os falsos irmãos; em trabalhos e fadiga, em vigílias muitas vezes, em frio e nudez. Além das coisas exteriores, há o que diariamente pesa sobre mim, o cuidado de todas as igrejas. Quem enfraquece, que também eu não enfraqueça? Quem não se escandaliza, que eu não me abrase? Se é preciso gloriar-me, gloriar-me-ei no que diz respeito à minha fraqueza (2 Co, 1:18-30).

palavra em favor de sua própria eternização. Paradoxalmente, nesta opção pelo mais fraco, ou seja, pela figura irresoluta de Riobaldo, é que reside a grandeza literária de Rosa, pois, a *kenosis* por ele realizada, ou seja, o esvaziamento do homem real na personagem ficcional é a garantia de sua ressurreição; assim como para Paulo, o esvaziamento do homem carnal no homem espiritual, pela fé, é que o conduzirá à eternidade, "Estou crucificado com Cristo, e já não vivo, mas Cristo vive em mim. A vida que agora vivo na carne, vivo-a na fé do Filho de Deus, que me amou e a si mesmo se entregou por mim" (Gl, 2:20).

Pelas intrigantes confissões de Rosa, não nos é difícil compreender o porquê de, em sua narrativa, ser tão recorrente a presença de fatores transcendentes e vinculados ao sagrado, nas falas e nas ações de seus personagens. Estes buscam alcançar, em suas sagas, o supra-senso da compreensão sobre si mesmos, sobre o mundo que os circunda e sobre todas as coisas que habitam este mesmo mundo. Segundo o credo de Rosa, os mistérios da vida e do mundo só se desvelam para o ser humano, pelo que nele há de intuitivo, de revelador e de inspirador. Eis o cânone rosiano para a cognoscibilidade do universo, "(...) como eu, os meus livros, em essência, são 'anti-intelectuais' – defendem o altíssimo primado da intuição, da revelação, da inspiração sobre o bruxolear presunçoso da inteligência reflexiva, da razão, da megera cartesiana" (2003b, p. 90). Para termos uma idéia mais clara em relação à importância que Rosa dá à dimensão metafísico-religiosa em sua obra, basta que observemos a escala valorativa que ele pontua para os aspectos que a salientam: "(...) a) cenário e realidade sertaneja: 1 ponto; b) *enredo: 2 pontos*; c) poesia: 3 pontos; d) valor metafísico-religioso: 4 pontos" (2003b, p. 90-1, grifos do autor).

Por esta avaliação do próprio autor sobre as temáticas que têm maior relevância em sua literatura, julgamos improcedente desconsiderar ou fechar os olhos para a presença recorrente e obsessiva de traços transcendentes presentes em seu engendramento fabular. O que não quer dizer que os outros aspectos por ele mencionados e presentes de forma soberba em sua obra não tenham a sua devida importância. A diversa e profunda fortuna crítica que já se construiu a partir do pequeno, porém, denso, conjunto da obra rosiana dá o testemunho disso. No entanto, se dependesse do escritor mineiro, o acento metafísico seria o grande legado que gostaria de deixar aos seus leitores, mas, como ele mesmo declarou, "(...) em arte, não vale a intenção" (2003b, p. 91).

Esse poder transfigurador da imaginação simbólica, presente de forma soberba na obra maior rosiana, é possibilitado pelo fato de o símbolo possuir duas faces: uma visível, o *significante*, e outra invisível, o *significado* (DURAND, 1988). A dimensão visível do símbolo, assegurada pelo significante, resguarda em si mesma o que há de concreto, o que há de aparente, o que há de manifesto à nossa percepção e sensibilidade. Em razão da face visível do símbolo se estabelecer pelo significante, há uma característica que lhe é peculiar, a *extensão*, significando que um mesmo signo concreto tem a capacidade de tomar para si as mais diversas qualidades, dependendo do contexto e da intenção em que é considerado, "É assim que o signo simbólico, o 'fogo', aglutina os sentidos divergentes e antinômicos do 'fogo purificador', do 'fogo sexual' e do 'fogo demoníaco e infernal'" (DURAND, 1988, p. 16). Fundamentado, então, pelo hermeneuta francês Paul Ricouer (1913-2005), Durand afirmará que um autêntico símbolo, enquanto significante, deve possuir, ao mesmo tempo, três dimensões que lhe dão concretude: a *cósmica*, posto que é do mundo aparente que o circunda que se constroem as imagens que o sobredeterminam; a *onírica*, porque suas raízes operantes se encontram nas reminiscências e nas atitudes que brotam de nossos sonhos, constituindo assim, "(...) a massa concreta de nossa biografia mais íntima" (DURAND, 1988, p. 16), e a *poética*, já que o símbolo recorre à linguagem para a elaboração de seu discurso, sendo este sempre críptico e impetuoso.

Se tomarmos o discurso narrativo de GSV, fruto da imaginação simbólica de João Guimarães Rosa, constataremos que, enquanto significante, enquanto, portanto, face visível e concreta de um conjunto símbólico, esta obra em sua inteireza resguarda as três dimensões acima mencionadas: a *cósmica*, porque a integridade do relato riobaldiano se sustenta na descrição, na figuração, na metaforização da paisagem humana, animal, vegetal e mineral de que é composto o *lócus* sertanejo. Ou seja, é a partir do sertão que o escritor mineiro cria o *topos* ficcional, enquanto espaço geográfico, e, ao mesmo tempo, como símbolo metafísico de sua virtuosa matéria literária. Como o próprio autor afirma, "(...) este pequeno mundo do sertão, este mundo original e cheio de contrastes, é para mim o símbolo, diria mesmo o modelo de meu universo" (in LORENZ, 1973, p. 322). Esta tradução simbólica empreendida por Rosa, sem a menor sombra de dúvida, é o maior feito de sua inventividade literária, pela proeza de ter conseguido adensar num só elemento significante, o sertão, uma inumerável possibilidade de significados, locais e universais; imanentes e

transcendentes; físicos e espirituais, "(...) não do ponto de vista filológico e sim do metafísico, no sertão fala-se a língua de Goethe, Dostoievski e Flaubert, porque o sertão é o terreno da eternidade, da solidão, onde *Inneres und Aussers sind nicht mehr zu trennen*[24] (...)" (ROSA in LORENZ, 1973, p. 343).

Temos aí, portanto, a melhor tradução para a nomeação de *Grande Sertão: Veredas* para a sua obra de maior relevo. O Grande Sertão, representando o universo de todas as paisagens geográficas, espirituais e humanas do mundo, ou seja, as suas veredas. O sertão rosiano, nessa nova perspectiva, não é somente a paisagem ambientadora de sua narrativa, pois, uma vez desdobrado, não se desvincula da atmosfera metafísica, corporeificada em sua própria constituição geográfica, impregnada de cantos e recantos, caminhos e descaminhos, imensos vazios e veredas inacessíveis. A nosso ver, o sertão, em última instância, acaba por se transformar no personagem principal do conjunto da ficção do escritor mineiro,

> O senhor tolere, isto é o sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais do Urucúia. Toleima. Para os de Corinto e do Curvelo, então, o aqui não é dito sertão? Ah, que tem maior! Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade. O Urucúia vem dos montões oestes. Mas, hoje, que na beira dele tudo dá – fazendões de fazendas, almargens de vargens de bom render, as vazantes; culturas que vão de mata em mata, madeiras de grossura, até ainda virgens dessas lá há. O *gerais* corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniães... O sertão está em toda parte (ROSA, 2001a, p. 24).

A dimensão *onírica* do conjunto simbólico que é GSV se manifesta pela própria narrativa de Riobaldo, que se constitui num longo relato entrançado de suas memórias mais íntimas,

> O senhor sabe?: não acerto no contar, porque estou remexendo o vivido longe alto, com pouco caroço, querendo esquentar, demear, de feito, meu coração, naquelas lembranças. Ou quero enfiar a idéia, achar o rumozinho forte das coisas, caminho do que houve e do que não houve. Às vezes não é fácil. Fé que não é (ROSA, 2001a, p. 192).

[24] "O interior e o exterior já não podem ser separados" (LORENZ, 1973, p. 343)

Dessa forma, a atitude de Riobaldo em atrasar a viagem de seu interlocutor invisível durante três dias em sua fazenda, – "Eh, que se vai? Jàjá? É que não. Hoje, não. Amanhã, não. Não consinto. (...). Depois, quinta de-manhã-cedo, o senhor querendo ir, então vai (...). Mas, hoje ou amanhã, não. Visita, aqui em casa, comigo, é por três dias" (ROSA, 2001a, p. 41) – ia além de um mero desejo descompromissado de mergulhar em suas próprias reminiscências, ele buscava mesmo era, mediante a reconstrução de seu passado, encontrar o elo perdido para a recomposição da unidade de sua própria vida e achar razões suficientes para a justificação de sua existência,

> A gente vive repetindo, o repetido, e, escorregável, num mim minuto, já está empurrado noutro galho. Acertasse eu com o que depois sabendo fiquei, para lá de tantos assombros... Um está sempre no escuro, só no último derradeiro é que clareiam a sala. Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia. Mesmo fui muito tolo! Hoje em dia, não me queixo de nenhum coisa. Não tiro sombras dos buracos. Mas, também, não há jeito de me baixar em remorso. Sim, que só duma coisa. E dessa, mesma, o que tenho é medo. Enquanto se tem medo, eu acho até que o bom remorso não se pode criar, não é possível. Minha vida não deixa benfeitorias. Mas me confessei com sete padres, acertei sete absolvições (ROSA, 2001a, p. 80).

A terceira dimensão de um símbolo autêntico, a *poética*, é justamente a que faz de GSV uma obra, cujo valor literário torna-a uma das mais belas e intrigantes da literatura brasileira e universal. A construção complexa de seus símbolos apresenta-se como uma clara opção de Rosa contra do esvaziamento da linguagem humana; contra a reificação comunicativa entre os homens e, mais que isto, constitui-se mesmo em seu desejo de assegurar a presença inefável e imponderável do espírito metafísico no recôndito de sua ficção. A esta tarefa, Rosa se deu, a ponto de ter recebido o epíteto de "alquimista da palavra", tal a forma como ele cunhava, construía, desconstruía, recriava e ressignificava termos e frases na tessitura de sua escrita, pois, para ele, "Escrever é um processo químico; o escritor deve ser um alquimista. Naturalmente, pode explodir no ar. A alquimia do escrever precisa de sangue do coração" (in LORENZ, 1973, p. 341), e continua,

> Meus romances e ciclos de romances são na realidade contos nos quais se unem ficção poética e a realidade. Sei que daí pode nascer um filho ilegítimo, mas justamente o autor deve ter um aparelho de controle: sua cabeça. Escrevo, e creio que este é o meu aparelho de controle: o idioma português, tal como o usamos no Brasil; entretanto, no fundo, enquanto vou escrevendo, eu traduzo, extraio de

> muitos outros idiomas. Disso resultam meus livros, escritos em um idioma próprio, meu (...) (in LORENZ, 1973, 326).

Poderíamos afirmar que Rosa, ao recriar a linguagem, estabelece marcos fundamentais para a manutenção do pano de fundo transcendente de sua obra, fazendo culminar sua literatura numa metafísica própria e intransferível,

> (...) há dois componentes de igual importância em minha relação com a língua. Primeiro: considero a língua como meu elemento metafísico, o que sem dúvida tem suas conseqüências. Depois, existem as ilimitadas singularidades filológicas, digamos, de nossas variantes latino-americanas do português e do espanhol, nas quais também existem fundamentalmente muitos processos de origem metafísica, muitas coisas irracionais, muito que não se compreende com a razão pura (ROSA in LORENZ, 1973, p. 337).

Há no escritor mineiro, de forma obsessiva, um não se conformar com o ato de operar a linguagem, enquanto esta não estiver absolutamente embebida de possibilidades interpretativas e perspectivas transcendentes. A sua maneira de lidar com a literatura é tornando-a a arte do impossível, posto que, a cada mergulho nela efetuado, implica no reconhecimento de sua, a um tempo, perfectibilidade artesanal e imperfectibilidade realizacional. Este paradoxo constituidor da verdade de sua arte literária é seu trunfo e triunfo em favor de sua imortalidade, já que, a cada nova leitura e interpretação que nela se opera, mais o conjunto simbólico, em que sua obra se constitui, se complexifica,

> Nunca me contento com alguma coisa. (...) estou buscando o impossível, o infinito. E, além disso, quero escrever livros que depois de amanhã não deixem de ser legíveis. Por isso acrescentei à sintaxe existente a minha própria síntese, isto é, incluí em minha linguagem muitos outros elementos, para ter ainda mais possibilidade de expressão (in LORENZ, 1973, p. 338).

A outra face do símbolo, que faz par inseparável com o significante, é, a um tempo, indivisível e indizível, pois faz do signo simbólico um universo de representações indiretas, cuja equivocidade é sua fundamental característica, o *significado*. Em relação à etimologia da palavra símbolo, Durand (1988) ensina que esta é derivada do termo grego *Sumbolon*, mas tem o mesmo sentido no hebraico *mashal* e no alemão *Sinnbild*, e implica sempre na reunião de duas metades: o signo – "(...) elemento integrante do consciente reconhecedor e formativo (...)" (TURCHI, 2003, p. 25) e o significado – "(...) matéria-prima substancial do criador, localizada no inconsciente (...)" (TURCHI, 2003, p. 25). Se,

como vimos, a metade visível do símbolo, o significante, remete à *extensão*; o significado, a metade invisível, concebível, mas não definitivamente representável, se caracteriza pela *dispersão*, ou seja,

> (...) se dispersa em todo o universo concreto: mineral, vegetal, animal, astral, humano, "cósmico", "onírico" ou "poético". É assim que o "sagrado", ou a "divindade", pode ser designado por qualquer coisa: uma pedra elevada, uma árvore gigante, uma águia, uma serpente, um planeta, uma encarnação humana como Jesus, Buda ou Krishna, ou até mesmo através do apelo à infância que reside em nós (DURAND, 1988, p. 16).

Observemos uma passagem de GSV, em que essa característica da dispersão do significado do símbolo revela a presença de Deus, manifesta na concretude de um simples objeto, uma faca que, em contato com outro elemento, a água escura e parada de um tanque, sofre uma transformação, a partir da qual, Riobaldo faz um breve tratado sobre o método do diabo e do método de Deus,

> E, outra coisa: o diabo, é às brutas; mas Deus é traiçoeiro! Ah, uma beleza de traiçoieiro – dá gosto! A força dele, quando quer – moço! – me dá o medo pavor! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é na lei do mansinho – assim é o milagre. E Deus ataca bonito, se divertindo, se economiza. A pois: um dia num curtume, a faquinha minha que eu tinha caiu dentro de um tanque, só caldo de casca de curtir, barbatimão, angico, sei lá. – "Amanhã eu tiro..." – falei, comigo. Porque era de noite, luz nenhuma eu não disputava. Ah, então saiba: no outro dia, cedo, a faca, o ferro dela, estava sido roído, quase por metade, por aquela agüinha escura, toda quieta. Deixei, para mais ver. Estala, espoleta! Sabe o que foi? Pois, nessa mesma da tarde, aí: da faquinha só se achava o cabo... O cabo – por não ser frio metal, mas de chifre de galheiro. Aí está: Deus... Bem, o senhor ouviu, o que ouviu sabe, o que sabe me entende... (ROSA, 2001a, p. 39).

Para Riobaldo, o modo de agir do diabo é evidente, constatável a olhos nus, basta ver a maldade, em suas mais diversas formas, assolando o sertão, "Arre, ele está misturado em tudo" (ROSA, 2001a, p. 27). O método dele é antigo, não há novidade em suas estratégias, pois, segundo as palavras de Cristo, no evangelho de João, "O ladrão só vem para roubar, matar e destruir (...)" (Jo, 10:10). Mas a maneira de Deus agir, segundo Riobaldo, é silenciosa. Deus opera seus milagres no âmbito do sobrenatural, implicando que, para enxergá-los, é necessário dotar-se de olhos espirituais, pois que, de outro modo, suas realizações prodigiosas serão reivindicadas pela alternativa cética da mera curiosidade ou da coincidência, não funcionando, portanto, como Providência. Metafísico, Riobaldo

acredita na existência maligna do diabo, já que sua presença se dá por sua capacidade de se misturar em tudo que possui uma aparência perturbadora e um funcionamento destruidor, porém, devota seu temor[25] à ação do poder de Deus, definido por ele como belo[26], pois a forma como ele se manifesta é sempre prodigiosa, revelando-se como uma beleza que transborda o âmbito trivial e previsível da matéria; alegre[27], porque que a presença entusiasmada de Deus no ser humano, depende, antes, da consagração deste ao seu Criador, e, econômico[28], já que o relógio de Deus não atrasa e nem adianta, o seu agir se dá sempre na hora certa. Por essas afirmações podemos ver que as conseqüências da ação do poder de Deus, ao contrário da corruptível ação do diabo, "(...) o príncipe deste mundo" (Jo, 12:31), encaminham sempre para a edificação, pois, conforme exorta o apóstolo Paulo na carta aos romanos "(...) não vos conformeis a este mundo, (...), para que experimenteis qual seja a boa, agradável, e perfeita vontade de Deus" (Rm, 12:2).

A simbologia presente na faquinha de Riobaldo caída no tanque de águas turvas nos remete, então, a este embate entre o bem e o mal, travado pelo método da ação do diabo e o método da ação de Deus, estabelecido pelas antíteses queda e resgate/treva e luz. A noção de queda estabelece uma referência direta ao livro de Gênesis[29], em que vemos a

---

[25] "(...) O temor do Senhor é a sabedoria, e apartar-se do mal é o entendimento" (Jó, 28:28).
[26] "(...) adorai ao Senhor na beleza de sua santidade" (Sl, 29:2).
[27] "(...) a alegria do Senhor é a vossa força (Ne, 8:10).
[28] "Tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do ceú" (Ec, 3:1-8). Ao contrário do tempo *chrónos* humano, sujeito à passagem e à imprevisibilidade das horas, dos dias, dos meses e dos anos, o tempo *kairós* de Deus tem a ver com o tempo oportuno, o momento propício, a hora favorável.
[29] "Ora, a serpente era o mais astuto de todos os animais do campo, que o Senhor Deus tinha feito. E esta disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim? Respondeu a mulher à serpente: Do fruto das árvores do jardim podemos comer, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: Não comereis dele, nem nele tocareis, para que não morrais. Disse a serpente à mulher: Certamente não morrereis. Porque Deus sabe que no dia em que comerdes desse fruto, vossos olhos se abrirão, e sereis como Deus, conhecendo o bem e o mal. Então, vendo a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento, tomou do seu fruto, comeu, e deu a seu marido, e ele também comeu. Então foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam nus; pelo que coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais. E, ouvindo a voz do Senhor Deus, que passeava no jardim à tardinha, esconderam-se o homem e sua mulher da presença do Senhor Deus, entre as árvores do jardim. Mas chamou o Senhor Deus ao homem, e perguntou-lhe: Onde estás? Respondeu-lhe o homem: Ouvi a tua voz no jardim e tive medo, porque estava nu; e escondi-me. Deus perguntou-lhe mais: Quem te mostrou que estavas nu? Comeste da árvore de que te ordenei que não comesses? Ao que respondeu o homem: A mulher que me deste por companheira deu-me a árvore, e eu comi. Perguntou o Senhor Deus à mulher: Que é isto que fizeste? Respondeu a mulher: A serpente enganou-me, e eu comi. Então o Senhor Deus disse à serpente: Porquanto fizeste isso, maldita serás tu dentre todos os animais domésticos, e dentre todos os animais do campo; sobre o teu ventre andarás, e pó comerás todos os dias da tua vida. Porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua descendência e a sua descendência; esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar. E à mulher disse: Multiplicarei grandemente a dor da tua concepção; em dor darás à luz filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará. E ao homem disse: Porquanto deste ouvidos à

desobediência de Eva e Adão a uma ordem divina, de que não comessem do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, determinando a expulsão de ambos do jardim do Éden. O ato de infidelidade do primeiro casal estabeleceu uma maldição para todos os seus descendentes, ou seja, todos nasceriam com a marca do pecado. A ambiência do pecado é, segundo a Palavra, povoado pela escuridão e pela sujeira, "Todos nós somos como o imundo, e todos os nossos atos de justiça como trapo de imundícia" (Is, 64:6), portanto, estar mergulhado nas águas turvas do pecado leva necessariamente à corrupção do corpo e da alma, distanciando o homem da presença de Deus e conduzindo-o à morte espiritual. Porém, no mesmo jardim em que estava a árvore da ciência do bem e do mal, também estava a árvore da vida, cuja função primordial era profetizar a vinda futura do filho do Homem, o Messias, que resgataria a todos da morte do pecado, entregando sua própria vida em sacrifício, "Pois assim como todos morrem em Adão, assim também todos serão vivificados em Cristo" (1 Co, 15:22). A associação do pecado à escuridão também é uma constante na Bíblia, pois quem sobre ela domina é o príncipe das trevas, obnubilando a visão dos incrédulos às possibilidades de redenção e fazendo prevalecer a ignorância espiritual para que não haja salvação em Deus. Contra ele, manifesta-se Cristo, que exorta no Evangelho de João: "(...) Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andará em trevas, mas terá a luz da vida" (Jo,1:4). Dessa contenda entre a queda e o resgate e entre as trevas e a luz, transfigurados nas imagens do "frio metal" e no "chifre de galheiro", veremos que, ao final, prevalecerá a força do Criador sobre a criatura. O metal, cujo tratamento converteu-se na lâmina que dá corpo à faca, é a obra das mãos do diabo, portanto, passível de corrupção e destruição. Porém, o cabo da faca que não sucumbiu às águas turvas, embora tenha recebido algum ajuste para desempenhar sua função no objeto faca, permaneceu facilmente identificável como chifre de galheiro, resguardando, dessa forma, sua natureza divina, ou seja, indestrutível e eterna. *Mutatis mutandis*, quando lemos em Gênesis, "(...) Façamos o

---

voz de tua mulher, e comeste da árvore de que te ordenei dizendo: Não comerás dela; maldita é a terra por tua causa; em fadiga comerás dela todos os dias da tua vida. Ela te produzirá espinhos e abrolhos; e comerás das ervas do campo. Do suor do teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, porque dela foste tomado; porquanto és pó, e ao pó tornarás.Chamou Adão à sua mulher Eva, porque era a mãe de todos os viventes. E o Senhor Deus fez túnicas de peles para Adão e sua mulher, e os vestiu. Então disse o Senhor Deus: Eis que o homem se tem tornado como um de nós, conhecendo o bem e o mal. Ora, não suceda que estenda a sua mão, e tome também da árvore da vida, e coma e viva eternamente. O Senhor Deus, pois, o lançou fora do jardim do Éden para lavrar a terra, de que fora tomado. E havendo lançado fora o homem, pôs ao oriente do jardim do Éden os querubins, e uma espada flamejante que se volvia por todos os lados, para guardar o caminho da árvore da vida" (Gn, 3:1-24).

homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança" (1:26), Deus quer trazer à lembrança que o homem é muito mais que o seu próprio corpo e alma, corruptíveis como o frio metal; ele é, sobretudo, espírito, ou seja, da mesma natureza de seu Criador, e, uma vez resgatado das águas turvas do pecado, prevalecerá, assim como o fenômeno ocorrido ao chifre de galheiro. E quanto ao diabo e suas obras? Deixemos que o apóstolo Paulo responda: "Então virá o fim quando [Cristo] tiver entregado o reino a Deus, ao Pai, e quando houver destruído todo domínio, e toda autoridade e todo poder. Pois convém que ele reine até que haja posto a todos os inimigos debaixo dos seus pés" (1 Co, 15: 24-25).

Por essa interpretação, podemos perceber que o significado e o significante, as duas faces inextingüíveis do símbolo, exercem, segundo Durand (1988) um duplo imperialismo sobre a imaginação simbólica, permitindo ao signo simbólico (a faquinha mergulhada e resgatada das águas escuras, por exemplo) uma característica que o torna inapreensível a qualquer tipo de aprisionamento significativo: a *flexibilidade* (o referido signo simbólico, entre tantas possibilidades interpretativas, ter sido tomado aqui por um viés teofânico, por exemplo). Esta flexibilidade do símbolo assegurada pelo imperialismo do significante que, mediante insistentes repetições, consegue reunir numa única imagem a incongruência das mais diversas qualidades; e, resguardada pelo imperialismo do significado, que alcança transfigurar toda a realidade sensível em manifestações epifânicas, culmina num fenômeno característico e enunciador do sentido profundo de um dado conjunto simbólico, a *redundância*. Em outras palavras, Durand (1988) afirma que é por meio de uma constante repetição que o símbolo logra o êxito em superar sua inadequação fundamental. O pensador francês adverte, no entanto, que tal gesto repetitivo não se consuma numa mera tautologia. Na realidade, a redundância pela qual passa determinado signo simbólico visa o seu próprio aperfeiçoamento, mediante o exercício constante de aproximações figurativas. Durand usa como metáfora para ilustrar o funcionamento da redundância simbólica, a figura do solenóide, objeto este que tem a forma de um tubo e é constituído por um conjunto de espirais circulares paralelas e muito próximas, com o mesmo eixo retilíneo (FERREIRA, 1986). Dessa forma, o movimento repetitivo que este instrumento realiza para o seu funcionamento, nunca se distancia da volta espiral completa que dá em torno de seu foco central. Em termos de imaginação simbólica, significa dizer que "(...) o conjunto de todos dos símbolos sobre um tema esclarece os símbolos, uns

através dos outros (...)" (DURAND, 1988, p. 17), preservando e aperfeiçoando, de forma insistente, uma relação semântica com seu eixo temático fundamental. Vejamos como se dá, segundo o nosso ponto de vista, esse processo de redundância simbólica em GSV.

Afirmamos anteriormente que há uma frase obsessivamente recorrente na narrativa riobaldiana: "Viver é muito perigoso". Através dela, o narrador-personagem de GSV destila todo o seu temor, toda a sua perplexidade, toda a sua desconfiança em relação ao mundo em que vive, consubstanciado no universo geográfico, humano e metafísico do sertão. Se viver é perigoso, Riobaldo tem a clara compreensão de que para existir no *ethos* sertanejo, a exigência que o herói rosiano deve impor a si mesmo não é a de reunir-se a ele, mas a de enfrentá-lo. Mister é, então, segundo ele, municiar-se de toda sorte de armamentos físicos e metafísicos e estar sempre em prontidão heróica para a batalha diária que é habitar este mundo e suas vicissitudes. Esse ponto de vista de Riobaldo em relação ao viver perigoso determinou, desde o encontro com aquele Menino, em sua infância, a maneira ora temerosa, ora corajosa de encarar sua existência,

> Eu cá não madruguei em ser corajoso; isto é: coragem em mim era variável. 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! Mas minha competência foi comprada a todos custos, caminhou com os pés da idade. E, digo ao senhor, aquilo mesmo que a gente receia de fazer quando Deus manda, depois quando o diabo pede se perfaz. O Danador! (ROSA, 2001a, p. 62).

O próprio Riobaldo afirma, após conhecer a crueza da realidade humana e mundana, que não havia outra alternativa para o papel que ele deveria cumprir nesta terra, a não ser guerrear em duas frentes de batalha: a imanente e a transcendente, "Eu só podia ser: padre sacerdote, se não chefe de jagunços; para outras coisas não fui parido" (ROSA, 2001a, p. 31).

Veremos, então, ao longo da narrativa riobaldiana, o sertão flexibilizar-se-á simbolicamente em três dimensões diferenciadas: *o sertão como espaço físico-geográfico*, onde a paisagem vegetal, animal e mineral pode mostrar-se amena e aprazível num dado momento, e, de forma abrupta, pode transformar-se num cenário terrificante,

> Lhe mostrar os altos claros das Almas: rio despenha de lá, num afã, espuma próspero, gruge; cada cachoeira, só tombos. O cio da tigre preta na Serra do Tatú

> – já ouviu o senhor gargaragem de onça? A garôa rebrilhante da dos-Confins, madrugada quando o céu embranquece – neblim que chamam de xererém. (...). A da-Raizama, onde até os pássaros calculam o giro da lua – se diz – cangussú monstra pisa em volta. Lua de com ela se cunhar dinheiro. Quando o senhor sonhar, sonhe com aquilo. Cheiro de campos com flores, forte, em abril: a ciganinha, roxa, e a nhíica e a escova, amarelinhas... Isto – no Saririnhém. Cigarras dão bando. Debaixo de um tamarindo sombroso... Eh, frio! Lá gêia até em costas de boi, até nos telhados das casas. Ou no Meãomeão – depois dali tem uma terra quase azul. Que não que o céu: esse céu-azul vivoso, igual um ovo de macuco. Ventos de não deixar de se formar orvalho... Um punhado quente de vento, passante entre duas palmas de palmeira... Lembro, deslembro. Ou – o senhor vai – no soposo: de chuva-chuva. Vê um córrego com má passagem, ou um rio em turvação. No Buriti-Mirim, Angical, Extrema-de-Santa-Maria... Senhor caça? Tem lá mais perdiz do que no Chapadão das Vertentes... Caçar anta no Cabeça-de-Negro ou no Buriti-Comprido – aquelas que comem um capim diferente e roem cascas de muitas outras árvores: a carne, de gostosa, diversêia (ROSA, 2001a, p. 42-3).
>
> Os campos-gerais ali também tem. Tombadores. Arre, os *tremedais*; já viu algum? O chão deles consiste duro enxuto, normal que engana; quem não sabe o resto, vem, pisa, vai avançando, tropa com cavalos, cavalama. Seja sem espera, quando já estão meio no meio, aquilo sucrepa: pega a se abalar, ronca, treme escapulindo, feito gema de ovo na frigideira. Ei! Porque, debaixo da crosta seca, rebole ocultado um semifundo, de brejão engulidor... (ROSA, 2001a, p. 83).

O sertão como o mundo humano em constante movimento, como espaço do embate entre o ser e o não-ser, entre o bem e o mal, o espaço, enfim, da ambigüidade, onde o diabo tem liberdade para campear, já que "(...) o mundo inteiro jaz no maligno" (I Jo, 5:17-18).

> Uma coisa é pôr idéias arranjadas, outra é lidar com país de pessoas, de carne e sangue, de mil-e-tantas misérias... Tanta gente – dá susto de saber – e nenhuma se sossega; todos nascendo, crescendo, se casando, querendo colocação de emprego, comida, saúde, riqueza, ser importante, querendo chuva e negócios bons... De sorte que carece de se escolher: ou a gente se tece de viver no safado comum, ou cuida só de religião só (ROSA, 2001a, p. 31).
>
> Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que o bom seja bom e o rúim ruim, que dum lado esteja o preto e o outro o branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero todos os pastos demarcados... Como é que posso com esse mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas transtraz a esperança mesmo do meio do fel do desespero. Ao que, este mundo é muito misturado... (ROSA, 2001a, p. 237).

e *o Grande Sertão, como âmbito metafísico*, cujo acedimento não se dá pelo conhecimento humano, mas por epifanias só alcançáveis pelos olhos intuitivos do espírito,

> Vou lhe falar. Lhe falo sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Não sei. Ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas – e só essas poucas veredas, veredazinhas (ROSA, 2001a, p. 116).
>
> Agora, eu, eu sei, como tudo é: as coisas que acontecem, é porque já estavam ficadas prontas, noutro lugar, no sabugo da unha; e com efeito tudo é grátis quando sucede, no reles do momento (ROSA, 2001a, p. 454).
>
> Mas o sertão está movimentante todo-tempo – salvo que o senhor não vê; é que nem braços de balança, para enormes efeitos de leve peso (ROSA, 2001a, 533).
>
> O sertão não chama ninguém às claras; mais, porém, se esconde e acena (ROSA, 2001a, p. 538).

Esta tríade simbólica (físico-geográfica, humana e metafísica) é que dinamiza a flexibilidade do símbolo *sertão*, estabelecedor do sentido profundo do título da obra *Grande Sertão: Veredas*. O sinal "dois pontos" (– : –) impõe uma oposição entre o Grande Sertão, a ambiência transcendente inalcançável em sua totalidade, e as veredas, ou seja, as pequenas porções acedíveis ao tortuoso transitar da humanidade, figurados, respectivamente, pelo espaço físico-geográfico e pelo âmbito do movimentar-se humano.

O título *Grande Sertão: Veredas*, em última instância, converte-se mesmo nas duas faces inseparáveis do símbolo, o significado, cuja tradução definitiva é uma impossibilidade (o Grande Sertão), e o significante, cuja aparência diversa (as veredas) está disponível e ao alcance da percepção humana, sendo uma exigência, no entanto, a necessidade de conhecê-la para além de sua epiderme.

A redundância estabelecida pelo símbolo *sertão* ao longo da narrativa de Riobaldo não se esgota, no entanto, numa mera comparação e representação do referido símbolo em três níveis diferenciados e intercambiantes. Na realidade, a repetição do símbolo *sertão* enunciada por Riobaldo, em situações diversas, visa a um processo de aperfeiçoamento simbólico constante a ponto de, em determinado momento, o termo sertão já não mais remeter a sua feição primeira, alcançando, então, o máximo de superação de sua inadequação fundamental, ou seja, a sua própria desaparição enquanto presença concreta e ostensiva (o sertão físico-geográfico e humano), alcançando, assim, uma intangível incongruência (o sertão metafísico).

Como resultado desse movimento de redundância simbólica, alcançamos o que Durand chamará de *mito*, ou seja, "(...) uma repetição de certas relações, lógicas e lingüísticas, entre idéias ou imagens expressas verbalmente" (1988, p. 18). Para a

construção dessa noção de mito, Durand parte da discussão realizada pelo etnólogo francês Claude Lévi-Strauss (1970), sobre este conceito, afirmador de que o *diacronismo* de uma dada narrativa, ou seja, o relato de uma estória escrita ou oral, respeitando-se a ordem como são apresentados os seus acontecimentos, esconde por trás de sua aparência, o seu significado profundo, ou o seu mito, revelado pelo *sincronismo* das seqüências, ou seja, pelas repetições narrativas, através de várias facetas, de um mesmo signo simbólico, "O mito repete e repete-se para impregnar, isto é, persuadir" (DURAND, 1996a, p. 247). Lévi-Strauss chamará este fenômeno constituidor do mito de *feixes de relações* dos quais se compõe uma determinada narrativa,

> (...) as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas mas *feixes de relações*, [ou seja] (...) é somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante. Relações que provêm do mesmo feixe podem aparecer em intervalos afastados, quando nos situamos num ponto de vista diacrônico, mas se chegamos a restabelecê-la sem seu agrupamento "natural", conseguimos ao mesmo tempo [sincronicamente] organizar o mito em função de um sistema de referência temporal de um nôvo tipo (1970, p. 231-2).

É, portanto, segundo Durand (1996a), a redundância que constitui o mito. Em outros termos, é a possibilidade que o mito resguarda em organizar seus elementos (os signos simbólicos) em feixes de relações sincrônicas (ou seja, seqüências prenhes de semelhanças semânticas), estabelecendo o ritmo, por meio de repetições obsessivas, do fio diacrônico da narrativa (ou seja, a estória em si mesma),

> É assim que o "Reino de Deus" é expresso, nos Evangelhos, por um conjunto de parábolas que constituem, principalmente em São Mateus, um verdadeiro mito simbólico onde a relação semântica entre o joio e o trigo, a pequenez do grão de mostarda e o tamanho da árvore que dele nasceu, a rede e os peixes[30] etc., conta mais do que o sentido literal de cada parábola (DURAND, 1988, p. 18).

Trazendo essa constituição do mito apresentada por Durand para o âmbito do discurso narrativo de GSV, pudemos ver que o signo simbólico *sertão* se dissemina, ao longo do relato riobaldiano, em três grandes feixes de relações sincrônicas ou de semelhanças semânticas, já traduzidos por nós, pelo sertão físico-geográfico: "O sertão

[30] "Igualmente, o reino dos céus é semelhante a uma rede lançada ao mar, e que apanhou toda espécie de peixes" (Mt, 13:47).

aceita todos os nomes: aqui é o Gerais, lá é o chapadão, lá acolá é a caatinga" (ROSA, 2001a, p. 506); o sertão movente humano: "Sertão não é maligno nem caridoso, mano oh mano!: – ... ele tira ou dá, ou agrada ou amarga, ao senhor, conforme o senhor mesmo." (ROSA, 2001a, p. 517), e o sertão metafísico: "Vaqueiro pode laçar o lugar do ar?" (ROSA, 2001a, p. 558); manifestados de forma obsessiva por conjuntos de seqüências narrativas, que se aperfeiçoam constantemente. Ao final, esses feixes de semelhanças semânticas, nos quais se converterão o símbolo *sertão*, consubstanciar-se-ão numa epifania, ou seja, no desvelamento de um mistério, na aparição de um mito.

Segundo concebemos, encontrar o mito instaurador do fio da narrativa de GSV, nada mais é que retomar e problematizar aquela frase emblemática de Riobaldo, *leitmotiv* condutor desta tese, que diz, "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" (ROSA, 2001a, p. 116). Riobaldo, com esta declaração, nos diz que não está apenas contando um relato sobre suas aventuras e desventuras como um aprendiz de jagunço – "(...) eu era muito diverso deles todos, que sim. Então, eu não era jagunço completo, estava ali no meio executando um erro" (ROSA, 2001a, p. 374) – nos ermos do sertão de Minas, Bahia e Goiás, ele quer, na realidade, deixar vazar através do tênue fio de sua narrativa a matéria vertente que o enforma,

> O que vale, são outras coisas. A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com o seu signo e sentimento, uns com os outros acho que não misturam. Contar seguido, alinhavado, só mesmo sendo as coisas de rasa importância (ROSA, 2001a, P. 114-5).

E é a esse exercício que nos daremos agora, ou seja, realizar uma travessia em busca da matéria vertente modeladora de GSV, ou, como quer Durand (1996a), desvelar o mito matricial, plasmador da narração de Riobaldo.

CAPÍTULO II

A TEOFANIA DO *GRANDE SERTÃO* E O *HOMEM HUMANO* DAS *VEREDAS*

> Às vezes, quase sempre, um livro é maior que a gente.
>
> João Guimarães Rosa

O símbolo convertido em teofania

Conforme a apresentação que fizemos no capítulo anterior, fundamentados na hermenêutica durandiana, da forma como se constitui e atua a imaginação simbólica, mediante a ilustração de elementos figurativos pinçados em GSV, podemos dizer que o *modus operandi* do símbolo se dá fundamentalmente pela ambigüidade, consubstanciada pelo duplo sentido que o enforma: o concreto e o figurado. Segundo Durand, essa dupla face do símbolo instaura a sua própria perenidade, caracterizada por aquilo que o filósofo alemão Ernst Cassirer (1874-1945) chamou de *prenhez simbólica* (CASSIRER, 2001). A prenhez instaurada pelo símbolo faz da imaginação simbólica uma instância de permanente recusa ao engessamento do sentido em sua necessária, porém, insuficiente, dimensão imanente. Ao fazer com que o símbolo desdobre-se sobre si mesmo, no sentido de que, a cada nova visitação, ele seja outra vez sobredeterminado, a imaginação simbólica convida a uma irrecusável transcendência, que, segundo Durand (1988), constitui-se no valor supremo de toda simbologia. Para o pensador francês, "Se o simbólico deve evitar com cuidado as querelas das teologias, ele não pode escamotear a *universalidade da teofania*" (1988, p. 108). Para a perspectiva durandiana, ocultada nas vicissitudes do existir humano e na tensão estabelecida entre o seu viver e morrer está a dimensão espiritual que escapa à corruptibilidade e à inconstância imposta pelo movimento *non sense* da imanência, provocadora de estranhamentos a Riobaldo, "(...) o senhor me diga: preto é preto? branco é branco? Ou: quando é que a velhice começa, surgindo da mocidade" (ROSA, 2001a, p. 262). Desde o último cume de justiça da consciência humana eleva-se, então, como necessidade, mais que desejo, a presença salvífica da deidade, assim como também o quer o narrador-personagem de GSV,

> Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vai-vem, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar – é todo contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave de se descuidar um pouquinho, pois, no fim dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma! Porque existe dôr. E a vida do homem está presa encantoada – erra rumo (...). O senhor não vê? O que não é Deus, é estado do demônio[31]. Deus existe mesmo quando não há. Mas o demônio não precisa existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo. O inferno é um sem-fim que não se pode ver. Mas a gente quer Céu é porque quer um fim: mas um fim com depois dele a gente tudo vendo[32] (ROSA, 2001a, p. 76).

É dessa forma que Durand (1988) irá afirmar que, mediante a prenhez do símbolo, a conturbada cidade dos homens renova-se na esperança, projetada no espaço insondável do azul celeste de uma imutável Cidade de Deus. De uma maneira prodigiosa, então, "(...) o símbolo aparece, abrindo passagem através de todas as suas funções numa epifania do Espírito (...)" (DURAND, 1988, p. 109), numa palavra, o símbolo converte-se em teofania.

A teofania vem a ser, dessa maneira, a instância última em que a dialética do sentido – o *Sinn* – e da imagem – o *Bild* –, donde *Sinnbild* – o termo em alemão para símbolo – se reúnem em busca de uma figuração suprema para o clamor espiritual que a imaginação simbólica reivindica, "(...) e procura por uma Mãe e um Pai nessa vida espiritual, um Justo dos Justos, um Rei da Jerusalém celeste, Um Irmão divino que possa verter em resgate 'essa gota de sangue por você'" (DURAND, 1988, p. 109). Tal teofonia só pode ser mobilizada pelo constante processo dialético em que se converte o símbolo, cuja tensão permanentemente criadora nunca pode se conformar com a possibilidade de se esgotar num fim mortal, pois, para Durand, "(...) o símbolo, em seu dinamismo instaurativo à procura de sentido, constitui o modelo mesmo da mediação do Eterno no temporal" (1988, p. 110). Em outras palavras, desde a, para sempre insolúvel, relação paradoxal entre

---

[31] Riobaldo reivindica aqui a Verdade absoluta proveniente da Palavra de Deus, ao contrário da verdade conveniente ou da própria mentira que leva ao engano, proveniente dos ardis do diabo, assim como exorta Cristo, no evangelho de Mateus, "Seja, porém, o vosso 'Sim', sim, o vosso 'Não', não; o que passar disto vem do maligno" (Mt, 5:37).

[32] O fim a que Riobaldo se refere não é o fim final, identificado com a corrupção que a morte traz, mas ao término de relacionamento com este mundo, em favor da ressurreição e da vida eterna prometida por Deus, com o sacrifício expiatório de Seu Filho, assim como está escrito no evangelho de João: "Pois a vontade de meu Pai é que todo aquele que vê o Filho e nele crê tenha a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia" (Jo, 6:40).

a fugacidade da imagem e a perenidade do sentido, em que se constitui o símbolo, emerge a totalidade da cultura humana, como uma permanente mediação entre a "(...) Esperança dos homens e sua condição temporal" (DURAND, 1988, p. 110).

Fruto deste complexo artesanato lingüístico-transcendente, a matéria fabular rosiana está em permanente diálogo com o que há de mais denso, profundo e simbólico na tradição metafísica universal. Dessa forma, há um *background* de temas eternos como, o Sagrado, o Profano, o Divino, o Demoníaco, o Tempo, a Morte, a Vida, o Ser, o Mal, o Bem, presente de forma indelével na narrativa de GSV; intencionalmente na tessitura da trama, mas surpreendentemente incrustada, quando a trama se consuma em estória, como o próprio Rosa esclarece,

> E eu mesmo fiquei espantado de ver, *a posteriori*, como as novelas, umas mais, outras menos, desenvolvem temas que poderiam filiar-se, de algum modo aos "Diálogos"[33], remotamente, ou às "Eneadas"[34], ou ter nos velhos textos hindus qualquer raizinha de partida (ROSA, 2003b, p. 90).

Rosa, portanto, teve sempre uma preocupação com a retomada constante desses temas, habitantes patentes e/ou latentes dos grandes clássicos da literatura universal, dos tratados metafísicos e dos chamados livros sagrados. É dessa maneira que citações da Bíblia, dos Upanixades[35], do Tao[36], do Veda[37], de Dante Alighieri (1265-1321), de Platão (427-347 a.C.), de Plotino (205-270?) de Jan Van de Ruysbroeck (1293-1381), de Nicolai Berdiaeff (1874-1948), de Henri Bergson (1859-1941), de Arthur Schopenhauer (1788-1860), entre outros, estão presentes, de forma manifesta ou velada, *ipsis litteris* ou recriadas, no conjunto de sua obra. Eis como Rosa (2003b, p. 86-7) desvela esse complexo arranjo literário ao seu tradutor italiano,

---

[33] Referindo-se ao modo de filosofar de Platão.
[34] Menção à grande obra do poeta Virgílio (70 a.C-19 a.C).
[35] "Texto filosófico composto entre os séc. VIII e IV a.C., anexado ao Veda, e no qual se desenvolve a reflexão acerca do relacionamento entre Átmã e Brama (...)" (FERREIRA, 1986, p. 1740).
[36] Segundo Ferreira, o taoísmo é o "Ensinamento filosófico-religioso desenvolvido sobretudo por Lao-tse (séc. VI a.C.) e Tchuang-tseu (séc. IV a. C.), filósofos chineses, cuja noção fundamental é o Tao – *o Caminho* – que nomeia o grande princípio de ordem universal, sintetizador e harmonizador do *Yin* e do *Yang*, e ao qual se tem acesso através da meditação e da prática de exercícios físicos e respiratórios" (1986, p. 1647).
[37] "Conjunto de textos sagrados – hinos laudatórios, formas sacrificiais, encantações, receitas mágicas – que constituem o fundamento da tradição religiosa (do bramanismo e do hinduísmo) e filosofia da Índia" (FERREIRA, 1986, p. 1757).

> (...) foi intencional tentativa de evocação, daqueles clássicos textos formidáveis, verdadeiros acumuladores ou baterias, quanto aos temas eternos. Uma espécie do que é a inserção de uma frase temática da "Marselhesa" naquela sinfonia de Beethoven, ou da glosa de versículo de São João (Evangelho) no "Crime e Castigo" de Dostoiéwski. Com a diferença que, no nosso caso, ainda que tosca e ingenuamente, o efeito visado era o de inoculação, impregnação (ou simples ressonância) subconsciente, subliminal. Seriam espécie de sub-para-citações (?!?): isto é, só células temáticas, gotas da essência, esparzidas aqui e ali, como tempero, as "fórmulas" ultra-sucintas. (Um pouco à maneira do processo de modificações do tema – que ocorre, na música, nas *fugas*?) E para funcionar, apenas, em passagens de ligação, como coloração de pano-de-fundo.

Por esta criteriosa e detalhada explicitação do escritor mineiro em relação ao processo de burilamento de sua narrativa, no sentido de ocultar, como um delicado artífice, as verdadeiras pérolas de seu arranjo fabular, podemos ver quão profundamente ele considerava o valor simbólico de suas estórias e, sobretudo, qual era o seu intento último em realizar esse procedimento: o de impregnar no leitor, de forma subliminar e inconsciente, a verdadeira mensagem veiculada por sua inusitada épica, qual seja, a de dar vazão ao apelo da transcendência e do escatológico em favor da Eternidade. Na perseguição desse alvo, ele também elenca os principais inspiradores de seu credo metafísico-religioso: "Quero ficar com o Tao, com os Vedas e Upanixades, com os Evangelistas e São Paulo, com Platão, com Plotino, com Bergson, com Berdiaeff – *com Cristo, principalmente*" (ROSA, 2003b, p. 90, grifo nosso).

Embora a narrativa metafísica rosiana insistentemente se converta num anseio pela presença da deidade, tanto no processo criativo do escritor quanto no desejo dele de que este seja o móbil de quem a lê, não redunda na evaporação do humano nas brumas do transcendente, ao contrário, tomada com a seriedade que ela requer, consubstancia-se mesmo na reivindicação daquele poder que o próprio Deus já havia concedido ao homem, quando o criou, no sentido de que dominasse a terra e tudo que ela possuísse; direito este que, como já vimos, foi usurpado pelo diabo. É em favor da retomada desse privilégio que Rosa exortará o seu leitor; ou seja, à recuperação de sua *Imago Dei*, mediante a qual se reconhece também como possuidor da palavra criadora, do verbo engendrador dos gestos, das ações e das realizações humanas,

> Isto provém do que eu denomino a metafísica de minha linguagem, pois esta deve ser a língua da metafísica. No fundo é um conceito blasfemo, já que assim se coloca o homem no papel de amo da criação. O homem ao dizer: eu quero, eu posso, eu devo, ao se impor isso a si mesmo, domina a realidade da criação. Eu procedo assim, como um cientista que também não avança simplesmente com a fé e com pensamentos agradáveis a Deus. Nós, o cientista e eu, devemos encarar a Deus e o infinito, pedir-lhes contas, e, quando necessário, corrigi-los também, se quisermos ajudar o homem. Seu método é meu método. O bem-estar do homem depende do descobrimento do soro contra a varíola e as picadas de cobras, mas também depende de que ele devolva à palavra seu sentido original. Meditando sobre a palavra, ele se descobre a si mesmo. Com isto repete o processo da criação (in LORENZ, 1973, p. 340).

Há uma frase proclamada em GSV que é reveladora dessa opção rosiana pelo verbo criador: "O que é pra ser – são as palavras!" (ROSA, 2001a, p. 64), Em tom exclamativo, Riobaldo afirma não ter dúvida que os seres materiais e imateriais habitantes deste mundo – "O que é pra ser" – provieram de uma proclamação verbal poderosa, cuja matriz criadora reside nos interstícios misteriosos da prenhez simbólica dos vocábulos: "são as palavras!". Na constituição do "aparelho simbólico", Durand, no ensaio "O universo do símbolo" (1996b), nomeia o "esquema" como a exigência mais imediata para uma representação figurativa. Metaforicamente, o pensador francês o denominou de "verbal", pois "(...) nas línguas naturais o verbo é que exprime acção (...)" (1996b, p. 75), implicando que "Os esquemas [verbais] são o capital referencial de todos os gestos possíveis da espécie *homo sapiens*" (1996b, p. 75). Em termos riobaldianos, esse conceito ficaria assim: "O que eu vi, sempre, é que toda ação principia mesmo é por uma palavra pensada. Palavra pegante, dada ou resguardada, que vai rompendo rumo" (ROSA, 2001a, p.194). Estamos a nos referir, então, à palavra primeva, à palavra mítica, à palavra primordial; ao *Logos*; ao Verbo de "No princípio era o Verbo, e o verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus" (Jo, 1:1). Em outra versão bíblica[38] temos, "No princípio era aquele que é a Palavra. Ele estava com Deus, e era Deus. Ele estava com Deus no princípio" (Jo, 1:1). Dessa forma, a Palavra Criadora não se consuma num discurso vazio, não se esgota e nem se aprisiona em sua materialidade gráfica ou sonora, porém, de uma forma milagrosa, ela se carnifica em humanidade, porém, numa humanidade transfigurada, uma humanidade deificada, "O Verbo se fez carne, e habitou entre nós" (Jo, 1:14). É, portanto, "com Cristo,

---

[38] A BÍBLIA EM ORDEM CRONOLÓGICA: nova versão internacional. Edward Reese (org.). São Paulo: Vida, 2003. (trad. Judson Canto).

principalmente", em termos de fundamentação bíblica, que Rosa enxergará a retomada do poder criador do homem, roubado por Satanás, pois o Messias enviado por Deus, veio para restituir ao ser humano o seu domínio perdido, assim como está escrito no evangelho de Lucas, "Eu vos dei autoridade para pisar serpentes e escorpiões, e toda a força do inimigo, e nada vos fará dano algum" (Lc, 10:19) e, no evangelho de João, "Em verdade, em verdade vos digo que aquele que crê em mim também fará as obras que eu faço. E as fará maiores dos que estas" (Jo, 14:12). Assim, em relação à palavra que cria, da mesma forma que Riobaldo, por meio de sua narrativa, revela a intimidade da mente e do coração de seu criador; assim também, Cristo, o Verbo de Deus, revela em parábolas a mente e o coração de seu Pai. Ao colocar, então, nas mãos do homem a fecundidade da palavra primordial, Rosa, segundo Lorenz, o põe "Liberto do peso da temporalidade" (1973, p. 341). Ainda que seja criatura, o homem é filho de Deus, podendo, portanto, proclamar também o seu "*Fiat Lux!*", e dar renovado sentido à sua existência. É desta maneira que Rosa põe o peso equilibrador da imanência no prato oposto da balança em que está a insustentável leveza de sua transcendência,

> É exatamente isso que eu queria conseguir. Queria libertar o homem desse peso, devolver-lhe a vida em sua forma original. Legítima literatura deve ser vida. Não há nada mais terrível que uma literatura de papel, pois acredito que a literatura só pode nascer da vida, que ela tem de ser a voz daquilo que eu chamo "compromisso do coração". A literatura tem de ser vida! O escritor deve ser o que ele escreve (in LORENZ, 1973, p. 341).

A essa tarefa, portanto, de reposicionar o ser humano como um ser de direitos divinos, ou seja, como um proclamador da palavra criadora autorizada por Deus, é que Rosa dá-se desde as primeiras frases de GSV: " – Nonada. Tiros que o senhor ouviu foram de briga de homem não, Deus esteja" (ROSA, 2001a, p. 23). Comparemo-la, pois, com os dois primeiros versículos do livro de Gênesis: "No princípio criou Deus os céus e a terra. A terra era sem forma e vazia; havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava sobre a face das águas" (Gn, 1:1-2). Em *O léxico de Guimarães Rosa*, Martins traduz o termo "nonada" por "Nada; coisa sem importância" (2001, p. 354). Sabedores de que, para o escritor mineiro, as palavras resguardam em seus significantes muito mais que o seu sentido próprio, e que, segundo ele, é necessário meditar sobre o seu sentido original, não nos é difícil pensar sobre a proximidade que há na vertência que "nonada" sugere, no

sentido de “nada”, “coisa nenhuma”, com a aparência da terra antes do Verbo criador de Deus: “sem forma e vazia”. A frase seguinte, “Tiros que o senhor ouviu foram de briga de homem não”, nos remete a “havia trevas sobre a face do abismo”, ou seja, ao caos em que se encontrava o universo, momentos antes do “Haja luz” (Gn, 1:3) divino, a cinco dias, pois, da criação do homem; e, “Deus esteja”, referir-se-á à frase “e o Espírito de Deus pairava sobre a face das águas”, em que podemos, simbolicamente, ver a Palavra de Deus como a semente sendo gerada nas águas de Seu Espírito Santo. É o *logos* humano, portanto, sustentado pelo *Verbo* divino, fazendo aparecer um mundo novo. Neste caso, um mundo plasmado por palavras prenhes de simbolismo: o *Grande Sertão*, o universo metafísico de Guimarães Rosa.

Curiosamente, assim como nas Sagradas Escrituras, quando as consideramos em sua ordem de acontecimentos, a presença do Maligno está, também, nos primórdios da criação do espaço lingüístico-simbólico de GSV, neste caso, representando as *Veredas*, ou a dimensão física do Grande Sertão,

> Daí, vieram me chamar. Causa dum bezerro: um bezerro branco, erroso, os olhos de nem ser – se viu – e com máscara de cachorro. Me disseram; eu não quis avistar. Mesmo que, por defeito como nasceu, arrebitado de beiços, esse figurava rindo como pessoa. Cara de gente, cara de cão: determinaram – era o demo (ROSA, 2001a, p. 23).

Segundo a Bíblia Em Ordem Cronológica – Nova Versão Internacional (2003), organizada por Reese e Klassen, a Eternidade de Deus está estabelecida pela declaração encontrada no Salmo 90:2, que diz: “Antes de nascerem os montes e de criares a terra e o mundo, de eternidade a eternidade tu és Deus”. Em seguida, a origem da Criação é anunciada por Gênesis 1:1, “No princípio Deus criou os céus e a terra”. Depois deste ponto, é informada a expulsão de Satanás do Céu, em Isaías 14:12-17:

> Como você caiu dos céus, ó estrela da manhã, filho da alvorada! Como foi atirado à terra, você, que dizia no seu coração: “Subirei aos céus; erguerei meu trono acima das estrelas de Deus; eu me assentarei no monte da assembléia, no ponto mais elevado do monte santo. Subirei mais alto que as mais altas nuvens; serei como o Altíssimo.” Mas às profundezas do Sheol você será levado, irá ao fundo do abismo! Os que olham para você admiram-se da sua situação, e a seu respeito ponderam: “É esse o homem que fazia tremer a terra, abalava os reinos, fez do mundo um deserto, conquistou cidades e não deixou que os seus prisioneiros voltassem para casa?”

E pela boca do profeta Ezequiel,

> Você estava no Éden, no jardim de Deus; todas as pedras preciosas o enfeitavam: sárdio, topázio e diamante, berilo, ônix e jaspe, safira, carbúnculo e esmeralda. Seus engastes e guarnições eram feitos de ouro; tudo foi preparado no dia em você foi criado. Você foi ungido como um querubim guardião, pois para isso eu o designei. Você estava no monte santo de Deus e caminhava entre as pedras fulgurantes. Você era inculpável em seus caminhos desde o dia em que foi criado até que se achou maldade em você. Por meio do seu amplo comércio, você encheu-se de violência e pecou. Por isso eu o lancei, humilhado, para longe do monte de Deus, e o expulsei, ó querubim guardião, do meio das pedras fulgurantes. Seu coração tornou-se orgulho por causa da sua beleza, e você corrompeu a sua sabedoria por causa do seu esplendor. Por isso eu o atirei à terra; fiz de você um espetáculo para os reis. Por meio dos seus muitos pecados e do seu comércio desonesto você profanou os seus santuários. Por isso fiz sair de você um fogo, que o consumiu, e reduzi você a cinzas no chão, à vista de todos os que estavam observando (Ez, 28:13-18).

As características terrificantes apresentadas a Riobaldo em relação ao bezerro que havia nascido e que ele não quisera ver, confirmam, desde os primeiros momentos do relato riobaldiano, a prolepse presente no subtítulo de *Grande Sertão: Veredas*, " O diabo na rua, no meio do redemoinho...". Trata-se, portanto, de Lúcifer, a "estrela da manhã", o "filho da alvorada", não mais habitando o monte de Deus, mas de Satanás caído, em suas mais diversas formas terrenas – "na rua" –, andando "em derredor, rugindo como leão, buscando a quem possa tragar" (1 Pe, 5:8), na existência caótica e desconcertante do mundo – "no meio do redemoinho". A beleza de Lúcifer, por conta de sua transgressão e de ter sido atirado ao abismo, converter-se-á em aparência tenebrosa, transformando-se em espetáculo para a observação e assombro de todos.

A expressão "Cara de gente, cara de cão" tem, segundo concebemos, um fundamento simbólico que associa a queda do diabo à queda da humanidade. No jardim do Éden, o homem encontrava-se sob os auspícios da orientação de Deus. Após ter sucumbido à tentação, ficou subordinado à autoridade espiritual de Satanás. Como o pendor pela maldade tem conduzido há tempos o modo de ser e agir do homem, a gênese plasmadora do mal foi esquecida, tendo ficado associada, de forma inconteste, à própria natureza humana. Para Martin, "(...) torna-se patente aqui, sem oferecer desculpas para o homem, que as forças espirituais da maldade governam o mundo natural: essas forças se definem como o **espírito que agora atua nos filhos da desobediência**" (1997, p. 1254, grifo do autor). Riobaldo confirma essa versão da seguinte maneira, "Tem coisas que não são de ruindade

em si, mas danam, porque é o caso de virarem, feito o que não é feito. Feito garapa que azéda" (ROSA, 2001a, p. 252).

Vimos no tópico anterior que após Lúcifer ter sido arremessado num abismo desde o Céu, tornando-se, portanto, Satanás, penetrou no jardim do Éden de forma sorrateira, intrusa e usurpadora, tentou a mulher e o homem a desobedecerem a Deus e, dessa forma, arrebatou-lhes o poderio que haviam herdado sobre a terra. Deus, no entanto, não exerce seu poder sobre a terra sem autorização dos homens, pois, a estes, Ele concedeu o domínio sobre a terra por ele criada, e, ao lado deste domínio, o Altíssimo entregou aos seus filhos o livre-arbítrio, ou seja, a liberdade de escolher que rumo destinar à sua própria existência. No dizer de Riobaldo, "Deus não se comparece com refe, não arrocha o regulamento. Pra que? Deixa bobo com bobo – um dia estala e aprende: esperta. Só que às vezes, por mais auxiliar, Deus espalha, no meio, um pingado de pimenta..." (ROSA, 2001a, p. 33). Como Deus não pode agir na ilegalidade com os homens, pois que assim, Ele negaria sua própria Palavra e, em decorrência, negaria a Si mesmo, sua forma de agir na terra é mediante a proposição de alianças. O próprio sentido de "testamento", daí Antigo Testamento e Novo Testamento[39], tem a ver com pacto, ou seja, as Escrituras Sagradas se constituem, de Gênesis a Apocalipse, em alianças propostas e firmadas entre Deus e os homens.

Ainda no livro de Gênesis, após um longo período de ausência de comunicação entre os homens e seu Criador, Deus vem a terra e escolhe um ser humano para estabelecer um acordo: Abraão. Ao buscar Abraão, Deus busca abrir uma porta de legalidade de

---

[39] Alter e Kermode (1997) nos dão uma excelente indicação acerca da constituição da Bíblia (do grego *ta bíblia*, "os livros") em dois testamentos ou duas alianças, referenciando a Antiga Aliança ou Antigo Testamento firmado por Deus com o povo de Israel ao livro do profeta Jeremias, que diz em seu capítulo 31, versículo 31, "Naquele tempo, diz o Senhor, serei o Deus de todas as tribos de Israel, e elas serão o meu povo"; e a Nova Aliança ou Novo Testamento, à epístola de Paulo aos hebreus, revelando que, após o sacrifício de Jesus Cristo, a aliança de Deus não se restringiria somente ao povo de Israel, mas se ampliaria a todos aqueles que confessassem o Filho de Deus como seu único e suficiente salvador, "Mas agora alcançou ele ministério tanto mais excelente, quanto é mediador de superior aliança, que está firmada em melhores promessas. Pois se aquela primeira aliança tivesse sido sem defeito, nunca se teria buscado lugar para a segunda. Mas Deus, repreendendo-os, diz: Virão dias, diz o Senhor, em que com a casa de Israel e com a casa de Judá estabelecerei uma nova aliança que fiz com seus pais no dia em que os tomei pela mão, para os tirar da terra do Egito, porque não permaneceram naquela minha aliança, e eu para eles não atentei, diz o Senhor. Esta é a aliança que depois daqueles dias farei com a casa de Israel, diz o Senhor. Porei as minha leis no seu entendimento, e em seu coração as escreverei. Eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo. E não ensinará jamais cada um ao seu próximo, nem cada um a seu irmão, dizendo: Conhece ao Senhor, porque todos me conhecerão, desde o menor deles até o maior. Pois serei misericordioso para com suas iniqüidades, e de seus pecados e de suas iniqüidades não me lembrarei mais. Dizendo nova aliança, ele tornou antiquada a primeira. Ora, aquilo que se torna antiquado e envelhecido, perto está de desaparecer" (Hb, 8:6-13).

entrada na terra dos filhos dos homens. Promete, então, a Abraão, um filho e que, a partir deste fruto de suas entranhas, o patriarca viria se tornar pai de multidões, “Então o levou para fora, e disse: olha agora para o céu, e conta as estrelas, se as pode contar. Então lhe disse: Assim será tua descendência” (Gn, 15:5). No entanto, antes que esse vaticínio se cumprisse na vida de Abraão, era necessário que ele passasse por um terrível teste, ou seja, precisaria dar seu filho Isaque, o filho da promessa, em sacrifício a Deus, “Então disse Deus: Toma o teu filho, Isaque, a quem amas, e vai à terra de Moriá, e oferece-o ali em holocausto sobre um dos montes que te mostrarei” (Gn, 22:2). Abraão é aprovado no teste proposto por Deus, pois sua obediência incondicional demonstrou ao Seu Criador, que era possível a Ele confiar outra vez na criação humana, no sentido de que o homem cumpriria sua parte numa aliança firmada com o Pai. Nas palavras de Auerbach,

> Que Deus tente até o mais piedoso da maneira mais terrível, que a obediência incondicional seja a única atitude possível perante Ele, mas que também a sua promessa seja inamovível, por mais que as suas decisões pareçam destinar-se a produzir a dúvida e o desespero – estes são os ensinamentos mais importantes contidos na história de Isaac (...) (1976, p. 12)

Os versículos que mais nos interessam aqui, no entanto, são aqueles em que Isaque, inocente diante do que iria lhe acontecer, quanto a sacrifício no alto de um dos montes de Moriá, pergunta a seu pai: “Eis o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o holocausto?” (Gn, 22:7). Ao que, responde Abraão: “Deus proverá *para si* o cordeiro para o holocausto, meu filho” (Gn, 22:8, grifo nosso). Muitas descendências de Abraão depois, já no Novo Testamento, ou seja, na Nova Aliança, de fato, Deus provê um cordeiro para a redenção dos filhos da desobediênca: Cristo Jesus. Dessa forma, contra o “bezerro erroso”, manifestar-se-á também na terra, “o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!” (Jo, 1:29).

O desejo maior de Riobaldo, em nome do qual se aventurou ao longo de sua vida, de forma desencontrada, impaciente, sem roteiros nem projetos, mas seguindo um azimute de acordo com as circunstâncias e com as indicações oferecidas por quem dele se acercava, era construir a pessoa dele mesmo, era vir-a-ser o que ele é, era tornar-se aquele que ele realmente habitava em seu íntimo, conforme revelado por essas suas palavras: “E, o que era que eu queria? Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto

que eu queria só tudo. Uma coisa só, a coisa, esta coisa: eu somente queria era – ficar sendo!" (ROSA, 2001a, p. 436). Em nome dessa possibilidade de tornar-se aquilo que verdadeiramente ele era; de vir a cumprir a sua existência de acordo com que de fato seria o seu único, singular e intransferível destino, foi que ele se entregou de forma tortuosa e trágica ao mundo e suas vicissitudes, cuja melhor figuração adensa-se no mote por ele criado de que viver é muito perigoso. Riobaldo é, nessa perspectiva, o homem já habitando a terra após a expulsão do Paraíso, cuja existência, só pode ser captada por nós mediante a prodigiosa memória deste jagunço-especulativo, "A vida inventa! A gente principia as coisas, no não saber por que, e desde aí perde o poder de continuação – porque a vida é mutirão de todos, por todos remexida e temperada" (ROSA, 2001a, p. 477). É essa intensidade existencial que vemos presente no anseio humano de Riobaldo por realizar-se em seu livre-arbítrio. E é também nessa mesma direção que o seu conhecimento humano realiza-se como um conhecimento trágico: porque caótico, porque incerto, porque imprevisível, porque efervescente. Trágico, porque da mistura fervilhante de que ele é composto no cadinho existencial, não se sabe se o seu sabor é doce, insípido ou amaro, a não ser que ele seja provado, a não ser que se o experimente, assim como o descreve o inconstante herói rosiano,

> Ah, tem uma repetição, que sempre outras vezes em minha vida acontece. Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na idéia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto mais em baixo, bem diverso do que em primeiro se pensou. Viver não é muito perigoso? (ROSA, 2001a, p. 51)

Embora Deus, ao longo da Bíblia, no Velho e no Novo Testamento, renove a sua aliança com os homens, estes, imperfeitos, inconclusos, submissos à sua própria vontade – "(...) as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre demudando. Afinam ou desafinam" (ROSA, 2001a, p. 39) – e reféns das peripécias malignas do diabo, continuam interpondo a sua desobediência como fator interrompedor de sua comunicação com seu Criador, o que leva Riobaldo a afirmar, instruído por seu compadre Quelemém, "(...) que a ida para o Céu é demorada" (ROSA, 2001a, p. 38). Abrindo mão de uma boa condução de sua vida, orientados pela Palavra de

Deus, o ser humano entrega-se à sua própria travessia, cuja melhor tradução é a forma humana demasiado humana de abrir as trilhas de sua própria existência, fiando-se em sua própria avaliação, escolha e realização, como na noção nietzscheana de *amor fati*, aqui apresentada por Scarlett Marton,

> Converter o impedimento em meio, o obstáculo em estímulo, adversário em aliado é afirmar com alegria, o acaso e a necessidade ao mesmo tempo; é dizer sim à vida. Nem conformismo, nem resignação, nem submissão passiva: *amor*; nem lei, nem causa, nem finalidade: *fatum* (destino). *Amor fati*, aí se acha reunido o que aparentemente não se pode reunir: a atividade em vista de realizar o que ainda não é a aceitação amorosa do que advém. Em vez de esperar que um poder transcendente justifique o mundo, o homem tem de dar sentido à própria vida; em vez de aguardar que venham redimi-lo, deve amar cada instante como ele é (1993, p. 67-8).

Eis aí, então, desvelada, a nosso ver, uma das duas faces simbólicas da matéria que verte da surpreendente narrativa de Riobaldo: a *travessia* – representada, como já dissemos anteriormente, pela paisagem natural sertaneja, diversa e mutante, e pelo tráfego cultural, movente e erradio, do homem do sertão, traduzidos pela palavra "veredas".

Porém, na caminhada erradia dessa travessia perigosa do existir nesse mundo, Riobaldo intuía outra possibilidade que não fosse tão somente extravio e erro. Aventava, portanto, a existência de outro *tópos* em que a vida não fosse tão incerta, tão inconseqüente, tão imperfeita; um lugar em que o perigo já não o assustasse, onde ele pudesse, finalmente, depor as suas armas e simplesmente descansar e viver em paz,

> Só o que eu quis, todo o tempo, o que eu pelejei para achar, era uma só coisa – a inteira – cujo significado e vislumbrado dela eu vejo que sempre tive. A que era: que existe uma receita, a norma dum caminho certo, estreito, de cada pessoa viver – e essa pauta cada um tem – mas a gente mesmo, no comum, não sabe encontrar; como é que, sozinho, por si, alguém ia poder encontrar e saber? Mas, esse norteado, tem. Tem que ter. Se não, a vida de todos ficava sendo sempre o confuso dessa doideira que é. E que, para cada dia, e cada hora, só uma ação possível da gente é que consegue ser a certa. Aquilo que está no encoberto; mas, fora dessa conseqüência, tudo que eu fizer, o que o senhor fizer, o que o beltrano fizer, o que todo-o-mundo fizer, ou deixar de fazer, fica sendo falso, e é o errado. Ah, porque aquela outra é a lei, escondida e visível mas não achável, do verdadeiro viver: que para cada pessoa, sua continuação, já foi projetada, como o que se põe, em teatro, para cada representador – sua parte, que antes já foi inventada, num papel... (ROSA, 2001a, p. 500).

Eis aí, segundo nosso ponto de vista, o desvelamento da outra face simbólica vertente do relato riobaldiano, a *eternidade* – representada pela, também já por nós mencionada, ambiência metafísica, inefável e misteriosa, que envolve as veredas, ou seja, o "Grande Sertão", cuja melhor tradução está no símbolo que ultima a obra maior rosiana: ∞, ou seja, o número oito pousado na horizontal, representando a infinitude.

Seguindo a orientação teofânica com a qual trabalhamos nesta tese, o oito na posição horizontal simbolizará a eternidade da aliança que Deus fez com os homens, reunidos na figura de Abraão. Na tradição hebraico-abrahâmica[40], para a consumação de um pacto, eram necessários percorrer nove passos: *a troca de cinto*, cujo sentido estabelecia que um aliançado deveria proteger o outro; *a troca de túnicas*, significando que as vidas dos pactários agora co-pertenciam um ao outro; *o corte com o derramamento de sangue*, posto que, após o pacto, as vidas aliançadas seriam reunidas numa só; *o sinal da aliança*, que era a marca de uma cicatriz bem exposta, demonstrando que ali estava um membro de uma aliança; *a troca de nomes*[41], exprimindo o direito legal que o aliançado teria sobre os bens do outro; *os termos da aliança*, ou seja, as promessas recíprocas asseguradas pela manutenção do pacto e as maldições estabelecidas pelo seu rompimento; *a refeição da aliança*, significando que o alimento fortalecerá o sangue de uma vida em comum a partir do pacto; *a plantação de uma árvore ou um animal manchado de sangue*, representando um memorial confirmador da aliança, e, finalmente, o passo que nos interessa, *o passeio pelas metades de animais mortos*. Vejamos como este último passo é descrito no livro de Gênesis.

Deus promete a Abraão uma descendência inumerável que habitaria uma extensa e próspera terra, "Eu sou o Senhor, que te tirei de Ur do caldeus, para dar-te por herança esta terra" (Gn, 15:7). Embora devotasse uma fé inabalável em Deus e em suas promessas, Abraão pede a Ele uma prova de que tudo isso se cumpriria, "Ó Senhor Deus,

---

[40] Acerca da aliança hebraico-abrahâmica ver o seguinte enderêço eletrônico: http://www.apazdosenhor.org.br/estudos_biblicos/ALIANCA.HTM.

[41] A troca de nomes é o passo da aliança em que Deus muda o nome de Abrão para Abrahão. A letra H de Abrahão vem do H de YHWH, cujo som gutural em "R", é o mesmo que foi soprado nas narinas de Adão, dando ânima de vida ao primeiro homem criado. Segundo Alter e Kermode, "A convenção mais antiga pronuncia o Tetragama ou nome hebraico de Deus como Yahweh (Javé). Aqui adotamos uma convenção mais recente de indicação das consoantes apenas: YHWH. As vogais desse nome são em todo caso um tanto conjeturais e transliterar apenas as consoantes também concorda com a prática hebraica tradicional" (1997, p. 19).

como saberei que hei de herdá-la?" (Gn, 15:8). É quando Deus propõe a Abraão uma aliança: "Toma-me uma novilha de três anos, uma cabra de três anos, um carneiro de três anos, uma rola e um pombinho. Abrão trouxe-lhe todos estes animais, partiu-os pelo meio, e pôs cada parte deles em frente da outra" (Gn, 15:9-10). Abraão sabia que eram necessárias duas pessoas para realizar o gesto de circular entre as partes dos animais sacrificados para a consumação da aliança e esperou em Deus a solução deste problema. Abraão aguardou silenciosamente até o pôr do sol, quando lhe sobreveio um pesado sono. Quando acordou, o dia já realizara o seu ocaso de forma completa. De repente, "houve densas trevas, e um fogo fumegante e uma tocha de fogo apareceram, e passaram por aquelas metades" (Gn, 15:17). A solução encontrada por Deus foi perfeita. Não podendo descer com toda a Sua glória para encontrar-se com Abraão, pois, desta forma, a sua poderosa Presença o consumiria, fez com que um "fogo fumegante", ou seja, um fogo inconsumível representasse a Si mesmo, e uma simples tocha de fogo representasse a Abraão, e, dessa forma, no meio de uma noite densa em escuridão, viu-se fogos esbraseados circulando por entre as partes dos animais em holocausto, formando um oito horizontal, figurando a fidelidade de Deus para com os homens, numa aliança eterna.

Dessa forma, Riobaldo, passa a ser, conforme a nossa perspectiva hermenêutica, tendo como cicerone o simbolismo como o discute Durand (1988), o mensageiro do símbolo em seu dinamismo instaurativo à procura de sentido, constituindo-se no modelo mesmo da mediação do Eterno (o Grande Sertão, "o verdadeiro viver", o ∞) no temporal (as veredas, "o viver perigoso", a travessia).

Façamos, então, uma breve caminhada ao lado herói jagunço-metafísico, buscando compreender os sentidos de sua tortuosa travessia em busca da superior razão de sua existência.

Riobaldo: entre o "Viver perigoso" e o "Verdadeiro viver"

Embora Riobaldo, no momento em que realiza o seu relato, já seja um homem senil, prenhe de vivências e experiências, ainda especula, mediado pela dúvida, as lembranças que sua memória lhe oferece. Sua preocupação fundamental é verificar se sua

vida pregressa lhe permite computar atitudes honrosas e bem testemunhadas por Deus, no sentido de lhe assegurar um futuro *post-mortem* ao lado de seu Criador, pois paira sobre ele uma dúvida atroz: se num determinado momento de sua vida teria feito um pacto com o diabo, "(...) o senhor acredita, acha fio de verdade nessa parlanda, de com o demônio se poder tratar pacto? Não, não é não? Sei que não há. Falava das favas. Mas gosto de boa confirmação" (ROSA, 2001a, p. 40-1). Agora, que a idade avançada o encaminha para o entardecer de sua existência, questões como a existência de Deus e do diabo são temáticas que mais lhe roubam os pensamentos e os dias.

A questão, por exemplo, da onipresença de Deus é um dos dilemas mais contundentes nas reflexões de Riobaldo. Saber se Deus estava com ele ou não, em todos os eventos de sua existência, faz com que ele atribua os benefícios e os malefícios por que passou a uma intermitente presença da Deidade em sua vida, "Mas, eu, lembro de tudo. Teve grandes ocasiões em que eu não podia proceder mal, aindas que quisesse. Por que? Deus vem, guia a gente por uma légua, depois larga. Então, tudo resta pior do que era antes" (ROSA, 2001a, p. 160). Na realidade, no sentido bíblico, Deus jamais abandonaria Riobaldo, pois, como Davi salmodia ao Altíssimo, "A tua fidelidade estende-se de geração em geração; tu firmaste a terra, e firme permanece" (Sl, 119:90). Baseando-nos nessa Verdade, podemos afirmar que Deus nunca deixaria de cumprir Sua fidelidade para com o homem, pois Ele não negaria a Si mesmo, já que Ele Se cumpre na vida dos homens, mediante a Sua Palavra declarada, como confere o apóstolo Paulo em sua carta aos romanos, "Seja sempre Deus verdadeiro, e todo homem mentiroso" (Rm, 3:4). No entanto, a insconstância humana riobaldiana faz com que ele ora devote as suas forças em Deus, ora tome para si mesmo as rédeas de seu próprio destino. Dessa forma, as conseqüências de sua jornada se alternarão entre bons e maus momentos, sendo estes últimos, sempre tributados por ele, de forma retórica, à despresença de Deus.

Em outra passagem, Riobaldo volta a tecer especulações sobre a questão da presença de Deus em sua existência, desta feita, não só na de sua própria, mas na de todos os jagunços,

> Pecados, vagância de pecados. Mas, a gente estava com Deus? Jagunço podia? Jagunço – criatura paga para crimes, impondo o sofrer no quieto arruado dos

> outros, matando e roupilhando. Que podia? Esmo, disso, queri, por pura toleima; que sensata resposta podia me assentar o Jõe, broeiro peludo do Riachão do Jequitinhonha? Que podia? A gente, nós, assim jagunços, se estava com permissão de fé para esperar de Deus perdão de proteção? Perguntei, quente.
>
> – "Uai?! Nós vive..." – foi o respondido que ele me deu (ROSA, 2001a, p. 236-7).

O termo *pecado* tem sua origem etimológica no hebraico *hhatá* e no grego *hamártano*, que culmina no latim *peccátu*, significando "errar", no sentido de não se atingir um alvo, um ideal, um padrão. Na perspectiva bíblica, errar o alvo é distanciar-se da vontade de Deus, em outras palavras é desobedecê-Lo. Estar, portanto, em desobediência a Deus é estar em pecado, e disto Riobaldo tem consciência, já que as atitudes e as atividades jagunças distanciavam-se não só da Lei de Deus como da Lei dos homens. O apóstolo Paulo, em sua epístola aos romanos, afirma que "o salário do pecado é a morte" (Rm, 6:23). A morte aqui referenciada não significa, necessariamente, ruína física, mas espiritual. Já vimos anteriormente que Deus relaciona-Se com os homens mediante uma comunhão espiritual e se esta estiver arruinada pela corrupção que traz o pecado, o relacionamento humano com a Deidade fica inviabilizado, pois, segundo nos adverte João em sua primeira carta, "Deus é luz, e nele não há treva nenhuma. Se dissermos que temos comunhão com ele, e andarmos nas trevas, mentimos, e não praticamos a verdade" (1 Jo, 1:5). Nestes termos, Riobaldo e seus companheiros não estavam mesmo "com permissão de fé para esperar de Deus perdão de proteção" (ROSA, 2001a, p. 236-7), pois teriam que converter as suas vidas para outro rumo, ou seja, o rumo que os conduzisse para a direção da vontade de Deus, para que, dessa maneira, alcançassem a libertação definitiva das amarras e dos enganos do pecado.

Em outro momento, o velho e apreensivo Riobaldo levanta outra inquirição mobilizada por suas lembranças,

> Deus perdoa? O senhor podia perguntar: Deus, para qualquer jagunço, sendo um inconstante patrão, que às vezes regia ajuda, mas, outras horas, sem espécie nenhuma, desandava de lá – proteção se acabou, e – pronto: marretava!" (ROSA, 2001a, p. 250).

Riobaldo avaliava a forma de Deus se manifestar e agir segundo as suas próprias convicções, o que o conduzia a equívocos, pois atribuía a sua principal característica: a inconstância, ao Criador. De alguma forma, o herói rosiano buscava justificar a sua errante existência à vontade de Deus, que, em momentos diversos, ele chamará de destino ou de acaso,

> Ao que, digo ao senhor, pergunto: em sua vida é assim? Na minha, agora é que vejo, as coisas importantes, todas, em caso curto de acaso foi que se conseguiram – pelo pulo fino de sem ver se dar – a sorte momenteira, por cabelo por um fio, um clim de clina de cavalo. Ah, e se não fosse, cada acaso, não tivesse sido, qual é então que teria sido o meu destino seguinte? Coisa vã, que não conforma respostas. Às vezes essa idéia me põe susto (ROSA, 2001a, p. 142).

Biblicamente, não é esse o modo de Deus agir. Deus não faz apostas com os homens. Ele lhes propõe alianças, e para que elas se realizem, como vimos, é necessário que cada um cumpra a sua parte como aliançado. A inconstância e a infidelidade são as fraquezas do lado humano desse acordo, pois, conforme nos diz Tiago, "Toda boa dádiva e todo dom perfeito é lá do alto, descendo do Pai das luzes, em quem não há mudança nem sombra de variação" (Tg, 1:17).

Riobaldo, intuitivamente, percebe que o mobilizador de sua volição é o seu próprio livre-arbítrio, podendo ele optar em estar ao lado da vontade de Deus ou não, o que o leva a reconhecer, em seus gestos e nos de seus camaradas jagunços, um distanciamento teleológico considerável dos desígnios do Criador. Sendo assim, tendo em vista as suas atitudes malparadas, Riobaldo quer saber, então, sobre as possibilidades do perdão, "Deus perdoa?" (ROSA, 2001a, p. 236-7). Mediante essa pergunta é possível recuperar a resposta que o broeiro e peludo Jõe deu, quando Riobaldo lhe inquiriu sobre a proteção de Deus aos desalmados jagunços: "Uai?! Nós vive..." (ROSA, 2001a, p. 237). Sim, se eles ainda vivem, ainda podem, portanto, esperar redenção; ainda têm possibilidade de guinar suas vidas para a trilha certa, para tanto é necessário três atitudes diante de Deus: primeiro, o arrependimento, pois Cristo diz em Mateus, "eu não vim chamar os justos, e, sim, os pecadores ao arrependimento" (Mt, 9:13), depois a confissão dos pecados para o alcance do perdão, pois, na primeira carta de João está escrito: "Se confessarmos os nossos pecados, ele é fiel e justo para nos perdoar os pecados, e nos purificar de toda injustiça" (1 Jo, 1:9), e, por fim, a determinação de não mais pecar, como descrita na última exortação que Cristo

fez a mulher adúltera, após tê-la livrado do apedrejamento, “Vai, e não peques mais” (Jo, 8:11).

A trajetória da vida para Riobaldo era demasiado tortuosa, incerta, inconclusa, extraviada, sem sentido. Diante desse quadro existencial de rumo incerto, alguma coisa em seu íntimo lhe cobrava uma possibilidade de fugir a esse desconcerto humano, estabelecedor do viver perigoso, que, embora oferecesse uma liberdade incomensurável para a realização de prazeres momentâneos, não assegurava nenhuma garantia de um permanente porvir, assim como conjectura o perplexo Riobaldo, “(...) pois, no estado do viver, as coisas vão enqueridas com muita astúcia: um dia é todo para a esperança, o seguinte para a desconsolação”(ROSA, 2001a, p. 426). Desse modo, ainda que a sensação de alívio fosse proporcionada por arejos naturais e humanos, um incômodo interno às suas carnes rogava-lhe uma direção sem enganos, uma trilha sem sobressaltos, um rumo que não culminasse sempre no conformismo de um final derradeiro. Daí ele intuir a existência de um caminho que não poderia ser confundido com a largueza da estrada que o mundo a olhos nus oferecia. Um caminho que deveria ser certamente estreito, pois exigiria do trafegante, em primeiro lugar, saber por onde tal caminho começa, depois saber como nele caminhar, para, por fim, ter direito à verdadeira liberdade a que ele conduziria,

> Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o bêco para a liberdade se fazer (ROSA, 2001a, p. 323).

Como não estabelecer um intertexto desse caminho e essa verdade que conduzem à liberdade, de que nos fala Riobaldo, com a Palavra de Cristo, como está escrito no evangelho de João, “Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (Jo, 14:6)? A idéia de “um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões” (ROSA, 2001a, p. 323) descreve de forma simbólica a medida exata da simplicidade com que Cristo, mediante o seu sacrifício, se ofereceu como a única possibilidade de redenção do homem caído para o alcance de sua verdadeira liberdade, qual seja, a de estar ao lado do Criador. Essa possibilidade é justamente o contrário da ilusória liberdade que o mundo oferece, consubstanciada nos “ferros de grandes prisões” (ROSA, 2001a, p. 323), sobretudo, nos grilhões do pecado e sob os auspícios da autoridade do

demônio, conforme esclarece a primeira carta de João, “Quem comete pecado é do diabo, porque o diabo peca desde o princípio. Para isto o Filho de Deus se manifestou: para destruir as obras do diabo” (1 Jo, 3:9).

Em busca de encontrar esse Caminho e essa Verdade, em determinada passagem de sua travessia metafísico-sertaneja, Riobaldo ensaia o arrependimento da vida errante e desencontrada que vinha levando, atitude essa que possibilita aproximações hermenêuticas ao “cair em si” do jovem protagonista da Parábola do Filho Pródigo[42],

> A noite que houve, em que eu, deitado, confesso, não dormia; com dura mão sofreei meus ímpetos, minha força esperdiçada; de tudo me prostrei. Ao que me veio uma ânsia. Agora eu queria lavar meu corpo debaixo da cachoeira branca dum riacho, vestir terno novo, sair de tudo o que eu era, para entrar num destino melhor (ROSA, 2001a, p. 333).

Esse trecho da narrativa riobaldiana possui proximidades intertextuais ao versículo em que o filho pródigo, já tendo desperdiçado todos seus bens, e já sendo obrigado a comer o alimento destinado aos porcos, cai em si, lembra que até o mais simples dos empregados de seu pai se alimentava melhor que ele. Decide, então, voltar à casa paterna, pedir perdão e levar uma vida em que seu genitor nem precisaria tratá-lo como filho. Para a sua surpresa, ao decidir voltar, o pai o recebe de braços abertos e o trata como um príncipe, dando-lhe, um anel, vestes e sandálias novas, além de lhe oferecer um farto banquete.

Se, para o filho pródigo, o “cair em si” converteu-se em atitude e em mudança de vida, no caso de Riobaldo, essa tomada de consciência converteu-se, tão somente, numa tênue possibilidade, num sonhar acordado, não se consumando, portanto, na conversão para

---

[42] “Certo homem tinha dois filhos. O mais moço deles disse ao pai: Pai, dá-me a parte dos bens que me pertence. E o pai repartiu os bens entre os dois. Pouco dias depois, o filho mais novo, ajuntando tudo, partiu para uma terra longínqua, e ali desperdiçou os seus bens, vivendo dissolutamente. Tendo ele gastado tudo, houve naquela terra uma grande fome, e começou a padecer necessidades. Então ele foi e se chegou a um dos cidadãos daquela terra, o qual o mandou para os seus campos a apascentar porcos. Ele desejava encher o estômago com as alfarrobas que os porcos comiam, mas ninguém lhe dava nada. Então, caindo em si, disse: Quantos trabalhadores de meu pai têm abundância de pão, e eu aqui pereço de fome! Levantar-me-ei e irei ter com meu pai, e dir-lhe-ei: Pai, pequei contra o céu e perante ti. Já não sou digno de ser chamado teu filho; faze-me como um dos teus trabalhadores. Então, levantando-se, foi para seu pai. Quando ainda estava longe viu-o seu pai, e se moveu de grande compaixão e, correndo, lançou-se-lhe ao pescoço e o beijou. O filho lhe disse: Pai pequei contra o céu e contra ti, já não sou digno de ser chamado teu filho. Mas o pai disse aos seus servos: trazei depressa a melhopr túnica e vesti-o com ela, e ponde-lhe uma anel na mão, e sandálias nos pés. Trazei o bezerro cevado, e matai-o. Comamos, e alegremo-nos. Pois este meu filho estava morto e reviveu, tinha-se perdido, e foi achado. E começaram a alegrar-se” (Lc, 15:11-24).

um destino melhor, posto que ele ainda se vê agrilhoado pelas inúmeras veredas em que se convertem as verdades humanas, passando, no momento seguinte, a colocara em xeque a Verdade de Deus, a partir de sua própria travessia,

> O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no meio da alegria, e inda mais alegre ainda no meio da tristeza! Só assim de repente, na horinha em que se quer, de propósito – por coragem. Será? Era o que eu às vezes achava (ROSA, 2001a, p. 334).

Eis aí, outra vez, rondeando a sina de Riobaldo a demanda da coragem. A palavra coragem que ele ouvira e sentira como indispensável valor humano, desde aquele encontro com o Menino no de-Janeiro e na travessia de ambos do rio do-Chico, e em busca da qual ele pautou toda a sua trajetória jagunça. Daí também, ele tributar a Deus esse valor como uma atitude a ser cobrada aos homens, quando, na realidade, era uma carência humana que ele exigia que fosse preenchida em si mesmo, para transformar-se, de uma vez, num autêntico jagunço, "Digo ao senhor que aquele povo era jagunços; eu queria bondade neles? Desminto. Eu não era criança, nunca bobo fui. Entendi o estado de jagunço, mesmo assim sendo eu marinheiro de primeira viagem" (ROSA, 2001a, p. 186).

Em nenhuma passagem da Bíblia, Deus pede aos homens que tenham coragem como uma atitude absolutamente humana, pede-lhes, na verdade, é que tenham absoluta confiança nEle, que depositem nEle toda a sua esperança, posto que quem lutará as lutas humanas será Ele, como no desafio que Davi lançou ao filisteu Golias, confiando toda sua coragem naquEle que lutaria em seu lugar, "Quem é este incircunciso filisteu, para afrontar os exércitos do Deus vivo?"(1 Sm, 17:26). Nas vezes em que Deus pede aos homens que sejam corajosos, Ele o faz não se fiando na força falível de suas criaturas, mas no ânimo que Ele mesmo deposita naqueles que assim O clamam e naqueles que Ele mesmo escolhe. Assim foi, por exemplo, com Josué quando Deus o elegeu para conduzir Seu povo a tomar posse da Terra Prometida, "Como fui com Moisés, assim serei contigo; não te deixarei, nem te desampararei", "Tão-somente esforça-te, e sê muito corajoso" (Js, 1:5 e 7). No Novo Testamento, temos a revelação de Paulo, em sua primeira epístola aos Coríntios, sobre os três maiores valores cristãos, "a fé, a esperança e o amor, mas o maior deste é o amor" (1 Co, 13:13), ou seja, a *fé* em Deus, a *esperança* de que Ele cumprirá o que

prometeu e o *amor* como a atitude maior no estabelecimento da relação entre Deus e os homens, e entre estes e seus pares. A coragem, poderíamos colocar nestes termos, é uma atitude proveniente, em primeiro lugar do amor a Deus, do amor do homem a si mesmo e do amor deste por seu próximo. Em razão desse amor, a coragem desponta no homem, desfigurando o medo que poderia paralisá-lo, porque ele sabe que quem habita seu íntimo é quem também determina o seu destemor: o Espírito de Deus.

Essa crença no poder de Deus, porém, não consegue criar raízes no coração do desconfiado e inconstante jagunço Riobaldo, nos enviando simbolicamente à Parábola do semeador, quando declara Jesus, no evangelho de Marcos, "os cuidados deste mundo, os enganos das riquezas, e as demais ambições, entrando, sufocam a palavra ficando ela infrutífera" (Mc, 4:19). No momento seguinte a uma experiência com sentimentos de proximidade com a glória de Deus, ele já se entrega por inteiro ao ativismo de sua vida mundana, tomando novamente as rédeas de sua existência por meio de suas próprias mãos. Como que aprisionado à dimensão de sua imanência, não enxerga possibilidades de escape transcendente,

> Alta manhã – em tudo repetido o igual: o cantar do rifleio, afora o feder ruim dos mortos cavalos e a moscaria, que se esparramava. Mesmo com a minha vontade toda de paz e descanso, eu estava trazido ali, no extrato, no meio daquela diversidade, despropósitos, com a morte da banda da mão esquerda e da banda da mão direita, com a morte nova em minha frente, eu senhor de certeza nenhuma. (...). O que era isso que a desordem da vida podia sempre mais do que a gente? Adjaz que me aconformar com aquilo eu não queria, descido na inferneira. Carecia de que tudo esbarrasse, momental meu, para se ter um recomeço. E isso era. Pela última vez, pelas últimas. Eu queria minha vida própria, por meu querer governada (ROSA, 2001a, p. 370).

A ânsia de Riobaldo por governar o seu próprio destino entrava em contradição com o poder superior da desordem que as circunstâncias mundanas lhe impunham. Essa condição agônica o distanciava do usufruto de uma vida pautada pela paz e pela tranqüilidade, pois os acontecimentos e eventos nos quais ele estava envolvido colocavam-no sempre diante da finitude e da fealdade da morte, não importando o lado para o qual ele lançasse seu desesperado olhar. Como conformar sua vontade de viver uma vida descansada num mundo que esgota esse desejo nas brumas de uma distanciada ilusão? Em Tiago, a seguinte Verdade é declarada, "não sabeis que a amizade do mundo é inimizade com Deus? Portanto qualquer que quiser ser amigo do mundo constitui-se

inimigo de Deus" (Tg, 4:4). Ao abandonar a condição de Deus como timoneiro de seu destino, Riobaldo reivindica, outra vez, seu livre-arbítrio e teima em dar sentido à sua vida, mediante as afirmações de que o "vau do mundo é a coragem..." (ROSA, 2001a, p. 321) e "O vau do mundo é a alegria" (ROSA, 2001a, p. 321), embora sem garantia nenhuma de que tais vaticínios se convertam numa condição parceira da plenitude, já que, conforme o mesmo Riobaldo, " Todos que malmontam o sertão só alcançam de reger em rédea por uns trechos; que sorrateiro o sertão vai virando tigre debaixo da sela" (ROSA, 2001a, p. 391).

A impossibilidade de assegurar a garantia de paz e alegria plenas na ambiência mundana, o adiamento constante da construção da coragem em sua vida e o desejo ardente de governar seu próprio destino fizeram com que Riobaldo tomasse uma decisão controversa. Ainda que quisesse conquistar todas essas possibilidades pela via de uma trajetória forjada por sua própria decisão, vontade e esforço, e embora visse que pelas mãos de Deus ele se sentiria fortemente bem acompanhado para o lugar em que YHVH o aprouvesse conduzir, Riobaldo opta por uma terceira via: fazer um pacto com o diabo.

Ele já ouvira, *en passant*, no início de sua trajetória jagunça, boatos sobre a possibilidade de se estabelecer um acordo com o Maligno. Foi quando veio a saber que Hermógenes, traidor e assassino de Joca Ramiro, pai de seu grande companheiro Diadorim, era pactário,

> O pacto! Se diz – o senhor sabe. Bobéia. 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 senhor imaginalmente percebe? 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. Muitos dias depois (ROSA, 2001a, p. 64)

Cristo, no evangelho de Marcos, faz uma advertência, "Que aproveitaria ao homem ganhar o mundo todo, e perder sua alma?" (Mc, 16:26). Riobaldo, certamente, deve ter se julgado imerecedor da confiança e do amor de Deus, avaliando, talvez, que seria demasiado longa a espera pela glória de YHVH em sua vida, pois não considerou essa exortação evangélica, no momento de encaminhar-se em direção da aparentemente compensadora aliança com o diabo,

> Achado eu estava. 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. Senti esse intimado. E tanto mesmo nas idéias pequenas que já ia me aborrecendo, e por causa de tantos fatos que estavam para suceder, dia contra dia. (...) essas coisas descovinham em mim, em espécie de necessidade. A não me apartar à-tôa dali – das Veredas-Mortas! (ROSA, 2001a, p. 434).

Pelo desejo profundo por ter alguém possuidor de mais poder entrincheirado ao seu lado em todos os momentos belicosos de sua vida, foi que Riobaldo entregou-se de corpo e alma a esse acordo diabólico. O relato sobre a facilidade com que se poderia estabelecer uma aliança com o demônio, pareceu-lhe mais tangível e em melhores condições que um pacto efetuado com Deus, cujas exigências fariam com que Riobaldo não conseguisse assegurar a sua parte após o selar das mãos. A seu ver, o benefício ofertado pela combinação com o diabo era de uso imediato, pois ele veria, de uma só vez, todas as suas solicitações atendidas, ainda que, no acerto final, tivesse que pagar com a própria alma. De fato, o confuso herói rosiano não atentou para a Palavra de Cristo que diz, no evangelho de Mateus,

> não andeis ansiosos, dizendo: Que comeremos? Que beberemos? ou: Com que nos vestiremos? Pois os gentios procuram todas essas coisas. De certo vosso Pai celestial bem sabe que necessitais de todas elas. Mas buscai primeiro o seu reino e sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas. Portanto, não andeis ansiosos pelo dia de amanhã, pois o amanhã se preocupará consigo mesmo. Basta a cada dia o seu próprio mal (Mt, 6:31-34).

Essa mensagem de Jesus diz respeito às necessidades do homem para viver neste mundo. Sejam elas físicas, psicológicas ou sociais. Deus, ao criar o homem e o mundo para nele viver, não descuidou de tais necessidades. Aliás, o homem, antes da queda, já tinha todas elas satisfeitas, não precisando, portanto, distender esforços para alcançá-las. Após a queda, no entanto, o homem precisou trabalhar para ter direito aos bens materiais e culturais de que precisava para sobreviver. Mas o intento divino não era que o homem se voltasse tão somente à mitigação de seus desejos e vontades humanos e mundanos. Para YHVH, a primeira e fundamental busca a qual o homem deveria se ater, era no sentido de alcançar sua redenção, proveniente, da confissão de Cristo como seu

único salvador, ou seja, buscando o Seu Reino e Sua Justiça. Uma vez estando em obediência a Deus, todas as outras necessidades humanas e mundanas seriam atendidas a seu tempo, posto que Deus quer também que o homem aprenda a viver na total e completa dependência de sua provisão material e espiritual. Mais que isso, a obediência a YHVH assegura um prêmio muito maior cuja temporalidade humana não pode contar: a ressurreição para a eternidade. O pacto com Deus, nestes termos, não implica no pagamento da própria alma para que esta seja arruinada, como o é no caso da aliança com o diabo, mas em sua ressurreição, para o usufruto de uma nova e eterna existência.

Não é sem propósito, portanto, que o lugar do pacto com o diabo tenha como epíteto Veredas-Mortas, indicando de forma proléptica o desfecho da vida daqueles que nela se achegam com o mesmo intuito riobaldiano. No livro de Jó temos um curioso intertexto com GSV, definidor do vaticínio das Veredas-Mortas, "Assim são as veredas de todos os que se esquecem de Deus; assim perece a esperança do ímpio" (Jó, 8:13).

Riobaldo deixou as Veredas-Mortas sem ter visto a presença do diabo. Embora ele o tivesse chamado aos brados e a ele tenha oferecido acordo, não alcançou, no entanto, uma clara confirmação pactária do Cujo. Apesar disso, o fato é que, após esse inaudito evento, a personalidade do herói rosiano mudou por completo,

> 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 nem puxava por isso, e pensava o qual, assim mesmo, quase sem esbarrar, o todo tempo.
>
> Nos começos, aquilo bem que achei esquipático. Mas, com o seguinte, vim aceitando esse regime, por justo, normal, assim. E fui vendo que aos poucos eu entrava numa alegria estrita, contente com o viver, mas apressadamente. A dizer, eu não me afoitei logo de crer nessa alegria direito, como que o trivial da tristeza pudesse retornar. Ah, voltou não; por oras não voltava (ROSA, 2001a, p. 440-1).

Dessa forma, compreendemos que, realmente, o pacto não se deu da maneira como o haviam resenhado a Riobaldo ou como ele próprio o havia figurado, no entanto, o indiscutível é que o jagunço metafísico assumiu, a partir do acontecimento das Veredas-Mortas, a condição de pactário e passou a usufruir quase que imediatamente dos benefícios e do favor de seu misterioso aliançado, partindo, no momento seguinte a buscar ditar os rumos não só de seu próprio destino, mas de todos aqueles que o cercavam.

Há proximidades surpreendentes desta ida de Riobaldo às Veredas-Mortas com uma passagem emblemática no Novo Testamento. Antes que Jesus iniciasse o seu ministério evangelístico, precisou preparar-se espiritualmente para os confrontos e as batalhas que teria de enfrentar nos três anos que antecederam sua morte na cruz. A sua preparação espiritual consistiu em ficar em jejum durante quarenta dias e quarenta noites, a sós no deserto, "Então Jesus foi levado pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo. Depois de jejuar por quarenta dias e quarenta noites, teve fome" (Mt, 4:1-2). O apóstolo Mateus nos esclarece que Cristo foi conduzido pelo Espírito de YHVH ao deserto para ser tentado pelo diabo. O curioso da relação desse relato bíblico com a passagem do pacto em GSV é que ambos, Cristo e Riobaldo, foram por vontade própria a um encontro com o diabo. Porém, enquanto Cristo se dirigiu para a luminosidade do deserto, no sentido de ser revestido de poder pelo Espírito de Deus para derrotar o Inimigo e salvar a humanidade caída, Riobaldo encarou as trevas das matas fechadas das Veredas-Mortas para receber a cobertura do poder de Satanás, aliando-se a ele, na busca por "salvar" a si mesmo.

Num determinado momento, ainda na passagem das tentações que Cristo sofrera do diabo, o apóstolo Mateus nos revela,

> Levou-o novamente o diabo a um monte muito alto, e mostrou-lhe todos os reinos do mundo e o seu esplendor. E lhe disse: Tudo isto te darei se, prostrado, me adorares. Então Jesus lhe disse: Vai-te, Satanás! Pois está escrito: Ao Senhor teu Deus adorarás, e só a ele servirás" (Mt, 4:8-10).

Cristo, embora fisicamente minado pela fome e pelo cansaço, encontrava-se espiritualmente fortalecido para resistir às investidas traiçoeiras do diabo, rechaçando terminantemente a sua oferta para o exercício de qualquer poderio terreno. Riobaldo, ao contrário, foi ao encontro do Maligno para justamente reivindicar este poder recusado pelo Filho de Deus, já que, após o pacto, ele veio a se tornar, por suas próprias mãos, agora manchadas pelo sangue pactário, o chefe de seu bando, posto esse por ele recusado por duas vezes anteriormente,

> Dei galope. No Valado chegamos, conforme íamos retornar, por assim. De galope, como está dito. Gente, gentinha, nos rodeou, roceiros em seu serviço. (...). O que eu carecia era de uns instantes sempre meus, para estribar meu uso. Era a primeira viagem saída, de nova jagunçagem; e as extraordinárias cousas, para que todos admirassem e vissem, e estava em precisão de fazer. E vi um Itambé de

> pedra muito lisa; subi lá. Mandei os homens ficassem em baixo, eles outros esperavam. Minha influência de afã, alegria em artes, não padecesse de se estorvar de pessoas nenhumas. De despiço, olhei: eles nem careciam de ter nomes – por um querer meu, para viver e para morrer, era que valiam. Tinham me dado em mão o brinquedo do mundo (ROSA, 2001a, p. 455-6).

Depois de Jesus ter vencido as tentações do diabo no deserto, passou a buscar realizar o seu ministério de evangelismo, ou seja, a proclamar a vinda do Reino dos Céus em oposição ao principado de Satanás neste mundo. Com este intuito, Ele começa a vocacionar os seus apóstolos para a grande comissão no que se constitui a proclamação da Palavra rendentora de Deus, como descrito no evangelho de Marcos, "Ide por todo o mundo, e pregai o evangelho a toda criatura" (Mc, 16:13). Para esta tarefa, Cristo não percorre as sinagogas em busca dos levitas, dos sacerdotes ou dos doutores da lei. A sua opção recai na escolha de homens simples e desconhecidos no meio do próprio povo galileu. Dessa maneira ele vai ao encontro, primeiramente, de humildes e incultos pescadores de peixes, para transformá-los em ousados varões e apóstolos, pescadores de homens,

> Andando Jesus junto ao mar da Galiléia, viu dois irmãos, Simão, chamado Pedro, e André, os quais lançavam as redes ao mar, pois eram pescadores. Disse-lhes Jesus: Vinde após mim, e eu vos farei pescadores de homens. Imediatamente eles deixaram as redes, e o seguiram. Indo um pouco mais longe, viu outros dois irmãos, Tiago, filho de Zebedeu, e João, consertando as redes, Jesus os chamou, e eles, deixando o barco e seu pai, imediatamente o seguiram (Mt, 4:18-22).

Mutatis mutandis, Riobaldo, após conquistar a condição de novo chefe do bando, vindo a ganhar, inclusive, um novo epíteto, "Urutú-Branco", passa a estabelecer novas ordens na organização dos jagunços, implantando um regime personalíssimo de comandar, bem como, uma estratégia diferenciada de estabelecer os combates, posto que desejava ser reconhecido como um chefe que possuía um estilo peculiar e inigualável, assim como cada um dos comandantes anteriores com quem esteve engajado,

> Daí, declarei mais: – "Vamos sair pelo mundo, tomando dinheiro dos que têm, e objetos e as vantagens, de toda valia. E só vamos sossegar quando cada um já estiver farto, e já tiver recebido umas duas ou três mulheres, moças sacudidas p'ra o renovame de sua cama ou rede!..." Ah, ô gente; oh e eles: que todos, quase todos, geral, reluzindo aprovação. Mesmo os meus homens. Fiz gesto, com meu contentamento. (...). Eu ia transformar os regimentos desses foros. Convoquei todos nas armas (ROSA, 2001a, p. 462).

É possível perceber que a comissão a que Riobaldo exortava estava numa dimensão teleológica totalmente oposta à de Cristo Jesus. Os prêmios aos quais Urutú-Branco convocava seus bravos à luta tinham nos bens materiais e nos prazeres carnais seu pouso. As armas com as quais essa conquista se efetivaria tinham nos rifles e nas quicés seus aríetes, e, por fim, tinham na ameaça e na pilhagem suas estratégias de convencimento. Já o "Ide" de Jesus implicava, primeiramente, numa atitude fundamental, o desprendimento em relação aos valores e os prazeres deste mundo, como bem retrata a passagem do jovem rico,

> Ora, aproximou-se dele um homem e lhe perguntou: Mestre, que farei para conseguir a vida eterna? Respondeu-lhe Jesus: Por que me perguntas a respeito do que é bom? Bom só há um. Se queres, porém, entrar na vida, guarda os mandamentos. Perguntou-lhe ele: Quais? E Jesus respondeu: Não matarás, mão cometerás adultério, não furtarás, não dirás falso testemunho, honra a teu pai e a tua mãe e, amarás o teu próximo como a ti mesmo. Disse-lhe o jovem: Tudo isso tenho guardado. Que me falta ainda? Disse-lhe Jesus: Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá-os aos pobres, e terás um tesouro no céu. Então, vem, e segue-me. O jovem, ouvindo esta palavra, retirou-se triste, porque possuía muitas propriedades (Mt, 19:16-22).

A arma de Cristo, portanto, é a poderosa Palavra de Deus e a premiação por sua obediência é a coroa da salvação, a ressurreição e a eternidade.

Embora distanciado em gênero, número e grau das promessas que só Deus poderia propor, Riobaldo é bem sucedido na oferta a seus comandados, obtendo deles a garantia de poder contar com fortes, valentes e aguerridos braços d'armas.

Curiosa é a forma como Riobaldo escolhe aqueles que irão acompanhá-lo lado a lado, formando com ele a comissão de frente do bando, ou a guia de combate. A sua escolha recai sobre um cego e sobre um menino, que o acompanharão, um à sua direita e o outro à sua esquerda,

> – "E o Borromeu? E o Borromeu?" – ainda perguntavam. Quem era que esse Borromeu? Mandei vir. Um cego; ele era muito amarelo, escreiento, transformado. – "Responde, tu velho, Borromeu: que é que tu faz?" "– Estou no meu canto, cá, meu senhor... Estou me acostumando com o momentozinho de minha morte..." Cego, por ser cego, ele tinha direito de não tremer. – "Tu é devoto?" "– Pecador pior. Pecador sem o que fazer, pede preto, pede padre..." Apontou com o dedo. Levei os olhos. Não vi nada. É assim, a esmo, que os cegos fazem. Aquele era o bom rumo do Norte. – "Ah, meu senhor, eu sei é pedir muitas esmolas..." Pois, então, que viesse também o Borromeu, viesse. Mandei que montassem o dito num cavalo manso, que da banda da minha mão direita

> devia sempre de se emparelhar. Alguns riram. E, pelo que riram, de certo não sabiam – que um desses, viajando parceiro com a gente, adivinha a vinda de pragas que outros rogam, e vão defastando o mau poder delas; conforme aprendi dos antigos (ROSA, 2001a, p. 462).

Observamos nesse trecho de GSV uma curiosa intertextualidade com o evangelho de Marcos, em que é apresentado um personagem fundamental, a um tempo, beneficiário e testemunha do poder milagroso de Cristo: o cego Bartimeu. Julgamos que esse intertexto bíblico-literário, em razão da simbólica teofânica que nele se epifaniza, está para além da mera proximidade fonética entre os nomes das personagens nele figurados, senão vejamos,

> Saindo ele de Jericó com os seus discípulos e grande multidão, Bartimeu, o cego, filho de Timeu, estava assentado à beira do caminho, mendigando. Ouvindo que era Jesus de Nazaré, começou a clamar: Jesus, filho de Davi, tem misericórdia de mim! Muitos o repreendiam, para que se calasse, mas ele cada vez gritava mais: Filho de Davi, tem misericórdia de mim! Jesus parou, e disse: Chamai-o. Chamaram o cego, dizendo-lhe: Tem bom ânimo! Levanta-te! Ele te chama. Lançando de si a capa, levantou-se de um salto e foi ter com Jesus. Perguntou-lhe Jesus: Que queres que te faça? O cego lhe respondeu: Rabi, eu quero ver. Disse-lhe Jesus: Vai, a tua fé te salvou. Imediatamente ele tornou a ver, e seguia a Jesus pelo caminho (Mc, 10:46-52).

A atitude de Urutú-Branco em ter o cego Borromeu ao seu lado, como podemos extrair de seu relato, justifica-se por razões metafísicas, ou seja, ele via no cego a possibilidade de ser resguardado por uma proteção intuitiva e vidente em relação às ameaças invisíveis da dimensão espiritual. Um exemplo disso foi o gesto que Borromeu sugeriu, ao apontar com o dedo para um determinado rumo, tendo Riobaldo identificado como sendo aquele, “o bom rumo do Norte” (ROSA, 2001a, p. 462). Após a investigação desses sinais, Riobaldo quis saber também se Borromeu era devoto. A resposta do cego, afirmando que é um pecador, aproxima-o de Bartimeu que, ao clamar pela misericórdia de Cristo, desejava ardentemente enxergar. Cristo atende ao seu clamor, mas em vez de declarar: “A tua fé te curou”, determinou, “A tua fé te salvou”, com isso, o Messias queria dizer que a cura fundamental efetuada em Bartimeu foi a da cegueira espiritual, para depois efetuar o milagre da cura física de seus olhos. Após Bartimeu ter podido experienciar enxergar a Verdade passou a seguir o caminho de Jesus. No caso de Riobaldo e Borromeu

temos um caso de cegueira duplicada. Urutú-Branco pensa ter assegurado o seu "terceiro olho" com a companhia adivinhadora do cego Borromeu, porém, ambos, na perspectiva bíblica, estão cegos espiritualmente, já que os dois convivem com o pecado, o que implica que, embora um deles possa enxergar fisicamente, ao depositar no outro a fé de estar seguindo o caminho certo ao nível da espiritualidade, engana-se duplamente, posto que, Borromeu não segue a Riobaldo por vontade própria, mas por força da imposição de uma questionável crença jagunço-metafísica, dando sentido àquela verdade evangélica que diz, "Se um cego guiar outro cego, ambos cairão na cova" (Mt, 15:14).

A outra escolha de Riobaldo para parceiro pessoal de viagem para combates recai sobre o menino negro Guirigó, que ele veio a conhecer na passagem pelo Valado,

> E, por nada, mais me lembrei, de repentinamente, do menino pretozinho, que na casa do Valado a gente tinha surpreendido, que furtando num saco o que achava fácil carregar. E tiveram de campear esse menino. Ele estava amoitado, o tempo todo, com a boca no chão, no meio do mandiocal. Quando foi pego, xingava, mordia e perneava. Ele se chamava Guirigó; com olhares demais, muito espertos. – "Guirigó tu vem vestido, ou nú?" Como que não vinha? Aprontaram um cavalo para ele só, que devia de se emparelhar com o meu, da banda de minha mão esquerda (ROSA, 2001a, p. 462).

E por que Urutú-Branco escolheu o menino Guirigó, como seu dioscuro da banda esquerda? Segundo nosso ponto de vista, também, por razões metafísicas. Nesse caso, a aproximação hermenêutica que colhemos, encontra-se no evangelho de Mateus, nos versículos que revelam como Cristo via as crianças. Num deles, Jesus faz a seguinte afirmação: "Graças de te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, que ocultaste estas coisas aos sábios e entendidos, e as revelaste aos pequeninos" (Mt, 11:25). Se considerarmos a relação teofânica entre essa Palavra e a referida passagem de GSV, Riobaldo queria ver assegurado amparo espiritual em relação às coisas ocultas que só seriam reveladas ao espírito inocente e ingênuo de uma criança, ou por quem quer que seja, assim também se postasse. Queria garantir, portanto, a dianteira transcendental, em relação ao inimigo Hermógenes, por meio de revelações que a presença infante de Guirigó poderiam lhe ser fornecidas, pois, como Cristo adverte noutra passagem, "Vede, não desprezeis a qualquer destes pequeninos. Pois, eu vos digo que seus anjos nos céus sempre vêem a face de meu Pai que está nos céus" (Mt, 18:10). Em última instância, cremos, o que Riobaldo de fato queria assegurar, com a decisão de trazer o menino Guirigó para ficar ao seu lado na jornada jagunça, era de abrir

uma brecha de reconciliação futura com Deus, já que, por hora, ele estava usufruindo dos benefícios do pacto nas Veredas-Mortas. No entanto, Riobaldo não atentou para uma recomendação fundamental de Cristo, “Ninguém pode servir a dois senhores. Ou há de odiar a um e amar o outro, ou se devotará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e às riquezas” (Mt, 6:24).

A impossibilidade em servir a dois senhores, assim como o denuncia essa passagem do evangelho de Mateus, constituir-se-á no grande dilema riobaldiano, após o misterioso pacto. O atormentado Riobaldo passará a investigar, de forma doentia, se cada passo, cada atitude, cada rompante e cada decisão tomada por ele, tem inspiração divina ou diabólica, ou ainda, se é fruto da íntima vontade de fazer valer o seu livre-arbítrio, como na passagem em que ele se vê envolto na dúvida de matar ou não, por mero capricho, certo Constâncio Alves,

> Mas, aquilo de ruim-querer carecia de dividimento – e não tinha; o demo então era eu mesmo? Desordenei quase, de minhas idéias. Eu matava um tiquinho, só? Em nome de mim, eu não matava? Só forcejei por sobrenadar alto e mente o mando daquela vozinha. Rú, eh, masquei meus beiços, eu arrebentasse. Vi que acabava tendo de matar, e era o que eu mesmo queria. Como que tivessem espalhado, ombro com ombro, pelos inteiros cabíveis do Chapadão, os diabinhos, mil e mil, tocando lindas violas – para acabar com o que eu mesmo me falasse, e de mim quisesse por valia me entender, contra o que o demônio-mestre tinha determinado... Sendo que mal resisti, nas últimas, saiba o senhor. Ah, mas. E é preciso, por aí, o senhor ver: quem é que era e que foi aquele jagunço Riobaldo! Pois em instantâneo eu achei a doçura de Deus (...) (ROSA, 2001a, p. 487).

Aos poucos, Riobaldo vai percebendo que é demasiado difícil distinguir uma atitude, como fruto de sua própria vontade de um desejo resultante de uma inspiração maligna. Essa indiferenciação teleológica humano-diabólica faz com que Urutú-Branco coloque novamente em dúvida se de fato ele estaria conseguindo ser o fiel condutor de seu próprio destino,

> Sei e soube que: por certo que o demo, agora, escondia sua intenção, por desconfiar de que eu não fosse querer cumprir. Com ele, meu senhor, assim é: sempre escolhe os seus estilos. (...). Ah, o demo bem me conhecia! Devia de estar de astuto ali por perto, feitor, se pagodeando de mim: querendo ver bem boa execução, do meu dever de crime (ROSA, 2001a, p. 490).

A essa altura, Riobaldo, pensando ser senhor de sua existência, já desejava ardentemente livrar-se dos auspícios do diabo, buscando encontrar estratégias, mediante as quais, pudesse iludir o Tinhoso e libertar-se de seus ardis,

> Aí eu queria fazer um projeto: como havia de escapulir dele, do Temba, que eu tinha mal chamado. Ele rondava por me governar? Mas, então, governar pudesse, eu não era o Urutú-Branco, não vinha a ser chefe de nada, coisa nenhuma! Ah, eu carecia dum jeito, dum esperto socôrro, para tentear com o Sujo em suas próprias portas, e mediante me pôr livre de fim fatal. De que modo? (ROSA, 2001a, p. 507).

Riobaldo começa a perceber também que o diabo não espera um fim final para começar a cobrar o seu quinhão no acordo com seus aliançados. É quando se sente, então, confundido com o próprio diabo, em suas escolhas e atitudes, como se sua alma já não mais lhe pertencesse, ou seja, antes mesmo de ele a ter entregado ao seu sagaz comprador.

Nos momentos de maior tensão dessa relação conflituosa com seu eu e com as intromissões tentadoras do diabo, Riobaldo, embora vendo-se aprisionado pelo misto de desespero e de prazer que a condição de pactário lhe proporcionava, vivencia, em fugazes momentos, o lume descerrador de véus da Verdade do Espírito de Deus. São momentos em que ele quase desperta no sentido de reencontrar a Luz e alcançar a iluminação da névoa escura em que tem pousado as vistas. Porém, tudo não passa de um fugaz relance de clareza de seus espavoridos olhos, pois, no momento seguinte, ele volta ao urgente tráfego humano e mundano imobilizador de seu espírito,

> Mas acontece que o instante entre o sono e o acordado era assaz curto, só perpassava, não dava pé. Eu não podia me firmar em coisa nenhuma, a clareza logo cessava. Daqueles avisos e propósitos, o montante movimento do mundo de delia, igual a um secar. E eu mesmo estava contra mim, o resto do tempo. Não estava? Todo o mundo, cada dia, me obedecia mais, e mais me exaltavam. Com o que peguei, aos poucos, o costume de pular, num átimo, da rede, feito fosse para evitar aquela inteligenciazinha benfazeja, que parecia se me dizer era mesmo no meio do coração. Num arranco, desfazia aquilo – faísca de folga, presença de beija-flôr, que vai começa e se apaga – e daí já estava inteirado no comum, nas meias-alegrias: a meia-bondade misturada com maldade a meio (ROSA, 2001a, p. 507).

Quando Riobaldo reduz a sua vida pós-pacto, feita de prazeres, glórias e exaltação, à incompletude das meias-alegrias e da meia-bondade, é possível estabelecer nexos hermenêuticos com as Palavras de Cristo que exortam a uma vida de realizações completas

e de constância plena, ao contrário da oferta limitada e descompensada proveniente de uma aliança com o Inimigo, pois “O ladrão só vem para roubar, matar e destruir; eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância” (Jo, 10:10).

Antes do último combate contra o bando de Hermógenes no Paredão, Riobaldo havia se recolhido em solidão para um ermo lugar, onde passou a avaliar sua condição e o destino que o aguardava,

> Madrugada de meia-noite. A lua já estava muito deduzida, o morro e o mato misturados. Relanceei em volta. Todo o mundo dormindo. Só o chochôrro mateiro, que sai de debaixo dos silêncios, e um *ô-ô-ô* de uratau, muito triste e muito alto. Depois, ouvi o uivado inteiro dum cão. Os companheiros todos dormindo, acordado só eu, alevantado da noite (ROSA, 2001a, p. 576).

Essa passagem de GSV abre boas possibilidades para uma análise intertextual com o Novo Testamento, especificamente com o momento em que Jesus, dirigindo-se a um lugar chamado Getsêmani, afastou-se de seus discípulos, levando consigo apenas a Pedro, Tiago e João, para um momento de oração solitária, “Então Jesus foi com eles a um lugar chamado Getsêmani, e disse a seus discípulos: Assentai-vos aqui, enquanto vou além, orar” (Mt, 26:36). A angústia talvez seja o sentimento humano que aproxima Riobaldo de Jesus nessa hora absurda, pois o herói rosiano sente na alta madrugada do Cererê-Velho, véspera do derradeiro combate, o quão grave é o momento em que ele se encontra. Sente o peso da ocasião tanto por dentro quanto por fora. A ambiência sertaneja soturna que o cerca retrata com fidelidade simbólica toda a confusão de sentimentos de sua alma cindida e perturbada. Deus, o diabo e o Urutú-Branco numa noite tenebrosa feita de perguntas e nenhuma resposta,

> Pesou por diante de meu coração. Devi àquele cão mal-uivante? Idéia tristezinha, que me veio. Por que era que eu só tinha acordado, desoras, tão antes de todos?
>
> Mas eu mesmo queria prosperar de olhos abertos, carecia. O que produzia, era eu agüentar até passar o arrocho no coração. Deus que me punia – que hora tem – ou o demo pegou a regatear? E entendi que podia escolher de largar ido meu sentimento: no rumo da tristeza ou da alegria – longe, longe, até ao fim, como o sertão é grande... (ROSA, 2001a, p. 576-7).

Riobaldo bem intuía que a batalha que o aguardava no dia seguinte não só se daria entre homens, suas armas de fogo e suas armas brancas. A guerra se estabeleceria também em outras dimensões, em regiões invisíveis, cujas estratégias de ataque e defesa ele

nem poderia imaginar. Sabia que o seu inimigo era um homem assim como ele, o Hermógenes, mas sabia também, por sua própria experiência, que iria combater aquele que o cavalgava: o demo.

Ao contrário de Urutú-Branco, Cristo não precisava intuir as razões do que o agonizava, quando fazia suas orações no Getsêmani. Ele tinha a consciência, desde o começo do mundo, da promessa de redenção da humanidade, estabelecida por seu Pai, cuja realização se consumaria com o sacrifício de Sua própria vida, e que esta hora estava muito próxima, "Levando consigo a Pedro e dois filhos de Zebedeu, começou a entristecer-se e a angustiar-se muito. Então lhes disse: A minha alma está cheia de tristeza até a morte. Ficai aqui e velai comigo" (Mt, 26:37-38). Embora Cristo fosse o Filho de Deus e já soubesse de antemão todo o sofrimento, dor e tormento que teria de passar, este que se entristecia e se angustiava na hora mais grave, era o homem de carne-e-osso que nele habitava, pois, como Ele mesmo declara, "Na verdade o espírito está pronto, mas a carne é fraca" (Mt, 26:41). Este mesmo sentimento humano foi que fez com que Cristo se dirigisse por duas vezes ao seu Pai, rogando-lhe se de fato o sacrifício que Ele precisava cumprir seria mesmo necessário, mas sempre deixando, ao final de sua súplica, que prevalecesse a vontade de YHVH, "Indo um pouco diante, prostrou-se sobre o rosto, orando e dizendo: Meu Pai, se possível, passe de mim esse cálice! Todavia, não seja como eu quero, mas como tu queres" (Mt, 26:39), "Indo segunda vez, orou, dizendo: Meu Pai, se este cálice não pode passar de mim sem que eu o beba, faça-se a tua vontade" (Mt, 26:42). De forma simbólica, então, Cristo preparava-se para enfrentar Satanás na batalha espiritual no alto do Gólgota e Riobaldo preparava-se para enfrentar Hermógenes do raso do Paredão,

> Arte que espiei arriba levei os olhos. Aquelas estrelas sem cair. As Três-Marias, o Carretão, o Cruzeiro, o Rabo-de-Tatú, o Carreiro-de-São-Tiago. Aquilo me criou desejos. Eu tinha de ficar acordado firme. Depois, daí, vi o escuro tapar, de nuvens. Eu ia esperar, fazendo uma coisa ou outra, até o definitivo do amanhecer, para o sol de todos. Ao menos achei de tirar, do tôo da noite, esse de-fim, canto de cantiga:
>
> *Remanso de rio largo...*
> *Deus ou demo, no sertão...* (ROSA, 2001a, p. 577).

O ataque do bando de Hermógenes alcança Urutú-Branco de surpresa, quando este estava banhando-se num rio próximo ao Paredão. Tendo ele ouvido os tiros e os gritos

e xingamentos de seus braços d'armas, correu em direção ao alvoroço de guerra, com estorvo de ainda vestir as roupas às pressas. Nesse momento, ele começa a ouvir sussurros de vozes exortando-o a não ir para a batalha,

> E eu acabei de me enroupar, mal mal, e escutava essas vozes: – *Tu não vai lá, tu é doido? Não adianta... Não vai, e deixa que eles mesmos uns e outros se resolvam, porque agora eles começaram tudo errado e diferente, sem perfeição nenhuma, e tu não tem mais nada com isso, por causa que eles estragaram a guerra...* Assim ouvi, sussurro muito suave, vozinha mentindo de muito amiga minha. O meu medo? Não. Ah, não. Mas meus pêlos crescendo em todo o corpo. Mas essa horrorizância. Daquela doçura nojenta de voz. E senti meu corpo muito grande. Me xinguei (ROSA, 2001a, p. 596).

Tais vozes que soaram tentadoras aos ouvidos de Riobaldo nos remetem a outra aproximação hermenêutica entre GSV e o Novo Testamento, localizada numa passagem anterior ao evento angustiante do Getsêmani, quando Jesus, anuncia aos seus discípulos que seria rejeitado, sofreria torturas, seria morto e depois ressuscitaria. Pedro, ao ouvir tais terríveis declarações, chama Jesus à parte e busca convencê-lo a não se submeter as tais tormentos. Compreendendo que o pai da mentira estava usando a boa vontade de Pedro para dissuadi-Lo a não cumprir a profecia da redenção determinada por YHVH, Cristo repreende seu discípulo dura e publicamente, "Para trás de mim, Satanás! Não pensas nas coisas de Deus, mas, sim, nas dos homens" (Mc, 8:33).

O combate entre os urutú-brancos e os hermógenes fez-se endiabrado, com o ribombar de tiros a esmo e corpos se jazendo de ambos os lados. Considerando-se um lado e outro dos beligerantes, a morte levava larga vantagem sobre ambos. O movimento feroz em que a batalha se dava, lembrava o mover-se sinuoso de uma enorme serpente agonizando em areia quente. O deslocamento constante dos jagunços para melhor se posicionarem para o tiro mais certeiro e para melhor se abrigarem da confusão do rifleio de um lado a outro, à maneira de um fogo cruzado, fazia o largo da única rua do Paredão a vertente mais engrossada de um rio de pólvora e sangue,

> Aí – como tomei chegada e peguei postura. Valia ver – comandar? Gritei: – "Chagas de Cristo!..." Os meus davam ainda outros gritos. A carabina, em mãos, coisa mexedora. A gente disparava dentro dos quintais, avançávamos. E de detrás das casas. E guardávamos o emboque da rua. Diz que lê?; diz-que-escreve! Tiro ali era máquina. Aos tantos, juntos, relando – cinco deles, cinco dedos, cinco mãos. A gente tinha de caber em buracos escavados. A cabeça da gente é que dá

> voltas, mesmo no esconderijo, como para se desviar. Mas não se tem medo a gasto. Eu dizia: *fré!* – e botava bililica na agulha. – *Amanso!* Eu queria que Diadorim não se descuidasse. Diadorim disse: – "Toma cautela, Riobaldo..." Diadorim se descabelou, bonitamente, o rosto dele se principiava dos olhos. Eu comandava? Um comanda é com hoje, não com o ontem. Aí eu era Urutú-Branco: mas tinha de ser cerzidor, Tatarana, o que em ponto melhor alvejava. Medo não me conheceu, vaca! Carabina. Quem mirou em mim e eu nele, e escapou: milagre; e eu não ter morrido: milagremente. A morte de cada um já está em edital. Dia de minha sorte. O que digo e desdigo: o senhor escute. Mas o inimigo fuzuava – tiroteio total (ROSA, 2001, p. 596-7).

Um dos primeiros apelidos de Riobaldo foi Tatarana e depois Cerzidor. Ambas as alcunhas têm relação direta com uma virtude essencial que fazia dele um jagunço ímpar: a sua pontaria infalível, reconhecimento esse que Riobaldo não discordava e do qual até se gabava, atribuindo essa alta habilidade a um dom de Deus,

> Só que mesmo devo de dizer, como atiro bem: que vivo ainda por encontrar quem comigo se iguale, em pontaria e gatilho. Por meu bom, desde mocinho. Alemão Vupes pouco me ensinou. Naquele tempo, já eu era. Dono de qualquer cano de fogo: revólver, clavina, espingarda, fuzil reiúno, trabuco, clavinote ou rifle. Honras não conto alto, porque acho que acerto natural assim é de Deus, dom dado (ROSA, 2001a, p. 178).

Por conta de sua precisão na mira e pelo fato de ser o chefe, seus comandados, sobretudo Diadorim, recomendaram que Riobaldo buscasse se posicionar, estrategicamente, no alto de um sobrado, para, dali, desferir seus tiros certeiros,

> – "Pouco é, para ações. Tu vai lá, Riobaldo..." – quem me disse foi Diadorim, em tanto. Surriada zuniu. O tutuco das balas, e as que batiam no chão, as raivosas, tirando terra.
> Atirei, seco. Umas três ou quatro vezes. Carreguei em novamente.
> – Aqui é que é meu dever, Diadorim. Por mais perigoso..." – eu falei, muito alerta. Tudo que Diadorim me aconselhasse, eu punha de remissa; a modo de que com pressentimentos.
> – "Tu vai, Riobaldo. Acolá no alto, é que o lugar de chefe. Com teu dever, pela pontaria mestra: que de lá de riba, de lá tu mais alcança... Constante que, aqui, o negócio está garantido..." – ele disse, mansinho de me persuadir (ROSA, 2001a, p. 599).

Quem se dirigia assim a Riobaldo, era aquele mesmo Menino que um dia, em sua infância, exortou-o a ter coragem para a travessia do rio do-Chico: Diadorim, a quem o herói rosiano se reuniu para consumar a vingança de seu pai, o grande chefe Joca Ramiro, vingança essa que não lhe pertencia, mas que por uma equívoca relação de amor e amizade,

ele tomou como compromisso pessoal: matar o traidor Hermógenes. Nesse novo contexto, o do combate do Paredão, o Menino, agora amadurecido e tornado um valente e destemido jagunço, ajudará Riobaldo numa outra misteriosa travessia: a de sua libertação pactária com o diabo.

Já no alto do sobrado, realizando prodígios com sua mira certeira, Riobaldo desfrutava de uma visão privilegiada do terror em que se constituiu a batalha, tendo nele mesmo um dos maiores algozes dessa tragédia, posto que seu fuzil não perdoava viv'alma. Em dado momento do combate, quando o cansaço de manejar as armas já cobrava dos braços de Riobaldo um desejado descanso, ele começa a notar um movimento atípico no chão em que se dava a guerra,

> Como os braços me testemunhavam um peso... Mesmo estranhei, quando fui notando que o tiroteio da rua tinha pousado termo; achei que fazia um certo minuto que o fogo teria sopitado. Cessaram, sim. Mas gritavam, vuvú vavavá de conversa ruim, uns para os outros, de ronda-roda. Haviam de ter desautorizado toda munição? Olhando, desentendi. Atirar eu pudesse? Acho que quis gritar, e esperei para depoismente, mais tarde (ROSA, 2001a, p. 609).

O que Riobaldo começa a perceber, e com desespero, é que a guerra realizava uma migração quanto ao seu método. O abandono das armas de fogo indicava que a luta se travaria de uma forma muito mais cruenta, pois a tendência era que os dois bandos se armassem com suas quicés e fizessem o sangue escorrer com mais desenvoltura. Essa nova movimentação do combate fez com que Riobaldo temesse muito pela vida de Diadorim,

> Conheci o que estava para ser: que os dele e os meus tinham cruzado grande e dôido desafio, conforme para cumprir se arrumavam, uns e outros, nas duas pontas da rua, debaixo de forma; e a frio desembainhavam. O que vendo, vi Diadorim – movimentos dele. Querer mil gritar, e não pude, desmim de mim-mesmo, me tonteava, numas ânsias. E tinha o inferno daquela rua, para encurralar comprido... Tiraram minha voz (ROSA, 2001a, p. 609-10).

Neste ponto, embora Riobaldo, no calor da batalha, não conseguisse raciocinar de forma coerente sobre a supra-razão dos acontecimentos, de alguma forma seus gestos mais impulsivos lhe cobravam o rumo dos sentimentos que lhe perfuravam por dentro, ao lado da visão terrificante que o Paredão lhe apresentava por fora, pois, "O corpo não traslada, mas muito sabe, adivinha se não entende" (ROSA, 2001a, p. 45). De alguma

maneira, ele pressentia que o diabo estava demasiado envolvido em toda aquela trama, tangendo seus mil demônios com furor e de forma impiedosa, em meio a muita poeira de mistério. O desesperado Riobaldo até tentou promover algum tipo de intervenção na trajetória que as circunstâncias tomavam, mas ele mesmo percebe que sua impotência física de interferir na situação, significava que todos os gestos humanos seriam inúteis para a luta que se estabelecia num nível que estava para além da rua do Paredão,

> Como vinham de lá e de lá, em contra-ranchos, a tomar armas, as cartucheiras a tiracol. Atirar eu pude? A breca torceu e lesou meus braços, estorvados. Pela espinha abaixo, eu suei em fio vertiginoso. Quem era que me desbraçava e me peava, supilando as minhas forças? – *"Tua honra... Minha honra de homem valente!..."* – eu me, em mim, gemi: alma que me perdeu o corpo. O fuzil caiu de minhas mãos, que nem pude segurar com queixo e com os peitos. Eu vi minhas agarras não valerem! Até que trespassei de horror, precipício branco (ROSA, 2001a, p. 610).

Desprovido de suas forças e desguarnecido de suas armas, o que Riobaldo passa a assistir do alto do sobrado, de forma desesperada, é a um acontecimento que o marcará por toda a vida, e para o qual, ele não se cansa de procurar explicação,

> Diadorim a vir – do topo da rua, punhal em mão, avançar – correndo amouco...
>
> Ái, eles vinham, cometer. Os trezentos passos. Como eu estava depravado a vivo, quedando. Eles todos, na fúria, tão animosamente. Menos eu! Arrepele que não prestava para tramandar uma ordem, gritar um conselho. Nem cochichar comigo pude. Boca se encheu de cuspes. Babei... Mas eles vinham, se avinham, num pé-de-vento no desadoro, bramavam, se investiram... Ao que – fechou o fim e se fizeram. E eu arrevessei, na ânsia por um livramento... Quando quis rezar – e só um pensamento, como raio, que em mim. Que o senhor sabe? Qual: ...*o Diabo na rua, no meio do redemunho*... O senhor soubesse... Diadorim – eu queria ver – segurar com os olhos... Escutei o medo claro nos meus dentes... O Hermógenes: desumano, dronho – nos cabelões da barba... Diadorim foi nele... Negaceou, com um quebra de corpo, gambetou... E eles sanharam e baralharam, terçaram. De supetão... e só...
>
> E eu estando vendo! Trecheio, aquilo rodou, encarniçados, roldão de tal, dobravam para fora e para dentro, com braços e pernas rodejando, como quem corre, nas entortações. ...*O diabo na rua, no meio do redemunho*... Sangue. Cortavam toucinho debaixo de couro humano, esfaqueavam carnes. Vi camisa de baetilha, e vi as costas de homem remando, no caminho para o chão, como corpo de porco sapecado e rapado... Sofri rezar e não podia, num cambaleio. Ao ferreio, as facas, vermelhas, no embrulhável. A faca a faca, eles se cortaram até os suspensórios. ... *O diabo na rua, no meio do redemunho*... Assim, ah – mirei e vi – o claro claramente: aí Diadorim cravar e sangrar o Hermógenes... Ah, cravou – no vão – e ressurtiu o alto esguicho de sangue: porfiou para bem matar! Soluço que não pude, mar que eu queria um socôrro de rezar uma palavra que fosse, bradada ou em muda; e secou (...) Como lá em baixo era fel de morte, sem perdão

> nenhum. Que enguli vivo. Gemidos de todo ódio. Os urros... Como, de repente, não vi mais Diadorim! No céu, um pano de nuvens... Diadorim! Naquilo, eu então pude, no corte da dor: me mexi, mordi minha mão, de redoer, com ira de tudo... Subi os abismos... De mais longe, agora davam uns tiros, esses tiros vinham das profundas profundezas. Trespassei (ROSA, 2001a, p. 610-1).

Nesse relato, Riobaldo, por ter ficado distanciado do movimento mais quente de guerra e por ter se postado num local em que lhe foi possibilitado enxergar as ações dos combatentes de forma panorâmica e em *zoom*, pôde ver a guerra dos homens entre si, mas intuir também, ocorrendo numa outra dimensão, a batalha entre Deus e o diabo, traduzido pela insistente frase "... *O diabo na rua, no meio do redemunho...*". Riobaldo pôde enxergar, com seu terceiro olho, que aquela era a hora em que o diabo cobraria a sua parte no pacto firmado, mas pôde ver, ao mesmo tempo, que havia alguém lutando por ele, pagando a dívida que era sua, entregando o próprio corpo à morte, para que ele tivesse vida e vertendo o próprio sangue, para que ele não precisasse derramar o seu: "Diadorim belo feroz!" (ROSA, 2001a, p. 97).

Essa passagem do sacrifício de Diadorim em favor de Riobaldo nos enviou a uma intertextualidade mais complexa entre GSV e o Novo Testamento, posto que nos fez retornar aos eventos que antecederam e que consumaram a paixão de Cristo.

Na véspera de sua prisão, Jesus pediu aos seus discípulos que preparassem a ceia para a celebração da páscoa. Durante a realização desta, ao lado de seus doze discípulos, Jesus tomou nas mãos dois elementos simbólicos, o pão e o vinho, representando, respectivamente, Seu corpo e Seu sangue. Ao partir o pão, Ele declarou: "Tomai e comei; isto é o meu corpo" (Mt, 26:26). Segundo Atkinson (1997), na tradição judaica, durante a ceia da páscoa, o patriarca da família tomava o pão e pronunciava: "isto é o pão da aflição que nossos pais comiam na terra do Egito" (ATKINSON, 1997, p. 980). A referência dessa pronunciação tinha a ver com a rememoração do ato que Deus realizou ao libertar seu povo da escravidão egípcia. O gesto de Jesus em tomar o pão e declarar que aquele alimento era o seu corpo, fazia com que uma nova promessa de libertação se cumprisse: a libertação espiritual da prisão do pecado, ou seja, um passo adiante da mera libertação física proporcionada por Deus ao povo judeu, quando os livrou da tirania do faraó, como o relata o livro de Êxodo, no Antigo Testamento. Ao tomar cálice, Jesus declara: "Bebei dele todos. Isto é o meu sangue, o sangue da nova aliança, que é derramado

por muitos, para remissão dos pecados" (Mt, 26:27). Ainda no livro de Êxodo, após Deus ter livrado o povo judeu da opressão egípcia, podemos verificar o estabelecimento de uma aliança de sangue, sendo firmado entre YHVH e os homens, estes representados pela figura de Moisés, cuja promessa era que Deus, mediante a obediência de seu povo, os conduziria à Terra Prometida, "Tomou, pois, Moisés aquele sangue, e o aspergiu sobre o povo, e disse: Este é o sangue da aliança que o Senhor fez convosco no tocante a todas essas palavras" (Êx, 24:8). Jesus, ao declarar que o vinho era o seu sangue, firmava com os homens, a partir daquele momento, uma nova e eterna aliança, cuja promessa não mais se consubstanciaria em conduzir Seu povo a uma Terra Prometida terrena, mas à Jerusalém Celestial, como Ele mesmo declara, na revelação concedida ao apóstolo João, no livro de Apocalipse,

> A quem vencer, eu o farei coluna do templo do meu Deus, de onde jamais sairá. Escreverei sobre ele o nome do meu Deus, e o nome da cidade do meu Deus, a nova Jerusalém, que desce do céu, da parte do meu Deus, e também o meu novo nome (Ap, 3:12).

Todos os gestos simbólicos de Cristo, durante a última ceia junto aos seus doze discípulos, vieram a se cumprir, um a um, dias depois sua anunciação: a agonia solitária no Getsêmani (Mt, 26:36-46); a Sua prisão (Mt, 26:47-56); o Seu Julgamento perante o Sinédrio (Mt, 26:57-68); a negação de Seu nome por parte de Pedro (Mt, 26:69-75); O suicídio de Judas (Mt, 27:1-10); o Seu julgamento perante Pilatos (Mt, 27: 11-31); a sua crucificação (Mt, 27:32-56) e Sua ressurreição (Mt, 28:1-10). Todos esses eventos tendo acontecido para que se cumprissem todas as profecias anunciadas pela antiga aliança ou Velho Testamento e para que fosse assegurada uma nova oportunidade para a redenção do homem, assim como Cristo anuncia no evangelho de João, antes de ascender à Glória:

> Mas vem a hora, e já chegou, em que sereis dispersos cada um para sua casa. Vós me deixareis só. Mas não estou só, pois o Pai está comigo. Disse-vos estas coisas para que em mim tenhais paz. No mundo tereis aflições. Mas tende bom ânimo! Eu venci o mundo (Jo, 16:32).

Após a morte de Hermógenes, a personificação do diabo, Riobaldo não consegue mais enxergar a presença de Diadorim. Nesse instante, ao olhar para o céu e visualizar nele um "pano de nuvens", Riobaldo alcança uma certeza transcendente de que a paz lhe alcançava de uma forma terrível, pois fora paga com o sangue e com o sacrifício de

seu grande amor-amigo. No momento mesmo em que Diadorim desaparece de suas vistas, indicando que ele havia morrido, Riobaldo desfalece trespassado de dor, mas completamente liberto da dívida com o diabo.

A informação simbólica que nos desvela essa dinâmica de libertação é o voltar a si de Riobaldo no instante em que ele vê recuperada a capacidade de movimentar o seu próprio corpo. Primeiro ele experimenta sentir-se a si mesmo com o gesto animalesco de morder impiedosamente sua própria mão, "Naquilo, eu então pude, no corte da dor: me mexi, mordi minha mão, de redoer, com ira de tudo..." (ROSA, 2001a, p. 610-1). Depois, ele começa a subir em direção ao alto, escalando o abismo em que ele estava afundado, escavado quando fez o pacto com o diabo, "Subi os abismos..." (ROSA, 2001a, p. 610-1). Na seqüência, conforme ele se distanciava das profundezas infernais, habitação do Tinhoso, também se distanciava dos sons da batalha interior e exterior que teve que travar, caminhando para as alturas onde estava a paz, "De mais longe, agora davam uns tiros, esses tiros vinham das profundas profundezas" (ROSA, 2001a, p. 610-1). Por fim, Riobaldo consegue realizar uma nova travessia, – "Trespassei" (ROSA, 2001a, p. 610-1) – a da morte para a vida, ou seja, ao ser liberto, pelo ato de libação de Diadorim, dos auspícios maléficos do diabo, o herói rosiano tem a oportunidade de reconduzir sua própria vida de uma maneira renovada, fazendo novamente as pazes com Deus.

Outra confirmação de que o pacto com o diabo havia sido desfeito pelo sangue sacrificial de Diadorim, foi quando Riobaldo, dias depois da morte de seu grande companheiro, já desarreado da jagunçagem e com outros planos em sua vida, como o de casar-se com Otacília, antiga promessa feita na fazenda Santa Catarina, e o de tomar posse de duas fazendas deixadas como herança por seu padrinho Selorico Mendes, resolve voltar ao misterioso *topos* da *Veredas-Mortas*, na ânsia por trazer Diadorim novamente à vida, confirmando que, de fato, ele aliou a morte do amigo à sua obrigação pactária,

> Aonde ia, eu retinha bem, mesmo na doidagem. A um lugar só: *às Veredas-Mortas*... De volta, de volta. Como se, tudo revendo, eu pudesse receber outra vez o que não tinha tido, repor Diadorim em vida? O que eu pensei, o pobre de mim (ROSA, 2001a, p. 616-7).

No entanto, para, a um tempo, sua surpresa e íntima confirmação, o nome do lugar não era *Veredas-Mortas*. Como a evitar que Riobaldo revisitasse o passado e ficasse

preso a ele numa nostalgia imobilizadora, a Providência, no que se caracterizava o sua nova trajetória, mostrou-lhe que o verdadeiro nome do lugar era Veredas-Altas, indicando para onde o herói rosiano deveria lançar seus novos olhos e conduzir a sua nova cavalgadura: para as Alturas,

> Eu vim. Pelejei ao deusdar. Como é que eu sabia destornar contra a minha tristeza? O dito, vim, consoante traçado. Num lugar, o Tuim, me alembro: eu tive de mudar para outro cavalo. E um sitiante, no Lambe-Mel, explicou – que o trecho, dos marimbús, aonde íamos, se chamava mais certo não era *Veredas-Mortas*, mas Veredas-Altas... Coisa que compadre meu Quelemém mais tarde me confirmou (ROSA, 2001a, p. 617).

A nosso ver, a desconcertante e misteriosa mudança de nome do espaço lúgubre e nefasto das *Veredas-Mortas* para a dimensão de liberdade, vida e superação, trazida pela pronúncia de Veredas-Altas, nos conduz, simbolicamente, para um mistério teofânico-bíblico, em cuja força transcendente reside o maior trunfo e triunfo do cristianismo: a ressurreição. Riobaldo rumou ansioso em direçào às *Veredas-Mortas*, na ilusão de trazer Diadorim de volta à vida, mediante, talvez, um procedimento de reversão do pacto. Quando veio a saber que o verdadeiro nome do lugar era Veredas-Altas, intuiu que tudo estava consumado, que de fato uma transformação sobrenatural havia se realizado, que Diadorim havia mesmo se sacrificado em seu lugar, e que ambos estavam vivendo uma nova vida em dimensões desencontradas.

No relato da ressurreição de Cristo, simbolicamente, as *Veredas-Mortas* é o sepulcro em que Jesus foi colocado após a sua morte e as Veredas-Altas é sua própria ressurreição, significando que Ele venceu a decrepitude humana e ascendeu ao Pai,

> Na madrugada do primeiro dia da semana, sendo ainda escuro, Maria Madalena foi ao sepulcro, e viu que a pedra fora removida da entrada. Correu ela e foi ter com Simão Pedro e com outro discípulo, a quem Jesus amava, e lhes disse: Tiraram do sepulcro o Senhor, e não sabemos onde o puseram. Então Pedro saiu com outro discípulo, e foram ao sepulcro. Os dois correram juntos, mas o outro discípulo correu mais depressa do que Pedro, e chegou primeiro ao sepulcro e viu no chão os lençóis e o lenço, que cobrira a cabeça de Jesus. O lenço não estava com os lençóis, mas enrolado num lugar à parte. Finalmente entrou também o outro discípulo, que chegara primeiro ao sepulcro, e viu e creu. Ainda não haviam compreendido que, conforme a Escritura, era necessário que ele ressurgisse dentre os mortos (Jo, 20:1-9).

A presença dos lençóis e do lenço que cobriam Jesus e a ausência de Seu corpo no sepulcro confirmavam que o Filho de Deus havia vencido a morte e ressurgido dentre os mortos para reencontrar o Seu Pai na Eternidade. Simbolicamente, o trânsito existencial de Riobaldo das *Veredas-Mortas* para as Veredas-Altas indicam o seu renascimento da morte do pecado para o verdadeiro e autêntico viver, assim como anuncia o relato de Paulo em sua Segunda Epístola aos Coríntios, "Portanto, se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas se passaram, tudo se fez novo" (2 Co, 5:17). Assim, embora, ao longo da sua velhice, Riobaldo retorne às especulações sobre a possibilidade de ter feito ou não um pacto com o diabo e em relação ao fato de dever ou não alguma coisa ao Tinhoso, definitivamente, ele agora está da banda de Deus.

> Reze o senhor por essa minha alma. O senhor acha que a vida é tristonha?
> Mas ninguém não pode me impedir de rezar; pode algum? O existir da alma é a reza... Quando estou rezando, estou fora de sujidade, à parte de toda loucura. Ou o acordar da alma é que é? (ROSA, 2001a, p. 621).

Uma das últimas frases de Riobaldo, no seu longo relato de três dias faz referência mais uma vez ao rio São Francisco, *topos* emblemático e simbólico de toda sua trajetória e saga sertaneja, "O Rio de São Francisco – que de tão grande se comparece – parece é um pau grosso, em pé, enorme..." (ROSA, 2001a, p. 624). O fluir constante de suas águas, desde sua nascente até o encontro turbulento e definitivo com o mar, a nosso ver, simbolicamente nos reenvia para as perspectivas da ressurreição e da eternidade, cumprindo bem o papel que Rosa tencionava alcançar através de sua literatura: libertar o homem do peso da temporalidade. Em outras palavras, quando Rosa nos conta uma estória, talvez esteja, num primeiro momento, convidando-nos a nos lembrar quem somos e de onde viemos, para, num segundo momento, uma vez afeiçoados à grandiosidade de nossa origem, exortar-nos a grandes criações e realizações por nossa vida afora. O exercício de compreensão e auto-compreensão que ele exercita ao tecer sua narrativa, culmina neste mesmo exercício, por parte do leitor, quando busca desenredá-la. Ouçamos de sua própria voz, essa complexa e intrigante trajetória,

> Quando escrevo, repito o que vivi antes. E para estas duas vidas um léxico apenas não me é suficiente. Em outras palavras: gostaria de ser um crocodilo vivendo no rio São Francisco. O crocodilo vem ao mundo como um *magister* da metafísica, pois para ele cada rio é um oceano, um mar de sabedoria, mesmo que

> chegue a ter cem anos de idade. Gostaria de ser um crocodilo, porque amo os grandes rios, pois são profundos como a alma do homem. Na superfície são muito vivazes e claros, mas nas profundezas são tranqüilos e escuros como os sofrimentos dos homens. Amo ainda mais uma coisa de nossos grandes rios: sua eternidade. Sim, rio é uma palavra mágica para conjugar eternidade (in LORENZ, 1973, p. 328-9).

Esta metáfora do rio, dando sentido à eternidade, nos traz à lembrança, o fio d'água que é o início da caminhada de um singelo córrego que, ao se desdobrar sobre si mesmo e, ao receber outras águas, seja de outros córregos que o transversalizam ou das águas da chuva que a ele retornam, transforma-se em rio caudaloso, cuja travessia sobre a terra, não se faz sem o enfrentamento de toda sorte de obstáculos e desafios: corredeiras, morros, quedas d'água, veredas, secas, enchentes, barreiras; até alcançar o seu apogeu fluvial em largueza e profundidade, para depois se entregar, em abundância doce e tempestuosa, ao mar, salgado e iracundo.

Da mesma forma, com um breve travessão seguido da palavra "Nonada", Riobaldo, agarrando-se ao fio da memória, inicia a narrativa de sua trajetória, desde menino, pelo sertão, onde conhece pessoas, estórias, amores, desamores, combate em guerras, vivencia de perto o matar e o morrer, pactua com o demônio, crê e duvida de Deus, sai da condição de jagunço para a de chefe, cresce em confiança em si mesmo, alcança a velhice; hora de reflexão e despedida solitária, declarada pela reticente palavra "travessia".

Este encontro duplamente metafórico entre o rio-eternidade e o Riobaldo-travessia confunde-se com a reflexão de Rosa sobre a relação que o mesmo estabelece entre o infinito e a felicidade, já que o encontro do rio com o mar não significa a morte do rio, enquanto água que corre, e o encontro de Riobaldo com o fim de seu relato não significa o fim de Riobaldo, como homem que narra. O fio d'água continuará a estabelecer novos fluxos fluviais e o fio da memória de quem leu a narrativa de Riobaldo continuará a estabelecer novos fluxos narrativos. Eis aí, então a divisa poético-metafísica de Guimarães Rosa,

> (...) apenas alguém para quem o momento nada significa, para quem, como eu, se sente no infinito como se estivesse em casa, o crocodilo com as duas vidas até agora, somente alguém assim pode encontrar a felicidade e, o que é mais importante, conservar para si a felicidade (in LORENZ, 1973, p. 329).

Por fim, para essa hermenêutica simbólico-teofânica que realizamos em GSV, seja para o que ela tem de grandeza ou de equívoco, tomamos como nossas as seguintes palavras de Riobaldo:

> Ah, meu senhor, mas o que eu acho é que o senhor já sabe mesmo tudo – que tudo lhe fiei. Aqui eu podia pôr ponto. Para tirar o final, para conhecer o resto que falta, o que lhe basta, que menos mais, é pôr atenção no que contei, remexer vivo o que vim dizendo. Porque não narrei nada à-tôa: só apontação principal, ao que crer posso. Não esperdiço palavras. Macaco meu veste roupa. O senhor pense, o senhor ache. O senhor ponha enredo (ROSA, 2001a, p. 324-5).

CAPÍTULO III

POR UMA PEDAGOGIA DOS SÍMBOLOS

A vida também é para ser lida. *Não literalmente, mas em seu supra-senso. E a gente, por enquanto, só a lê por tortas linhas.*

João Guimarães Rosa

O esvaziamento semântico da pedagogia ocidental

Uma vez realizado o nosso exercício hermenêutico sobre *Grande Sertão: Veredas* em busca da matéria vertente que mobiliza essa soberba obra literária, buscaremos neste capítulo, fazer algumas reflexões sobre a aprendizagem do humano que a linguagem simbólica pode nos proporcionar para o enfrentamento do acentuado processo de assimbolia, ou seja, de esvaziamento de sentido pelo qual a sociedade contemporânea tem passado. Para tanto, em um primeiro momento, apresentaremos o ponto de vista de Durand acerca da possibilidade de se vivenciar uma autêntica experiência simbólica em nossos dias e, em um segundo momento, buscaremos problematizar a presença de uma pedagogia dos símbolos que a leitura e a interpretação de GSV possibilita, fundamentados em argumentos propostos pelo próprio Guimarães Rosa e por algumas intuições nossas, decorrentes da hermenêutica simbólica que procedemos na referida obra.

Em 1984, a revista *Lumiére et Vie* desafiou Gilbert Durand (1995) com duas questões fundamentais sobre o papel que o símbolo exerceria na contemporaneidade: "A mentalidade científica e técnica contemporânea permite que se viva autenticamente uma experiência simbólica? Em que condições?" (p. 25). O pensador francês afirmou que, diante de tais perguntas, foi tomado de dois sentimentos contraditórios: a sedução e a irritação. A sedução proveio da nova oportunidade que ele teve em discutir as possibilidades de o homem hodierno experienciar a prenhez do símbolo, numa época de profundos movimentos assimbólicos, tema esse caro às suas pesquisas; já a irritação, foi provocada pelo, segundo ele, supersticioso dogma defensor da existência de uma "mentalidade científica e técnica".

A resposta de Durand a essas questões lançadas por *Lumiére et Vie* resultou num ensaio em que o pensador francês teve a oportunidade de fazer uma excelente síntese de toda a sua trajetória de pesquisador dos símbolos e do imaginário: "Situação atual do símbolo e do imaginário", presente em sua obra *A fé do sapateiro* (1995). No referido escrito, Durand faz-nos um convite, antes que adentremos de chofre na discussão sobre "(...) as condições presentes da experiência simbólica (...)" (1995, p. 25), para que pratiquemos um paradoxal exercício, que, segundo ele, foi instruído pelo hermeneuta francês Paul Ricouer: é preciso trazer um novo alento mítico às consciências que ficaram passivas diante da inefabilidade do transcendente. Para tanto, o passo fundamental na restituição do valor prático do símbolo em nossos dias é eliminar de nosso imaginário toda e qualquer influência de uma "(...) passividade mistificadora (...)" (DURAND, 1995, p. 26). Sendo que, a maior mistificação que temos vivenciado e para a qual temos devotado uma atitude passiva nos últimos tempos é justamente aquela afirmadora da existência de uma "mentalidade científica e técnica" defendida pela pedagogia do Ocidente. Na perspectiva durandiana, essa irritante "mentalidade científica e técnica" (1995, p. 26) é uma sutil invenção pedagógica, que se ambienta na dimensão mais epidérmica de nosso comportamento mental, porém, ao nível *underground* de nossa consciência, ainda habita o potencial figurativo do simbólico e do imaginário. O combate da pedagogia cientificista ao "mais além" a que convida o símbolo e sua interpretação, nada mais é que o resultado de uma consciência que se recusa ao reconhecimento da instância espiritual, em favor de uma racionalidade hiper-material. Segundo Durand, aí é que reside o maior paradoxo instaurado por essa pedagogia cientificista, posto que, além de não admitir a prenhez de sentido que uma autêntica pedagogia dos símbolos potencializa, faz com que as consciências mergulhem de forma passiva no fosso das figurações sufocantes da atualidade, cujo esvaziamento simbólico resulta na impossibilidade realizacional de qualquer hermenêutica. Para Durand,

> (...) a mentalidade do Ocidente instaura um duplo iconoclasmo: de um lado, pela rarefação pedagógica dos símbolos, em benefício dos fatores materiais e dos signos objetivos; de outro, pela inflação patológica de imagens desorientadas, carentes *a priori* de qualquer valor hermenêutico, cancerizando a imaginação criadora (1995, p. 26).

Em outras palavras, em termos durandianos, essa “mentalidade científica e técnica” nada mais é que o derradeiro estágio de um processo de codificação pedagógica na busca por tornar passiva, de uma forma mais eficiente, a consciência humana. Em última análise, essa pedagogia cientificista vem coroar a construção histórica de um pensamento “semiológico”, ou seja, um pensamento a favor do esvaziamento simbólico das imagens, transformando-as na condição asséptica de meros signos. Tal esvaziamento de sentido das imagens simbólicas culmina na desvalorização do pensamento semântico, cuja força reside na constante necessidade de decifração simbólica, da qual se abastecem as mais profícuas e enriquecedoras hermenêuticas. Além disso, tal pedagogia cientificista, tendo se tornado o viés cognitivista da formação do Ocidente, se impôs nos moldes de uma re-encenação inferiorizada da tese da *Aufklarüng*, promovida pelos arautos do Iluminismo, no século XVIII, ou seja, fundamentada numa perspectiva que enxerga o mundo como uma teia de relações racionalistas desnudadas de sentidos metafísicos. Para Durand, esse esvaziamento simbólico culmina no triunfalismo de um pensamento agnóstico, afeito, portanto, a uma interpretação terra-a-terra e não reconhecedor da mediação do Eterno no temporal. Em outros termos, “(...) esse agnosticismo não é senão um epifenômeno da corrente mais profunda de desespiritualização que tocou a cristandade ocidental” (DURAND, 1995, p. 27).

O pensador francês explica essa tendência agnóstica do pensamento ocidental, a partir da síntese proveniente de uma linha aristotélica atravessada pela grelha interpretativa de Tomás de Aquino (1225-1294) que, segundo ele, corrompeu e depois liquidou a sabedoria divina revelada em favor do teísmo, ou seja, na supervalorização de um Deus racionalmente manifestado, mas empobrecido em termos de fecundidade simbólica, culminando, mais tarde, já na modernidade, num crescente e marcante ateísmo. Em outras palavras, para Durand, a escolástica tomista, cujo fundamento reside na argumentação conceitual e racional, solapou “(...) as grandes imagens visionárias do Livro revelado, a Santa Escritura” (1995, p. 27), cujo acedimento só é possibilitado por aquilo que Guimarães Rosa, em sua obra *Tutaméia* (2001b), chamou de escanchamento dos planos da lógica. É dessa maneira que o pensamento direto, sensorial e conceitual, como o do Aquinate, aqui referenciado, nega a imagem e o sentido figurado em nome do chamado “sentido próprio”

fornecido pela sensação e pela "(...) sintaxe correta proposta pela inteligência" (DURAND, 1995, p. 27-8).

Na busca de antecedentes históricos mais longínqüos para esse processo de alienação da imagem simbólica ao esvaziamento metafísico do agnosticismo, Durand encontrará duas razões derradeiras, em cujo comprometimento, o cristianismo viu-se mais enredado, quais sejam, o pendor por conquistas temporais e seculares em detrimento do trabalho em favor do Reino de Deus e a transformação do trabalho apostólico em coerção política e social, como o desempenhado pela Igreja Católica ao longo da Idade Média. Resultante desses fatores, o potencial criativo do símbolo é colocado a serviço dos objetivos imediatos, pragmáticos e imanentes, daí, a história e seu fatalismo substituírem o poder revelador do Livro Sagrado e sua promessa escatológica. Dessa maneira, o esvaziamento simbólico torna parcial e redutora aquela frase pronunciada por Cristo, como descrita no evangelho de Mateus, "Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus" (Mt, 22:21), pois a imagem, a efígie da moeda, é dirigida ao imperador, mas a Revelação, ou seja, o símbolo que a sentença oculta é solapado pela objetividade do signo, não sendo mais possível, portanto, dar a Deus o que a Ele pertence. Nas palavras de Durand,

> (...) a imagem, cedida a César, afastando-se da Revelação, e do seu Livro: não passa de um sintema explicado pelos historiadores e sociólogos, assim como, está claro, os psicanalistas reducionistas. Não tem mais do que o valor de ser didática, ilustração, ensinamento secundário com relação às metas de um imperialismo temporal (1995, p. 28).

O passo seguinte alcançado pelo pensamento ocidental e cristão nessa direção é o do enrijecimento dogmático, cuja melhor tradução é a religião convertida em moralismo. O potencial de iniciação e de criatividade da imagem simbólica, nestes termos, é intensivamente negado e colocado à margem de possibilidades hermenêuticas, em favor dos imperativos históricos. De forma irônica, Durand (1995) afirma que as hipóteses interpretativas apresentadas pela história, à maneira marxista, transformam-se numa infra-estrutura, cuja ilustração será fornecida pelas superestruturas simbólicas, ou seja, as imagens que os símbolos suscitam nada mais são que um mero adorno de uma história assentada na objetividade. Há, se nos fiarmos nesse viés, a imposição de um alinhamento do conteúdo simbólico da Palavra de Deus na direção do "sentido" da história, ou seja, é

feita uma opção pelo modo de ser temporal do simbolizante, sempre prenhe de extravio interpretativo, em detrimento da Verdade Revelada. Para a visão durandiana, "(...) o historicismo cego apalpa pobremente os acontecimentos e crê que tem uma visão, enquanto são felizes 'os que acreditam' sem essa visão" (1995, p. 28), ou ainda, como declara Cristo no evangelho de Mateus, "Pois em verdade vos digo que muitos profetas e justos desejaram ver o que vedes, e não o viram, e ouvir o que vós ouvis, e não o ouviram" (Mt, 13:17).

Durand identifica, então, três "estados" da repressão da imagem simbólica instituídos pela pedagogia do Ocidente: a) o reducionismo "positivista" da imagem simbólica ao signo; b) o reducionismo "metafísico" da imagem simbólica ao conceito; e c) o reducionismo "teológico" da imagem simbólica ao pragmatismo secular, ao determinismo histórico e às explicações didáticas.

O resgate hermenêutico da imagem simbólica

Em oposição aos três estados repressivos, mencionados no tópico anterior, que foram impostos pela mentalidade ocidental à imagem simbólica, Durand (1995) afirma que os movimentos pré-romântico e romântico e a instauração das hermenêuticas modernas e contemporâneas fizeram com que ocorresse o ressurgimento e a revalorização dos símbolos e das imagens que estes suscitam, a partir de uma tríplice clandestinidade: contra a ortodoxia da interpretação fechada e reducionista, manifesta-se a abertura ao pensamento hermenêutico; contra o racionalismo conceitual dos filósofos e teólogos, posiciona-se a verve criadora e intempestiva dos poetas e artistas; e, contra, o cientificismo e a atitude positivista do âmbito universitário, emergem os pontos de vista e noções marginais, autodidatas e irreverentes. Para o pensador francês, é a partir dessa tríade clandestina que é possível tecer considerações sobre o papel dos símbolos no âmbito da contemporaneidade.

Se, como vimos, o processo histórico de repressão à imagem simbólica tem seu fundamento no pensamento aristotélico-tomista, a ressurgência marginal dos símbolos terá

no pré-romantismo e no romantismo[43] seus avatares mais impetuosos, rivalizando, sobretudo, com o pensamento iluminista no século XVIII.

Para melhor esclarecer o papel exercido pelo pré-romantismo e pelo romantismo na revalorização das imagens simbólicas, Durand evidencia a contribuição de dois grandes pensadores: a do filósofo alemão Kant e a do poeta inglês Samuel Taylor Coleridge (1772-1834).

Foi Kant, segundo Durand (1995), o precursor na busca por restaurar o valor filosófico da imaginação – vulgarmente chamada de "louca da casa" – após quatrocentos anos de prevalência da pedagogia racionalista, mediante o desenvolvimento do conceito de "esquematismo transcendental", promovedor da imaginação ao cerne privilegiado em que ocorre o encontro fundamental entre os conceitos racionais e os dados da sensibilidade. Do ponto de vista durandiano, embora em obras como a *Crítica da razão pura* e a *Crítica do juízo* seja possível verificar a presença de elementos seminais de um pré-positivismo na filosofia kantiana, é possível reconhecer também a manifestação latente de um saudosismo metafísico, além de uma recorrente retomada de formas cognitivas que não se submetem ao crivo racionalista.

É dessa revalorização da imaginação promovida por Kant, por meios da noção de esquematismo transcendental, que os artistas do romantismo irão revitalizar o potencial inerente às imagens simbólicas. Entre estes estava Coleridge que, ao meditar filosoficamente sobre a manifestação do imaginário desde sua própria verve poética, promove um reencontro com o pensamento platônico sobre o imaginário. Para Durand, "Foi Coleridge que, ao mesmo tempo refletindo como filósofo e experimentando como poeta, melhor percebeu o que significava a ressurgência romântica do imaginário" (1995, p. 33). Uma primeira observação que Coleridge faz é que a imaginação não redunda numa mera "associação de idéias" que desempenharia o papel de reproduzir imagens informadas

---

[43] Segundo Abbagnano, "Designa-se com este nome o movimento filosófico, literário e artístico que começou nos primeiros anos do séc. XVIII, floresceu nos últimos anos do séc. XIX e constituiu a marca característica desse século. O significado comum do termo 'romântico', que significa 'sentimental', deriva de um dos aspectos mais evidentes deste movimento, que é a valorização do sentimento, categoria espiritual que a Antiguidade clássica ignorara ou desprezara, cuja força o séc. XVIII iluminista reconhecera, e que no Romantismo adquiriu valor preponderante. Essa grande valorização do sentimento é a principal herança recebida do movimento *Sturm und Drang*, que constitui a tentativa de, através da experiência mística e da fé, superar os limites da razão humana, reconhecidos pelo iluminismo" (1999, p. 860).

pela percepção e pela sensação. Na realidade, a imaginação tem uma dupla função, a gnóstica e a escatológica, cujas realizações consistem em confrontar, aprofundar e ampliar a banalidade mundana, decorrente da queda adâmica, cindidora e fragmentadora do conhecimento do universo físico e metafísico e aprisionada, portanto, à dimensão da matéria, ao reino da imanência. Para Coleridge, explica Durand, embora a própria natureza se apresente com uma aparência cindida aos olhos do ser humano, ainda habita nela, simbolicamente, o anseio e a nostalgia pelo retorno à sua Unidade perdida. O desejo pela reconstituição do Uno, para Coleridge, informa-nos Durand, funciona, ao mesmo tempo, de uma forma unificante e unidificante, ou seja, "(...) tem o poder de modificar, de transformar (*coadunar*) o mundo, fazendo-o crescer, empurrando-o para o Cosmo da Unidade perdida" (DURAND, 1995, p. 34). Em outros termos, para a perspectiva coleridgeana, há duas faculdades que normalmente são confundidas pelo fato de estarem ocultadas na palavra "imaginação". Uma delas é a fantasia vulgar (*fancy*), que funciona simplesmente pela justaposição de imagens. Embora essa faculdade da imaginação ofereça um quadro apreciável e surpreendente do mundo, cumpre também o papel negativo de gerar uma passividade intelectiva, posto que se atém ao caráter epidérmico das imagens. A outra, porém, é uma faculdade da imaginação que anseia pela profundidade dos fenômenos que, funcionando como um autêntico *agente intelectual* permite-nos enxergar para além do sentido raso das aparências, tornando-nos, em termos coleridgeanos, verdadeiros "videntes". Essa imaginação, chamada pelo bardo inglês de "poética", se realiza em dois níveis: o primário, agente primevo de toda percepção humana, constituidor da *unificação* objetiva da percepção, segundo a qual o mundo vem a ser uma unidade sem mistérios para nós; e o secundário, *unicificador*, que ao dissolver, dissipar e dispersar as imagens mundanas que se nos apresentam, busca reencontrar o sentido profundo do mundo, para além de suas cambiantes, múltiplas e iludíveis aparências. Esse nível secundário da noção de imaginação, segundo Coleridge, é que possibilita o nosso acedimento gnóstico ao âmbito metafísico.

Embora, a discussão sobre o imaginário apresentada por Coleridge possa vir a provocar contestações e polêmicas, é inegável e providencial o deslocamento que ela suscita em favor da revalorização da cognoscibilidade imaginativa. A partir do poeta inglês, a querela imaginário/racionalidade não mais se esvaziou no embate desigual entre a

“confusa” imaginação e a “sapiência” da pedagogia racionalista, e sim, no que diz respeito às imagens simbólicas, em distinguir a *simples fantasia* do *autêntico símbolo hermenêutico*, verificando sempre “(...) onde e como se legitima a busca de unidade do imaginal, em relação ao simples delírio onírico ou patológico” (1995, p. 34).

Na esteira da restauração e na revalorização do símbolo e da imaginação iniciada pela filosofia kantiana e pela poética coleridgeana, Durand menciona também o seminal papel exercido pela psicanálise e pela etnologia. Embora essas duas nascentes disciplinas pretendessem ser alçadas à condição de ciência, o foco de suas pesquisas tinha no mito, no delírio e nos conteúdos oníricos suas fundamentais referências, cujas temáticas por eles suscitados eram suficientemente alienígenas, provocadoras, portanto, da ira e da desaprovação do ortodoxo contexto científico em que Freud e, posteriormente, Lévi-Strauss se encontravam, ainda que seus métodos tivessem, como parâmetro inspirador, a investigação de viés positivista.

Na avaliação de Durand, apesar de a psicanálise freudiana e de o estruturalismo de Lévi-Strauss terem se consubstanciado em hermenêuticas redutoras do símbolo, é necessário que a elas seja tributado o triunfo de terem reavivado das cinzas românticas as imagens que se constituíram em motivações inspiradoras de tantos poetas, e, mais do que isso,

> (...) a pedagogia positivista e universitária descobria com espanto que a imagem e suas raízes afetivas estão carregadas também de um determinismo eficaz; de outro lado, que o “mental”, e quem sabe também o “espiritual”, não passam de um produto da superestrutura, mas com direito ao título pleno da estrutura (DURAND, 1995 p. 35).

Depois de Freud e Lévi-Strauss, na primeira metade do século XX, segundo Durand, cinco grandes pensadores conseguiram dar o grande e decisivo salto hermenêutico em relação aos símbolos, ao retomarem a diferenciação estabelecida por Coleridge entre imaginação passiva e imaginação ativa, dando ênfase a esta última, são eles: Ernst Cassirer, Carl Gustav Jung (1875-1961), Gaston Bachelard (1884-1962), Mircea Eliade (1907-1986) e Henry Corbin.

Cassirer parte das contribuições trazidas pela *Crítica do Juízo* kantiana, para afirmar que o universo simbólico não se reduz a um objeto que pode ser aprisionado pela análise, posto que ele é uma "fisionomia" modeladora do mundo objetivado, ou seja, plasmadora das percepções, das lembranças, dos juízos. O pensamento constitui-se, nessa perspectiva, numa "fisionomia" do processo de objetivação, já que nunca poderá intuir qualquer objeto de forma direta. O pensamento, sendo a dimensão fisionômica das coisas, alcança-as tão somente em sua prenhez simbólica, ou seja, na presença de sentido inelutável que estas possuem. Em razão disso, para Cassirer, nenhum objeto ou coisa *apresenta-se* à consciência humana, na realidade, objetos e coisas são-lhe sempre *representadas*. Iluminado por essa visão simbólica cassireriana, Durand começa a desmontar, então, a ilusão da existência da tal "mentalidade técnico-científica", preconizada pela revista *Lumiére e Vie*, no início deste capítulo, pois não havendo mais distinção entre tal mentalidade e o imaginário, aquela não passará de uma das "fisionomias" do conhecimento humano, ou seja, uma das versões que a prenhez simbólica de tal conhecimento possibilita. A distinção fundamental que Cassirer traz é entre a imaginação simbólica, em sua plenitude figurativa, e um pensamento patológico, avesso à busca de sentido, sendo, portanto, o mérito maior do pensador alemão ter colocado todo pensamento humano imbuído da pregnância do símbolo.

Jung, por sua vez, segundo Durand, para lidar com a questão do símbolo, retoma o conceito de inconsciente, porém, não nos moldes do inconsciente freudiano, ou seja, como um fenômeno secundário do recalque psíquico, mas como o autêntico reservatório pleno do clamor profundo e intrínseco do ser humano, o âmbito críptico e íntimo do homem, cujas mensagens são informadas por manifestações de imagens simbólicas primevas, chamadas pelo psicólogo analítico de arquétipos, que, para ele, são

> como se fosse o leito de um rio encravado no fundo da psique onde a vida que antes se espalhava sobre grandes, embora pouco profundas, superfícies, de repente se transformasse num poderoso rio caudaloso, quando atinge aquela concatenação especial de circunstâncias que desde sempre contribuíram para a realização da imaginação primordial (1987, p. 70).

Mediante essa plêiade simbólica de que se compõem tais imagens, os arquétipos diversificam e singularizam as mensagens manifestadas pelo Eu inconsciente. Dessa maneira, as imagens simbólicas e os arquétipos desempenham o papel de mensageiros da energia psíquica que compõe a psique humana. Juntos, símbolos e arquétipos se consubstanciam na reunião dos âmbitos antagônicos mais elementares, ou seja, a conjunção entre a energia eterna da alma e as manifestações imanentes que o imaginário humano recolhe, a partir da percepção, das lembranças e da cultura. Jung alerta, entretanto, que tal conjunção não é possível ser alcançada por meio de uma lógica plana. Para ele, segundo Durand, é por meio da interpretação simbólica que pode se realizar o processo de individuação do ser humano, ou seja, pelo encontro inaudito entre a energia eterna – a dimensão profunda do inconsciente indiferenciado – e sua manifestação temporal, através de situações diferenciadas. Tal individuação mobiliza os arquétipos adequados para diversas situações temporais. Durand cita um exemplo dessa mobilização arquetipal junguiana,

> (...) a sexualidade intervém no indivíduo masculino para juntar a atividade da consciência clara os sonhos da *Anima*, do "eternamente feminino", etéreo, élfico; já na mulher, é a imagem do *Animus*, do jovem herói de muitas aventuras, do cavalheiro incansável, que vem compensar um estatuto consciente limitado a tarefas restritas e monótonas (1995, p. 37).

Para Durand, a contribuição fundamental de Jung para a hermenêutica é justamente a noção de arquétipo, "(...) uma espécie de anjo-guia dos símbolos (...)" (DURAND, 1995, p. 37), posto que, por meio dele, é possível elaborar uma classificação das fontes de energia psíquica e também evidenciar o papel da imaginação simbólica no processo de individuação.

Já a presença da perspectiva de Bachelard é reivindicada por Durand na discussão sobre o símbolo, a partir de duas intuições formuladas pelo pensador de Champagne: "(...) a imaginação é dinamismo organizador e, este organismo dinamizador é fator de homogeneidade na representação" (DURAND, 2002, p. 30). Em outras palavras, para Bachelard, a função da imaginação não é "formar" imagens, mas, dinamicamente, "deformar" ou "reformar" a realidade apresentada, empiricamente, pela percepção, "Se não

há mudança de imagens, união inesperada das imagens, não há imaginação, não há *ação imaginante*" (1990, p. 1). Esta dinâmica "deformadora" ou "reformadora" da imaginação sobre as captações sensíveis vem a se constituir na razão de ser de toda a nossa vida psíquica. Em outros termos, a operação realizada pelo dinamismo da imaginação para representar o que a percepção lhe informou culmina sempre numa representação metafórica, seja ela científica, filosófica ou poética. Isso implica que todas as representações humanas são reelaborações metafóricas e dinâmicas da imaginação, em resposta, ao que a percepção e as sensações lhe cobram, em termos de dar sentido ao ambiente em que se movimentam. Para Durand, "(...) a representação sendo metafórica a todos os seus níveis, e, uma vez que tudo é metafórico, 'ao nível da representação todas as metáforas se equivalem'" (2002, p. 30). Para Bachelard, então, segundo Durand, o debate sobre o imaginário tem o seu devido lugar na contemporaneidade, pois a imaginação simbólica precisa ocupar a função de mediadora entre o pensamento objetivizado e a mente patologizada, ambos repressores e degradadores do simbolismo.

O historiador das religiões romeno Mircea Eliade, pela via comparativa, segundo Durand (1995), afirma que o pensamento simbólico ou o mito, tem uma "lógica" coerente e sistemática, para além das singularidades históricas. Ao retomar a "prenhez simbólica" como coordenadora do inconsciente, da consciência perceptiva e da consciência conceitual e semiológica, Eliade conclui que a referida noção cassireriana realiza essa coordenação em nome de algo superior, chamado por ele de "superconsciente", já que o papel fundamental do símbolo é buscar a unificação de planos de consciência diversos sem confundi-los. O potencial simbólico possibilita assim, a um tempo, a extrema individuação, singular e autêntica do ser humano, e seu relacionamento totalizante com um Cosmo simbólico, ou seja, com uma verdadeira "(...) terra celeste (...)" (DURAND, 1995, p. 39). Assim, o homem, muito mais que estar submetido a um determinado imperativo categórico racional, vem a tornar-se, de fato, um Doador de Sentido.

O pensamento do islamólogo francês Henry Corbin também é tomado por Durand, no enriquecimento de sua defesa do papel do símbolo na contemporaneidade, sobretudo porque sua obra constitui-se num manifesto de desmistificação da pedagogia do saber ocidental, sempre atribuidora da centralidade do primado do objeto material e do positivismo histórico em suas pesquisas. Essa desmistificação proposta por Corbin, parte

fundamentalmente de seus estudos de textos filosóficos, teológicos e místicos do Islã oriental que, segundo ele, histórica e culturalmente, não estiveram submetidos às pedagogias e mitologias positivistas. A partir destas pesquisas, Corbin traz à luz o sentido profundo da imaginação humana, não mais a apresentando como mediadora, mas como "mediatriz", ou seja, como a autêntica e legítima via de acesso às teofanias. A imaginação seria, na visão corbiniana, o próprio "(...) anjo do conhecimento que é também o anjo da revelação (...)" (DURAND, 1995, p. 39). A imaginação, então, longe de ser a "louca da casa", constitui-se mesmo na possibilitadora da alma humana ao acesso vertical aos Céus, ampliando a horizontalidade do pensamento objetivo e distanciando-se do *non sense* do delírio assimbólico. Nestes termos, a imaginação vem a se constituir na força mediatriz[44] central em que a alma humana se revela. Nas palavras de Durand, a imaginação apresenta-se

> (...) ao mesmo tempo como "corpo de ressurreição", isto é, como o centro indestrutível e individual da pessoa; como "Terra celeste", ou seja, como local das epifanias de um sobremundo com suas paisagens, climas, seus orientes; e finalmente como presença do Doador das Formas. Assim definido, o "imaginal" transcende e ordena todas as outras atividades da consciência: é o local da convocação para o Ser (1995, p. 39).

A partir de todas essas contribuições em favor da revitalização do papel da imaginação e da restauração do símbolo como elemento revalorizador da integridade individual e cósmica do ser humano, Durand afirma que as pesquisas sobre a imaginação e sobre os mundos imaginários colocam em xeque a mentalidade ocidental e seus arroubos delirantes e excessivamente fragmentados. Quando o ser humano passa a ser visto, outra vez, na perspectiva de sua totalidade, como o fazem, considerando-se as suas peculiaridades, as hermenêuticas de Freud a Corbin, a imaginação simbólica volta a ocupar o posto de rainha das faculdades, como uma vez Coleridge a definiu. Pois, pela imaginação, há doação de sentido; por causa dela é que ocorre o processo de simbolização; em razão

---

[44] Nas palavras de Turchi, "Para Corbin, a imaginação não é mediana, é a mediatriz, isto é, não marca simplesmente um lugar, o meio, mas tem a função de dirigir e condicionar o rumo para tornar possível o acesso a uma nova interpretação, longe do objetivismo científico e longe dos estados psicológicos" (2003, p. 22). A obra de Maria Zaira Turchi, "Literatura e antropologia do imaginário" (2003), é, talvez, a maior referência no Brasil dos estudos ligados ao imaginário durandiano. Ressalta-se na referida obra, o pionerismo, a ousadia e a coerência acadêmico-intuitiva da autora, ao tensionar as estruturas antropológicas do imaginário de Durand para os estudos dos gêneros literários, construindo, dessa forma, uma fonte teórica soberba para a interpretação de obras literárias e, sobretudo, para o exercício hermenêutico de compreensão do humano.

dela é que o modo de pensar humano foge à alienação imposta tanto pelo imperialismo da objetividade, quanto pelos delírios oníricos, falsificadores da realidade. Por esse motivo, a hermenêutica vem a ser, hodiernamente, a passagem necessária e irrecusável, do trabalho interpretativo sobre as relações que o ser humano mantém consigo mesmo e com o universo cósmico que o cerca.

A dialética da *rejeição* e do *consentimento* e o Livro Santo como a autêntica experiência simbólica

Segundo Durand (1995), mesmo estando, historicamente, sob as condições adversas impostas pelo modo de conhecer e saber de uma pedagogia cientificista e racionalista, que sempre enxergou o potencial da imaginação simbólica como uma realização não fiável, como uma diversão inconseqüente e como um esvaziamento da arte em si mesma, foi possível, de forma gradual, desde os pré-românticos até a hermenêutica contemporânea, construir condições para autênticas experiências simbólicas. No entanto, as condições de tais experiências se deram sempre na forma de um embate dialético entre uma atitude de *rejeição* e uma atitude de *consentimento* que, para a perspectiva durandiana, consistem mesmo na realidade da alma humana convertida à sua própria vocação.

Iniciando por caracterizar a *rejeição*, Durand (1995) constata que essa atitude se impõe contra as três trincheiras instaladas pela pedagogia cientificista em seu confronto com a imaginação simbólica, mencionada no primeiro tópico deste capítulo, quais sejam, o reducionismo do ser ao imperialismo do método totalitário do saber; a redução do imaginal à condição de um fenômeno secundário e patológico da percepção ou da memória, e, o reducionismo da criatividade imaginativa humana a um acontecimento que se coloca ao nível do questionável determinismo da história.

A primeira rejeição, portanto, se posta contra a herança da pedadogia racionalista cartesiana, pois a hermenêutica repudiará a unicidade instaurada pelo método de Descartes (1596-1650) na busca por apreender o ser com o mesmo itinerário investigativo com que acede ao mundo objetivo. Contra a “megera cartesiana” (ROSA, (2003b, p. 90), a hermenêutica ampara-se numa recusa já defendida por Kant, reconhecedora de que a via racional nunca conseguirá alcançar a fonte primordial do ser.

De fato, Coleridge e Bachelard afirmarão que há um itinerário da alma, autêntico e autentificante, que precisa posicionar-se contra a objetividade pragmática. Em oposição a essa ação objetificante, Durand afirma que, mediante um processo de subjetivificação é que, a princípio, a espécie humana irá se distinguir e se realizar; e, num momento posterior, é que "(...) as diferenças de grupo em grupo sociocultural desembocam na individualização original da pessoa individual ou cultural" (DURAND, 1995, p. 41).

A segunda rejeição, para Durand, volta-se muito mais contra o freudismo do que contra Freud, no sentido de se posicionar contra a indiferenciação defendida por seus intérpretes, entre imaginal e imaginário. Para os freudistas, o imaginal, ou seja, a fonte de onde jorra as imagens simbólicas reduz-se às próprias imagens que este produz, pois este é compreendido como a sublimação derivada tão somente do que é instintivo no ser humano. Vimos, no segundo tópico deste capítulo, que Coleridge faz uma distinção fundamental entre *fancy* – a fantasia vulgar – e imaginação, que servirá de base para os estudos empreendidos posteriormente por Cassirer, Jung, Bachelard, Eliade e Corbin. Todos eles reconheceram, a partir deste fundamento, que a patologia mental nada mais é que uma degradação e uma mutilação da imagem. Diante desse argumento coleridgeano, não se pode afirmar, como os freudistas o fazem, que a saúde é uma sublimação da imagem neurótica, o contrário é o que é verdadeiro, ou seja, a neurose é que é uma perversão da saúde hermenêutica. Para Durand, "Inconsciente, sonho, neuroses, não passam do uso mesquinho, empobrecido, da imaginação, bloqueada no nível das suas funções biográficas e biológicas" (1995, p. 41). Em outros termos, com a patologia mental, a perda de sentido faz com que o símbolo se esfume em gestos insensatos e automatismos intempestivos, quando não culmina em assépticos esquemas semiológicos.

Durand elege a terceira rejeição como a mais importante, pois julga que seja esta essencial para uma experiência simbólica autêntica. Trata-se da necessária denúncia a ser feita contra a idéia de evolucionismo histórico, o grande mito de nossa civilização. O reducionismo evolucionista da história humana é talvez, segundo Durand, o mito positivista mais traiçoeiro, porque se resguarda de toda mitologia em favor de uma reivindicada objetividade histórica, ou seja, um acontecimento que, de uma forma ou de outra, escapa ao desígnio da intenção e da ação dos indivíduos. Muitos cristãos, de acordo com Durand, iludidos por esse poderoso reducionismo artificioso, esvaziaram teofanicamente a própria

vinda do Messias, sob o pretexto de que Cristo conviveu conosco no mundo temporal e padeceu sob o governo de Pôncio Pilatos. Quanto à segunda vinda de Cristo, esses mesmos cristãos afirmam que o progresso empreendido pelo homem obnubila a Redenção prometida. Para a perspectiva do evolucionismo histórico, então, a primeira vinda de Cristo nada mais é que o início da contagem de um calendário e a Sua segunda vinda esgota-se num acontecimento que não supera em expectativa o avanço do progresso abstrato e realizacional da humanidade. Essa concepção, na visão durandiana, entra em total contradição com que está estabelecido pelas Escrituras Sagradas, "(...) segundo as quais o Messias veio para realizar a redenção, perfeitamente, definitivamente, diante da liberdade das consciências individuais, e só voltará como juiz dessas liberdades, para 'julgar os vivos e os mortos'" (DURAND, 1995, p. 42). É inegável, então, para Durand, que a redenção se realiza *na* história, ou seja, na temporalidade humana, porém, não se realiza *pela* história e muito menos por uma evolução natural da matéria. Ao colocar a "História Sagrada" como um prefácio histórico da história profana, portanto, como uma história terminada, o evolucionismo histórico considerou-a também como mais um empreendimento da pesquisa positivista de reconstituição arqueológica e não com o que de fato ela é: uma *narrativa* e, enquanto narrativa, a História Sagrada torna-se anti-histórica, justamente porque preconiza a necessidade de ser narrada para além da própria sincronicidade e diacronicidade em que a narração se dá, ou seja,

> (...) a realização redundante da narrativa (...) recupera o sentido que tem essa narrativa para cada instante, cada ciclo temporal, para cada alma e cada momento dessa alma, contra o fio da história, contra o determinismo superticioso dos fatos históricos e dos acontecimentos cegos que conduzem homens e impérios à ascensão, à potência, ao declínio e à morte, como vegetais vulgares (DURAND, 1995, p. 42).

Rosa, em *Tutaméia*, nessa mesma defesa da perenidade da narrativa e em combate ao determinismo histórico, faz a seguinte afirmação: "*A estória não quer ser história. A estória, em rigor, deve ser contra a História* (2003b, p. 29). Já o poeta e ensaísta Gerardo Mello Mourão (1917-2007) faz uma excelente discussão sobre os limites impostos ao modo de conhecer da história,

> A história, como caminho para o passado, isto é, para as fontes inaugurais de nossa pobre e estupenda raça planetária, é apenas um beco sem saída. Os próprios historiadores sabem disso. Quando não conseguem dar mais um passo, no limiar dos caminhos imemoriais, costumam dizer que, daí para lá, as coisas *"se perdem na noite dos tempos"*.
>
> Não é, pois, a história que nos há de ajudar, mas exatamente esse denso espaço de mistérios aonde não entram os historiadores – a noite os tempos. É dentro dela, de resto, que nasce o tempo histórico. Para lá dele (...) situa-se o tempo mítico, o tempo auroral do ser e do existir do homem (1990, p. 13).

Afirmações teofânicas, como, por exemplo, a de que Cristo ressuscitou, colocam em questão o determinismo da história, pois para este, só pode existir o tempo irreversível e desordenado, ou seja, a morte sem a ressurreição.

À tríplice rejeição apresentada, Durand faz corresponder um tríplice consentimento: à rejeição da pedagogia cientificista, o consentimento à prenhez simbólica cassireriana; à rejeição da redução equivocada do imaginário ao patológico, o consentimento à inserção cultural do símbolo em uma tradição que conserva e exalta os estados de alta espiritualidade; e, à rejeição do escamoteamento do sentido, em proveito do fio da história, o consentimento à necessidade de uma perpétua retomada do sentido, a partir de uma recondução constante de procedimentos hermenêuticos.

Assim, para o enfrentamento da pedagogia terra-a-terra positivista, é necessário ter em vista, o primeiro consentimento, qual seja, o primado da prenhez simbólica como apresentado por Cassirer. O filósofo alemão foi extremamente feliz ao afirmar que antes de ser um *Homo Sapiens*, o homem é um *Animal symbolicum*, pois o símbolo representa o processo geral do pensamento, a um tempo, direto e concreto, consubstanciado em suas duas dimensões: o significante e o significado, constituindo-se no dado primordial da consciência humana. Essa consciência, entretanto, não é uma consciência refém do solipsismo, mas uma consciência engajada em seu inelutável horizonte psicológico e cultural, o que não quer dizer alienada ao tempo abstrato e universal do determinismo histórico. Para Durand, portanto,

> Os dados imediatos da consciência não residem nem no esqueleto lógico e sintático do pensamento nem no simples sentimento de duração, porém nesse poder primordial, essa potência poética da atribuição de um sentido. Isto é: o poder de acrescentar sempre ao esquema da práxis como da percepção mais primária uma orientação significativa (1995, p. 44).

Por essa razão, para Durand, o acontecimento da prenhez simbólica alcança suas mais elevadas possibilidades quando se observa que o elemento que motiva a busca de sentido é o próprio homem, ao lado de sua existência, de suas circunstâncias e de seu chamado.

O segundo consentimento parte de um posicionamento contrário ao de Freud – refém ainda de um viés empiricista, que reduz a imagem mental, seja ela considerada normal ou patológica, consciente ou fruto de sonhos, a uma só força, a libidinal, fazendo com que haja uma assimilação equivocada do âmbito neurótico da imagem ao âmbito de sua sublimação –, visando alcançar uma ampliação simbólica que se insere na perspectiva de uma inserção cultural no âmbito de uma tradição espiritual. Com esse intuito, Durand menciona o papel essencial que o Livro Sagrado pode desempenhar na realização de uma experiência autenticamente simbólica, ou seja, como enriquecedor na provisão de hormônios simbólicos que, por sua vez, tornarão tanto mais enriquecidas as hermenêuticas que nele se debruçarem. Segundo Durand, "Henry Corbin demonstrou muitas vezes, e ainda há pouco tempo, a importância do Livro como reservatório 'energético' do Verbo. Isto é verdade com respeito ao Corão, e mais ainda com relação à Bíblia e ao Novo Testamento" (1995, p. 45). Em outro momento Durand assevera "O Livro é uma revelação, isto é, a aparição do Verbo enquanto prenhez simbólica exemplar, e por isso suprema, através de uma língua, uma escrita, uma cultura" (1995, p. 46). E conclui, "O Livro é também um universo, e o *Livro Santo* é o universo imaginal por excelência" (DURAND, 1995, p. 46).

Chegamos, então, ao terceiro consentimento e, segundo Durand, à condição *sine qua non* para uma autêntica experiência simbólica. Para o pensador francês, o Livro Santo, sendo muito mais uma narrativa de instauração do que um relato histórico para fins objetivantes, impõe a quem o lê uma recusa em tomá-lo tão somente como uma narrativa histórica e arqueológica, para além dessas importantes, porém, parciais interpretações é fundamental encará-lo com o fito de alcançar a sua dimensão escatológica, pois, "É nesse ponto preciso que se situa o consentimento com respeito à veracidade do imaginal no sentido do mundo no Tempo e da Morte e contra ele" (DURAND, 1995, p. 47).

Nas palavras de Alter e Kermode, quanto à atualidade atemporal da Bíblia, "(...) a linguagem, bem como as mensagens que ela transmite, simbolizam para nós o passado,

estranho e contudo, familiar, que sentimos dever compreender de algum modo se quisermos compreender as nós mesmos" (1997, p. 11). Para além das tentativas de esgotamento simbólico e, em decorrência, espiritual do Livro que guarda a Palavra de Deus, o que se vê, segundo os mesmos autores, é uma retomada extraordinária de estudos e pesquisas sobre os escritos bíblicos na busca da renovação de seus sentidos para compreensão das lacunas proporcionadas pelo *non sense* da humanidade contemporânea,

> Os motivos dos estudiosos, cristãos, judeus e seculares, são compreensíveis: um pequeno corpo de escritos, primeiro em hebraico depois em grego, produzidos numa estreita faixa do litoral leste do Mediterrâneo durante um período de mais ou menos uma dúzia de séculos, continuou a ter conseqüências do maior alcance porque esses escritos foram aceitos como verdade revelada; e no interesse da verdade *histórica* tornou-se obrigatório tentar compreender o processo pelo qual essa literatura emergiu de sua situação histórica original (ALTER e KERMODE, 1997, p. 12).

De forma mais radical, Durand (1995) afirma que a teofania bíblica tem como papel essencial colocar em xeque, mediante sua poderosa instauração simbólica, o tempo e a história, sobretudo através do mistério da Ressurreição. Dessa maneira, a saúde hermenêutica do Livro Sagrado, segundo Durand, provém de um imperativo fundamental de livrar o ser humano do entrópico redemoinho no que se constitui a fatalidade de seu destino, mortal e derradeiro, em favor da eternidade. Em outras palavras, a força escatológica da Bíblia visa "(...) substituir ao mundo das mudanças e do efêmero um mundo de permanência, de eternidade, que seja uma presença fora das injúrias do tempo e dos 'perigos da história'" (DURAND, 1995, p. 47-8). Essa pedagogia dos símbolos ou espiritual proporcionada pelas Sagradas Escrituras, em termos durandianos, é proporcionado pela capacidade que a teofania, nela presente, tem de reconduzir o texto sagrado "(...) à vivificação da alma e da alma à adaptação ao Espírito da Escritura, através da assimilação individual das imagens e das parábolas" (DURAND, 1995, p. 49).

Uma vez apresentadas as *recusas* e os *consentimentos* para a abertura das possibilidades de uma autêntica experiência simbólica na contemporaneidade, Durand sente-se plenamente justificado para responder as questões lançadas a ele pela revista *Lumiére et Vie*: "Sim, ao homem do século XX [aqui, obviamente, é necessário que acrescentemos um século a mais para que sejamos contemplados pela discussão], que vive numa sociedade industrializada, é permitida uma experiência simbólica autêntica"

(DURAND, 1995, p. 50). Para o pensador francês, mais que uma possibilidade isso deve ser mesmo uma exigência. Pois é necessário que o ser humano encontre alternativas saudáveis e ativas para o enfrentamento da avassaladora invasão de imagens apassivadoras de sua consciência, como as fornecidas, de forma abundante, pelas inovações técnicas e tecnológicas de nossos dias. Para tanto, ele volta a insistir na necessidade de sempre se ter em vista a tríplice condição, por nós apresentada e discutida neste capítulo final, qual seja,

> (...) consentir na prenhez simbólica e recusar uma pedagogia totalitária do tempo mecanicista; consentir na inserção numa tradição rica em imagens e recusar as reduções do imaginário a imagens mentais tão pletóricas na nossa "civilização da imagem"; aceitar por fim o esforço de recondução hermenêutica e recusar a idolatria da história (DURAND, 1995, p. 50).

Sob essa orientação, para Durand, bem distante de um convite à passividade contemplativa, a experiência simbólica conclama, com todas as suas possibilidades, é ao exercício de uma inteligência ativa e criativa para o enfrentamento das tentações da imobilidade e da passividade propostas pela pedagogia ocidental contemporânea.

A tomada de consciência da necessidade da emergência de uma pedagogia dos símbolos tem a ver com o reavivamento do sentido espiritual da humanidade, diante dos dissabores colhidos por uma perspectiva agnóstica e ateísta cindidora da relação entre o Céu e a Terra, ou entre a Eternidade e o Temporal, e redutora das possibilidades cognitivas do ser humano vir a conhecer a si mesmo e o mundo que habita. A pedagogia dos símbolos aqui reivindicada, portanto, "(...) afirma a necessidade da ação espiritual profunda" (DURAND, 1995, p. 51), no sentido de que reavivemos nossa *Imago Dei* e tomemos posse das promessas implicadas nesse poderoso reencontro.

A pedagogia dos símbolos em *Grande Sertão: Veredas*

As condições e as circunstâncias da vida humana contemporânea têm provocado um esvaziamento de sentido nas relações pessoais e sociais. Com isso, é notável o crescimento de certa literalização no *modus vivendi* do homem hodierno, já que a linguagem e a comunicação entre as pessoas têm se estabelecido por meio de signos reificantes e não por uma simbologia re-humanizadora. Daí, cremos, a crescente presença

ostensiva de um sentimento niilista, provocado pela imposição de relações mercantilizadas e pela assimbolia da razão de viver. A busca, então, pelo conhecimento e pelo autoconhecimento não tem se pautado pelo que há de significativo e essencial para a realização da humanidade, mas pelo excesso, pela desmedida, pelo pendor de um pacto faústico em favor do progresso desenfreado, cujo horizonte está recheado de tragédias. Não é difícil verificar, então, um crescente processo de secularização, cujas conseqüências mais nefastas são a desativação da fé e a desmobilização da esperança. Esse estado de coisas imposto pela contemporaneidade coloca, outra vez, o ser humano diante do ancestral e inarredável enigma da esfinge: "decifra-me ou devoro-te". Édipo, que se encontrava em plena ambiência simbólica, decifrou o enigma e alcançou a destruição de seu algoz. Embora vivendo numa atmosfera configurada por imagens e, não obstante, empobrecido gnoseologicamente para a interpretação da prenhez da linguagem simbólica dos novos tempos, o homem contemporâneo logrará interpretar a mensagem cifrada e lançada pela nova face, porém não menos aterradora, da esfinge e, com esse gesto, novamente derrotá-la?

Cremos que a literatura, com sua linguagem metafórica e simbólica, tenha um papel fundamental a desempenhar, nos tempos hodiernos, quanto à retomada daquilo que o crítico francês George Steiner nomeou de "alfabetização humanista", assim por ele descrita,

> Nessa longa conversa com os mortos-vivos, que chamamos de literatura, nosso papel não é passivo. Quando é mais que devaneio de um apetite indiferente nascido do tédio, a leitura é uma forma de atuação. Atraímos a presença do livro. Permitimos que entre, ainda que não sem reservas, em nosso íntimo. Um poema magnífico, um romance clássico entram à força em nosso interior; tomam de assalto e ocupam as praças fortes de nossa consciência. Exercem sobre nossa imaginação e desejos, sobre nossas ambições e sonhos mais secretos, um domínio estranho e contundente. Quem queima livros sabe o que está fazendo (STEINER, 1988, p. 28-9).

O crítico contemporâneo complementa, "Quem leu *A metamorfose* de Kafka e consegue se olhar no espelho sem se abalar, talvez seja capaz, do ponto de vista técnico, de ler a palavra impressa, mas é analfabeto no único sentido que importa" (STEINER, 1988, p. 29).

Essas palavras de Steiner fazem-nos recordar o inaudito encontro de Riobaldo com o seu *Senclér das Ilhas*, cuja leitura mobilizou-o, de forma mais contundente, a buscar

matéria vertente de sua existência. No entanto, a própria existência deste personagem instigante dependeu necessariamente do arranjo lingüístico-fabulatório promovido por Guimarães Rosa para a consumação do complexo arranjo narrativo que é GSV.

Entre os recursos fundamentais que Rosa se utilizou para realizar a alquimia da matéria vertente do relato riobaldiano está a sua engenhosidade no burilamento das palavras, como se elas estivessem vindo ao mundo pela primeira vez, eliminando de cada uma delas as nódoas assimbólicas da linguagem ordinária, para surpreendê-las em seus sentidos primordiais.

Por um lado, o *tópos*, a um tempo, real e fictício que ambienta sua ficção, o sertão, já é em si mesmo uma fonte de dificuldades, dado o exotismo e a diversidade pitoresca de lugares e de seus respectivos epítetos, muitas vezes intraduzíveis. Por outro, os aspectos temáticos ocultos conduzem sua obra a um novo sortimento de enigmas, colocando em xeque a qualidade da leitura e da interpretação de sua obra, posto que, segundo Rosa, "(...) são vaguezas intencionais, personagens e o autor querendo subir à poesia e à metafísica, juntas, ou, com uma e outra como asas, ascender a incapturáveis planos místicos" (2003b, p. 37). Como se fora Hermes, o deus-mensageiro-alado, Rosa, ampara-se, de um lado, com uma narrativa poética e, de outro, com a metafísica e converte sua fabulação em palavras cifradas enviadas pelos deuses, exortando-nos à sua decifração.

A nosso ver, há um aspecto gnosiológico de fundo sustentando esse encontro inaudito entre poética e metafísica, justificado pela diferença essencial estabelecida por Rosa entre intelectualidade e sabedoria. Segundo o escritor mineiro, a intelectualidade é estabelecida pela via de uma lógica racional, que culmina, muitas vezes, na absolutização da verdade e, em decorrência, no encarceramento conceitual do homem e do mundo. Esta atitude conduz a um espírito de exatidão que não se harmoniza com o inacabamento e com a vitalidade da existência humana. A sabedoria, por sua vez, tem a ver com o alcance do conhecimento sobre o homem e sobre o mundo, mediante um acedimento sensível e espiritual, portanto, aberto às várias e surpreendentes dimensões que o humano demasiado humano apresenta, "A sabedoria é saber e prudência que nascem do coração" (ROSA in LORENZ, p. 350). Nesse sentido, não há nenhuma contradição em alguém ser, como no seu caso, possuidor de um alto grau de erudição e se abrir constantemente a outros componentes da gnose humana, muitas vezes desvalorizados e desqualificados como

ilógicos informadores de verdades sobre o homem. Entre estes componentes, ele menciona o desconhecido, o inconsciente e o irracional. Esta abertura é viabilizada por um conhecimento que Rosa chama de prudente, por este ser abrangente, não-preconceituoso e poroso a perspectivas de várias vertentes do saber, sejam elas científicas, míticas, metafísicas ou artísticas. Vejamos o seu ponto de vista,

> Deve-se apenas partir do princípio de que há dois componentes de igual importância em minha relação com a língua. Primeiro: considero a língua como meu elemento metafísico, o que sem dúvida tem suas conseqüências. Depois existem as ilimitadas singularidades filológicas, digamos, de nossas variantes latino-americanas do português e do espanhol, nas quais também existem fundamentalmente muitos processos de origem metafísica, muitas coisas irracionais, muito que não se pode compreender com a razão pura (ROSA in LORENZ, 1973, p. 337).

Fruto dessa arrojada dialética entre poética e metafísica, GSV é transbordante de uma linguagem metafórica e simbólica que nos impele como leitores à busca em conhecer o mundo e a nós mesmos para além de uma compreensão assentada tão somente nos dados da imanência. Rosa manifesta essa exigência de ir além de uma rasa compreensão humana e mundana mediante um provocador discurso, que bem poderíamos tomá-lo como o autêntico manifesto da pedagogia dos símbolos por nós proposta,

> Um gênio é um homem que não sabe pensar com lógica, mas apenas com a prudência. A lógica é a prudência convertida em ciência; por isso não serve para nada. Deixa de lado componentes importantes, pois quer se queira quer não, o homem não é composto apenas de cérebro. Eu diria mesmo que, para a maioria das pessoas, e não me excetuo, o cérebro tem pouca importância no decorrer da vida. O contrário seria terrível: a vida ficaria limitada a uma única operação matemática, que não necessitaria da aventura do desconhecido e inconsciente, nem do irracional. Mas cada conta, segundo as regras da matemática, tem seu resultado. Estas regras não valem para o homem, a não ser que não se creia na sua ressurreição e no infinito. Eu creio firmemente. Por isso também espero uma literatura tão ilógica como a minha, que transforme o cosmo num sertão no qual a única realidade seja o inacreditável. A lógica, prezado amigo, é a força com a qual o homem algum dia haverá de se matar. Apenas superando a lógica é que se pode pensar com justiça. Pense nisto: o amor é sempre ilógico, mas cada crime é cometido segundo as leis da lógica (ROSA in LORENZ, 1973, p, 350-1).

Dessa forma é que Riobaldo ao declarar, na abertura de *Grande Sertão: Veredas*, "– Nonada. Tiros que o senhor ouviu foram de briga de homem não, Deus esteja" (ROSA, 2001, p. 23), querendo tranqüilizar seu interlocutor, informando que nada

aconteceu, ou que o som que ele ouvira é de coisa sem importância, pode significar também que, com estas palavras, Rosa, pela boca de seu narrador-personagem, esteja anunciando, à imitação da criação do universo por Deus, o surgimento do universo do Grande Sertão de sua metafísica, desde o nada, ou *ex-nihilo* (ARAÚJO, 1996).

É, portanto, em bases poético-metafísicas, segundo concebemos, é que Rosa construiu a complexa teia narrativo-metafísica de *Grande Sertão: Veredas*, ou seja, assegurou os fundamentos teofânicos que embebem o relato riobaldiano, por meio de um criativo e soberbo arranjo fabular e simbólico, tencionando colocar o homem-leitor-intéprete "Liberto do peso da temporalidade" (ROSA in LORENZ, 1973, p. 341).

Quando insistimos em pronunciar a expressão "matéria vertente" como o mote mobilizador desta tese foi no sentido de que o encanto da narrativa riobaldiana – tanto na encruzilhada de seu relato *estórico*, quanto no mergulho arqueológico na memória de seu herói narrador – fosse, aos poucos, vencida pelo pendor escatológico que o substrato que o todo da estória clama, qual seja, o de reivindicar a presença constante, salvífica e redentora da Deidade, neste caso de YHVH, o Deus triuno, a um tempo, Pai, Filho e Espírito Santo, do cânone judaico-cristão, consubstanciado no Antigo e Novo Testamento, no que se compõe a Bíblia Sagrada. Daí também se justificar o nosso intento de ter no Livro Sagrado o fundamental interlocutor da obra-prima rosiana, com vistas a assegurar o profundo sentido instaurador da narrativa riobaldina, ou seja, o alcance da Verdade Revelada e não somente do encanto de uma verdade relativizada. Tal sentido instaurador trazido pela interlocução que traçaremomos entre GSV e a Bíblia tem nas palavras de Auerbach, segundo nosso ponto de vista, a justificativa mais precisa,

> (...) nos relatos bíblicos (...) O encantamento sensorial não é a sua intenção, e se, não obstante, têm um efeito bastante vital também no campo sensorial, isto se deve ao fato de que os sucessos éticos, religiosos, interiores, que são os únicos que lhes interessam, se concretizarem no material sensível da vida. Porém, a intenção religiosa condiciona uma exigência absoluta de verdade histórica. (...) quem não crê na oferenda de Abraão não pode fazer do relato bíblico o uso para o qual foi destinado (1998, p. 11).

Portanto, é contra o aprisionamento da narrativa transbordante, sincrônica e diacronicamente, do Livro Santo nas cadeias da objetividade de um evolucionismo

histórico é que empreendemos um diálogo simbólico-teofânico entre GSV e as Escrituras Sagradas.

A interpretação teofânica que operamos em *Grande Sertão: Veredas* , afinados om a hermenêutica simbólica durandiana, proporcionou-nos uma autêntica experiência com os símbolos, no sentido durandiano, pois buscamos, mediante o desvelamento das metáforas e símbolos presentes na obra maior rosiana, compreender o que eles nos ensinam ou podem vir a nos ensinar, quanto a uma formação problematizadora das perspectivas racionalista e cientificista, quase sempre unívocas em seus posicionamentos contra o pensamento metafísico e suas possibilidades de vir a ser o esteio de nosso modo de ser e estar no mundo. Na busca por reafirmar esse viés teofânico-cognitivo presente em GSV, o nosso esforço hermenêutico culminou na propositura em favor do que nomeamos de uma "Pedagogia dos Símbolos", ou seja, uma reaprendizagem espiritual se dando partir da revivescência de nossa *Imago Dei*, por meio da experiência da leitura e interpretação de uma obra literária em um constante diálogo com a Bíblia Sagrada.

Parafraseando o poeta e romancista alemão Friedrich Hölderlin (1770-1843), que num poema intitulado *No azul sereno...* escreve as seguintes estrofes: "Cheio de méritos, mas poeticamente/o homem habita esta terra. Mais puro, porém,/do que a sombra da noite com as estrelas,/se assim posso dizer, é/o homem, esse que se chama imagem do divino" (in Heidegger, 2002. P. 257), diríamos que "*espiritualmente* o homem habita esta terra", em razão mesmo de ele ser a imagem e semelhança de Deus. No entanto, pelo fato de, na maior parte do tempo de nossa existência, permanecermos afundados em demasia na dimensão imanente das veredas da matéria, perdemos de vista essa Imagem Superior e Primeira de que somos feitos, tendo que, desde esta mesma ambiência terrena em que vivemos, mediante o exercício de uma sintonia fina, como se realiza a hermenêutica simbólica, reencontrar em nós mesmos a teofania da qual nós somos habitação.

Esse reencontro com nossa *Imago Dei*, segundo julgamos, pode se dar de forma indireta, como o foi o nosso debruçar interpretativo sobre a constelação simbólica de GSV, a partir do qual alcançamos-lhe a dimensão e função teofânica, portanto, tendo a matéria literária como mediadora de nosso acedimento a Deus; e de modo direto, como em nossa opção em tomar, como diálogo intertextual, a Bíblia Sagrada, não como uma obra literária, mas como um cânone religioso, cujo alcance espiritual se dá pela forma de nós a

encararmos não como uma verdade relativizada, mas como Verdade Revelada, ou seja, tornada absoluta pela crença de que ali reside a Palavra de Deus.

Por esses argumentos e por todo trajeto hermenêutico bíblico-literário que realizamos ao longo desta tese, reafirmamos a nossa convicção de que a fundamentação teórica dos símbolos defendida por Durand satisfez sobremaneira os objetivos por nós traçados para este trabalho, embora, ressaltamos, estejamos cônscios de que GSV será sempre maior que toda e qualquer investida que a tome como *corpus* literário a ser interpretado.

DOS SÍMBOLOS À TRANSCENDÊNCIA – epílogo

> Qual é o caminho certo da gente? Nem para frente nem para trás: só para cima.
>
> Sertão sendo do sol e os pássaros: urubú, gavião – que sempre voam, às imensidões, por sobre...
>
> Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que o bom seja bom e o rúim ruim, que dum lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero todos os pastos demarcados...
>
> João Guimarães Rosa

O herói jagunço-metafísico e seu simbolismo antitético

Como título introdutório desta tese, utilizamos uma expressão emblemática pronunciada por Riobaldo, a partir da qual o narrador-personagem de *Grande Sertão: Veredas* busca dar sentido ao seu longo relato de três dias, ansiando alcançar-lhe o cerne essencial, "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" (ROSA, 2001a, p. 116). A partir daí, o todo de sua narrativa, feita de tomadas e retomadas de sua prodigiosa e às vezes traiçoeira memória, constitui-se numa constante tentativa do herói rosiano em dar sentido superior à sua trajetória jagunça.

Segundo nosso ponto de vista, Riobaldo foi aos poucos tomando consciência da matéria vertente que suas próprias reminiscências ocultavam. Os fatos e eventos constituidores de sua narrativa, conforme ele a ia relatando ao seu invisível interlocutor, detentor de "(...) toda leitura e suma doutoração" (ROSA, 2001a, p. 30), iam se desvelando e ganhando um sentido que transcendia o "safado comum" (ROSA, 2001a, p. 31) de seu cotidiano humano e mundano. O nível de transcendência por ele traduzida a partir de seu

narrar erradio alcança o mais alto grau de inclinação metafísica no momento em que ele faz a seguinte declaração:

> Só o que eu quis, todo o tempo, o que eu pelejei para achar, era uma só coisa – a inteira – cujo significado e vislumbrado dela eu vejo que sempre tive. A que era: que existe uma receita, a norma dum caminho certo, estreito, de cada pessoa viver – e essa pauta cada um tem – mas a gente mesmo, no comum, não sabe encontrar; como é que, sozinho, por si, alguém ia poder encontrar e saber? Mas, esse norteado, tem. Tem que ter. Se não, a vida de todos ficava sendo sempre o confuso dessa doideira que é. E que, para cada dia, e cada hora, só uma ação possível da gente é que consegue ser a certa. Aquilo que está no encoberto; mas, fora dessa conseqüência, tudo que eu fizer, o que o senhor fizer, o que o beltrano fizer, o que todo-o-mundo fizer, ou deixar de fazer, fica sendo falso, e é o errado. Ah, porque aquela outra é a lei, escondida e visível mas não achável, do verdadeiro viver: que para cada pessoa, sua continuação, já foi projetada, como o que se põe, em teatro, para cada representador – sua parte, que antes já foi inventada, num papel... (ROSA, 2001a, p. 500).

Dessa forma, em seu extenso narrar, ao mesmo tempo em que realiza o exercício arqueológico de mergulho em suas lembranças, o narrador-personagem de GSV opera também o esforço teleológico de encontrar o sentido de seu mover pelas veredas de dois sertões: aquele que o cerca – "O sertão é do tamanho do mundo" (ROSA, 2001a, p. 89) – e aquele que se encontra dentro de seu próprio íntimo – "Sertão: é dentro da gente" (ROSA, 2001a, p. 325). Porém, Riobaldo vem a descobrir que, para aquém da matéria *arqué* que sua memória proporciona e para além do *télos* que a sua perplexidade aponta, há uma terceira dimensão para a qual sua intuição o convoca: à escatologia incrustada no Grande Sertão, ou seja, o sertão transcendente, o sertão metafísico, aquele Sertão que "(...) não chama ninguém às claras; mais, porém, se esconde e acena" (ROSA, 2001a, p. 538).

O aperfeiçoamento simbólico traduzido pelo Grande Sertão, transcendente e metafísico, alcança sua mais alta possibilidade de prenhez de sentido quando se converte na Cidade de Deus, âmbito da incorruptibilidade e da ressurreição, lugar do "verdadeiro viver", onde Riobaldo pode livrar-se definitivamente das veredas do "viver perigoso". Eis aí, então, a matéria vertente da saga riobaldiana, segundo o exercício hermenêutico-simbólico no que esta tese se constitui, cuja melhor tradução reside no seguinte discurso epifânico de Riobaldo,

> Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vai-vem, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas

> horas, não se podendo facilitar – é todo contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave de se descuidar um pouquinho, pois, no fim dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma! Porque existe dôr. E a vida do homem está presa encantoada – erra rumo (...). O senhor não vê? O que não é Deus, é estado do demônio. Deus existe mesmo quando não há. Mas o demônio não precisa existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo. O inferno é um sem-fim que não se pode ver. Mas a gente quer Céu é porque quer um fim: mas um fim com depois dele a gente tudo vendo (ROSA, 2001a, p. 76).

O título epilogal deste trabalho acadêmico, "DOS SÍMBOLOS À TRANSCENDÊNCIA", tem o objetivo de encaminhar para um maior aprofundamento da perspectiva teofânica que o simbolismo do termo "matéria vertente" resguarda. A nosso ver, levando-se em consideração a hermenêutica dos símbolos durandiana com que lidamos na interpretação de GSV e que nos conduziu à, ora patente ora latente, porém, ostensiva presença teofânica de YHWH, Deidade triúna judaico-cristã, culminando, conforme já expusemos, no elemento simbólico fulcral da obra maior rosiana, julgamos importante nos debruçarmos um pouco mais sobre esse substrato metafísico presente nas imagens simbólicas por nós evidenciadas em *Grande Sertão: Veredas*.

As epígrafes que encimam o tópico derradeiro desta tese funcionam como arautos metafísicos, posto que nelas estão resguardadas, respectivamente, as três constelações simbólicas que nos conduziram à interpretação teofânica de GSV: a *ascencional*, a *espetacular* e a *diairética*, conforme o *trajeto antropológico do imaginário* proposto por Durand, em *As estruturas antropológicas do imaginário* (2002).

O itinerário riobaldiano estabelecido a partir do "viver perigoso" em direção ao "verdadeiro viver" – "Qual é o caminho certo da gente? Nem para frente nem para trás: só para cima" (ROSA, 2001a, p. 110) – traz consigo imagens literárias que remetem aos símbolos ascencionais ou verticalizantes, portadores do pendor antropológico pelo metafísico, pelo transcendente, pelo enlevo espiritual, como bem traduz essa fala de Riobaldo, "Só o que a gente pode pensar em pé – isso é que vale" (ROSA, 2001a, p. 307). Durand (2002) afirma que a tendência à verticalidade tem sua gênese na busca humana pela postura ereta, exercício este que exige ao homem um esforço descomunal, pois o anseio deste em distanciar-se da terra, elemento teofânico de cuja matéria foi criado[45], implica

[45] "Formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou-lhe nas narinas o fôlego da vida e o homem tornou-se alma vivente" (Gn, 2:7).

necessariamente encarar a possibilidade constante e dorida da queda. O homem, embora tendo vindo do pó da terra, busca desigualar-se do raso de sua matéria formadora, alçando-se para o alto, inflado, pois, pelo fôlego de vida divino, a partir do qual se tornou alma vivente. Nas palavras de Durand, "Esta concepção liga-se a uma crença universal que coloca no ar respirado a parte privilegiada e purificada da pessoa: a alma" (2002, p. 177). A verticalização humana, dessa forma, estabelece um elo simbólico entre a terra e o céu, cuja mediação se dá pela espiritualidade, inefável matéria que faz do homem *Imago Dei*[46]**,** ou como diria Riobaldo, "(...) sempre é o espírito que acerta" (ROSA, 2001a, p. 141).

A ânsia do ser humano em superar sua materialidade com a completude metafísica consubstancia-se em sua escalada vertical contra a degenerescência provocada pela passagem do tempo e pela inexorabilidade da morte. Os símbolos ascencionais convocam, assim, à "(...) 'viagem em si', a 'viagem imaginária mais real de todas' com que sonha a nostalgia inata da verticalidade pura, do desejo de evasão para o lugar hiper ou supraceleste (...)" (DURAND, 2002, p. 128). Podemos encontrar uma possível tradução metafórica dessa afirmação de Durand, nas seguintes palavras de Riobaldo: "Sertão: quem sabe dele é urubú, gavião, gaivota, esses pássaros: eles estão sempre no alto, apalpando ares com pendurado pé, com o olhar remedindo a alegria e as misérias todas..." (ROSA, 2001a, p. 590). Isomorficamente, então, o anseio humano pela verticalidade metafísica, confunde-se com sua inveja ao modo de os pássaros ganharem as alturas com um simples par de asas, culminando, em última instância, no sonho da pureza alada angelical. Dessa maneira, segundo Durand, "A imaginação continua o impulso postural do corpo" (2002, p. 131), pois as imagens aladas suscitam nos homens o desejo de elevação e de sublimação. Em termos riobaldianos, "Lei asada é para as estrelas" (ROSA, 2001a, p. 558).

Durand (2002), em suas pesquisas, encontra assimilações do símbolo ascencional no impulso para o alto que implica o arremesso da flecha, bem como com a sua descida veloz e reta ao solo, assemelhando-se à luminosidade de um raio que cai. Alia-se, então, ao gesto de elevação, a perspectiva da luminosidade, "(...) pela sua assimilação do raio, a flecha acrescenta os símbolos da pureza aos da luz, a retidão e a instantaneidade vão sempre de par com a iluminação" (DURAND, 2001, p. 134). Vemos, portanto, reunirem-se

[46] "Assim Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou" (Gn, 1:27).

as características da ascensão, da pureza e da luz, elementos metafisicamente verticalizantes, em oposição aos elementos telúricos da queda, da mácula e das trevas, respectivamente.

Vimos, no capítulo II, que a etimologia do termo pecado é “errar”, no sentido de se distanciar de um alvo, de um ideal, de um padrão, culminando, conforme a perspectiva judaico-cristã, no desvio da vontade de Deus. Curiosamente, Durand (2002) encontra em seus estudos do símbolo uma correlação entre a balística e a transcendência. Dos Upanixades, por exemplo, o antropólogo recolhe a seguinte frase: “Toma o arco do Upanixade, essa arma poderosa, põe nele uma flecha afiada pela adoração, tende-o com um mental mergulhado no sentimento da unidade e penetra no Eterno como se atirasse para um alvo...” (apud DURAND, 2002, p. 134). Nesse sentido, o mirar e acertar o alvo vem a se tornar também um gesto simbólico que visa à transcendência, pois “O herói atirador emérito vem a substituir o homem pássaro” (DURAND, 2002, p. 134). Há uma frase emblemática de Riobaldo que, de certa forma, traduz o seu modo erradio de trafegar pelas veredas de sua existência, “Medo de errar é que a minha paciência” (ROSA, 2001a, p. 201). Na perplexidade dessa afirmativa revela-se a atitude de Riobaldo de, por muito tempo, estabelecer sua própria caminhada a partir de azimutes alheios. Assim foi na travessia do rio do-Chico, conduzido pelo misterioso Menino; iniciou-se na jagunçagem, orientado por seu primeiro chefe, Zé Bebelo; veio a se tornar um autêntico jagunço por conta do equívoco amor a Diadorim e pelo ódio deste a Hermógenes e alcançou a condição de chefe após o emblemático pacto demoníaco nas trevas das Veredas-Mortas. Somente quando se vê libertado de sua condição de pactário, pela morte sacrificial de Diadorim, é que o ex-jagunço Riobaldo passa a fazer suas próprias escolhas, fiando-se em suas próprias convicções, postado agora, é claro, ao lado de Deus. Entretanto, o desejo de acertar o alvo em sua vida, já se manifestava epifanicamente por meio de sua alta habilidade no manuseio das armas,

> Só o que mesmo devo de dizer, como atiro bem: que vivo ainda por encontrar quem comigo se iguale, em pontaria e gatilho. Por meu bom, de desde mocinho. Alemão Vupes pouco me ensinou. Naquele tempo, já eu era. Dono de qualquer cano de fogo: revólver, clavina, espingarda, fuzil reiúno, trabuco, clavinote ou rifle. Honras não conto alto, porque acho que acerto natural assim é de Deus, dom

> dado. (...). Seja? Pontaria, o senhor concorde, é um talento todo, na idéia. O menos é no olho, compasso (ROSA, 2001a, p. 178).

Em termos bíblicos, o dom natural de não errar, de acertar o alvo, já é uma dádiva divina, pois o ser humano é *Imago Dei*. Sendo imagem e semelhança divina, portanto, primeiramente espírito, as escolhas do homem provindas dessa condição o encaminharão sempre para o alto e para a luz, pois a pontaria que conduz ao acerto é um talento da *idéia*, ou seja, um atributo do espírito de Deus. O que menos importa para que o alvo seja alcançado, então, é o que os falíveis olhos humanos miram. Estes, ao contrário, podem, pela imersão abissal no reino da imanência, afogar-se em suas aparências quase sempre extraviadoras do caminho que conduz à Eternidade.

Mediante esses exemplos, podemos perceber que a atitude imaginativa da ascensão, que tem sua gênese no âmbito psicofisiológico humano, tende para as perspectivas metafísicas da purificação e da iluminação, ou seja, é em razão de um surpreendente isomorfismo que o processo de ascensão se une ao processo de luminosidade, em outros termos, os *símbolos ascencionais* se encontram com os *símbolos espetaculares*, como nessa fala epifânica de Riobaldo, "Sertão sendo do *sol* e dos *pássaros*: urubú, gavião – que sempre vôam às imensidões, por sobre..." (ROSA, 2001a, p. 548, grifos nossos). Para Durand (2002), a constelação simbólica que envolve as imagens espetaculares faz convergir o luminoso, o solar, o puro, o branco, o real, o vertical, atributos esses que, em última instância se convertem em diversos adjetivos deidificadores. A própria descrição do Filho do Homem registrada pela revelação de João no Apocalipse dá conta dessa plêiade de tonalidades espetaculares:

> A sua cabeça e cabelos eram brancos como lã branca, como a neve, e os seus olhos como chama de fogo. Os seus pés eram semelhantes a latão reluzente, como que refinado numa fornalha, e a sua voz como a voz de muitas águas. Tinha ele na mão direita sete estrelas, e da sua boca saía uma espada de dois gumes. O seu rosto era como o sol, quando resplandece na sua força (Ap, 1:14-16).

Tal simbologia espetacular, podemos ver matizada, de forma metafórica, no desejo de Riobaldo em livrar-se do "viver perigoso", como ele caracteriza as confusas imagens oferecidas pelo sertão imanente por onde transita, mediante a criação imaginária da Cidade de Deus na Terra,

> Todo assim, o que minha vocação pedia era um fazendão de Deus, *colocado no mais tope, se braseando incenso nas cabeceiras das roças*, o povo entoando hinos, até os pássaros e bichos vinham bisar. Senhor imagina? Gente sã valente, querendo só o Céu, finalizando (ROSA, 2001a, p. 75, grifos nossos).

Desse modo, podemos ver que, nessa vocação de Riobaldo, o isomorfismo da luminosidade e da ascensão condensa-se na simbólica da transcendência.

Segundo Durand (2002), os símbolos da transcendência reivindicam um processo dialético, ou seja, a mobilização profunda que os direciona é sempre polêmica, pois os coloca no constante combate aos seus contrários, "A ascensão é imaginada *contra* a queda e a luz *contra* as trevas" (DURAND, 2002, p. 158). A conseqüência desse *agon* simbólico é que o alcance da dimensão transcendente exige, além de imagens ascencionais e espetaculares, os gestos de distinção, separação e purificação, caracterizadores dos *símbolos diairéticos*. Em razão disso é que podemos falar que em GSV, Riobaldo, o herói jagunço-metafísico, percorre um itinerário narrativo, cujo simbolismo se estabelece pela antítese das imagens, como bem ilustra esse seu esquizofrênico desejo,

> Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que o bom seja bom e o rúim ruim, que dum lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero todos os pastos demarcados... (ROSA, 2001a, p. 237).

Constrói-se, assim, como filha legítima do isomorfismo dos símbolos ascensionais, espetaculares e diairéticos, a imagem heróica do combatente posicionado contra os algozes das trevas e do abismo, já que "*A transcendência está sempre, portanto, armada*" (DURAND, 2002, p. 159, grifo do autor). Riobaldo traduz esse heroísmo transcendente por meio de uma contundente exclamação: "O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!" (ROSA, 2001a, p. 35). A verticalidade ligada à transcendência agora se associa também à postura das armas erguidas num gesto agressivo visando separar o mal do bem. A arma com que o herói se municia torna-se, a um tempo, símbolo de poder e de purificação. O combate ao mal se reveste, então, de um caráter espiritual, posto que as armas simbolizam a potência de espiritualização (DURAND, 2002, p. 161). O próprio Cristo faz a seguinte declaração no evangelho de Mateus, "Não penseis que vim trazer paz à terra. Não vim trazer paz, mas espada" (Mt, 10:34). A espada torna-se, assim, o símbolo diairético por

excelência, pois resguarda o sentido metafísico separador de todas as armas. Em GSV, a espada é minimizada em quicé e desempenha um papel fundamental de purificação, pois, por meio dela é que Hermógenes, a personificação do diabo, é extirpado do sertão pelas mãos de Diadorim, lugar-tenente do chefe Urutú-Branco, na derradeira batalha do Paredão, como confirma Riobaldo, quase no final de seu relato, já desarreado da jagunçagem e postado da banda de Deus,

> Mas o que mormente me fortaleceu, foi o repetido saber que eles pelo sincero me prezavam, como talentoso *homem-de-bem*, e louvavam meus feitos: eu tivesse vindo, corajoso, para derrubar Hermógenes e *limpar* estes Gerais da jagunçagem" (ROSA, 2001a, p. 618, grifos nossos).

Essa assimilação das temáticas ascencionais, espetaculares e diairéticas "(...) marca a secreta tendência do pensamento humano que é, antes de mais, a de negar o existencial e o temporal [pois] supõe primeiro uma separação, uma purificação do domínio profano" (DURAND, 2002, p. 166). As imagens informadas pela narrativa riobaldiana se convertem, assim, num apelo à Soberania Celeste, no sentido de cortar com afiado gládio as amarras que prendem o ser humano à imanência, ou seja, à sua situação temporal, pois a simbologia que gravita em torno da elevação e da luminosidade são sempre acompanhadas pelo anseio purificador e "A transcendência, como a claridade, parece exigir sempre um esforço de distinção" (DURAND, 2002, p. 170).

Em resumo, Durand traduz a tríade simbólica ascencional/espetacular/diairética como constituidora do *Regime Diurno* do imaginário, posto que tal regime se impõe na imagética humana como um pensamento contra a escuridão, ou seja, traduz-se numa postura ontológica adversária do semantismo das trevas, da animalidade, da queda, do tempo e da morte devoradores.

A nosso ver, o herói jagunço-metafísico Riobaldo assume essa postura do imaginário diurno de forma contundente, sobretudo, a partir do gesto conflituoso estabelecido entre ele e o mundo – "Viver é negócio muito perigoso..." (ROSA, 2001a, p. 26) – cujo embate é levado às últimas conseqüências. Tal atitude bélica, que podemos traduzir, em termos durandianos, numa atitude antitética, ou seja, uma atitude conflitual que encarna toda a estrutura da representação das imagens de sua narrativa, estabelecendo uma

relação agônica entre o herói rosiano e o sertão, vem a ser, então, o *background* simbólico que faz de *Grande Sertão: Veredas* uma obra que anseia pela transcendência.

Post scriptum

Reconhecemos a complexidade e o risco que é mergulhar interpretativamente na densidade literária de que se compõe *Grande Sertão: Veredas*. Sabemos que a fortuna crítica que já se construiu em torno desta obra é farta e prodigiosa e, no entanto, inesgotável. Compreendemos, por esses motivos, a impossibilidade de tentar abarcar a obra-prima rosiana num determinado viés teórico-metodológico, à maneira de uma camisa-de-força, assim como também pensa Riobaldo, ao provocar o seu interlocutor, cujas atitudes descritas pelo protagonista de GSV, nos levam a crer que possuía as características de um pesquisador, "O senhor enche uma caderneta... O senhor vê aonde é o sertão? Beira dele, meio dele?..." (ROSA, 2001a, p. 611). No entanto, levando demasiadamente a sério a exortação que Diadorim fez a Riobaldo, quando da travessia do rio São Francisco: "Carece de ter coragem. Carece de ter muita coragem..." (ROSA, 2001a, p. 124-5), revestimo-nos dessa mesma atitude e ousamos, mediante esta tese, também trazer nossa contribuição para o imensurável manancial crítico-hermenêutico que a obra-prima de Guimarães Rosa provoca e mobiliza. Cientes, então, de que toda e qualquer leitura interpretativa que se fez e se fará sobre GSV redundará tão-somente no desbravamento de mais uma pequena vereda na busca por conhecer o Grande Sertão, consideramos este trabalho acadêmico contigenciado pela suficiência teórico-metodológica-interpretativa e não pelo esgotamento temático, ou seja, modelado por um discurso premido pela inesgotabilidade e pela exigência de conclusão, e não pelo triunfo da perfeição e da última palavra.

Muitos aspectos simbólicos foram por nós evidenciados, alguns receberam uma nova camada de mistério e outros ainda não foram considerados, por premeditação ou por imperícia interpretativa. O nosso conforto reside no fato de que lidamos sempre com o limite da possibilidade e não com o da certeza. Nesses termos, o exercício de interpretação por nós operado em GSV fiou-se muito mais na inclinação pela aventura hermenêutica do que pela segurança racionalista. Tal justificativa, porém, não reivindica a complacência avaliativa, pois se ampara ainda numa última verdade: a do autor deste texto. Em outras

palavras, queremos afirmar que esse trabalho não se conforma num jogo de palavras com o fito retórico de ocupar um nicho apreciável no panteão acadêmico, mas se traduz numa defesa intransigente por um determinado Caminho: o da Verdade e da Vida. Assim como Guimarães Rosa, queremos ficar com Cristo, principalmente.

Por fim, como diria Riobaldo, “(...) o senhor ouviu, o que ouviu sabe, o que sabe me entende...” (ROSA, 2001a, p. 39).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

A BÍBLIA EM ORDEM CRONOLÓGICA: nova versão internacional. Edward Reese e Frank Klassen (orgs.). São Paulo: Vida, 2003. (trad. Judson Canto).

ALTER, Robert e KERMODE, Frank (org.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. (trad. Raul Fiker).

ARAÚJO, Heloisa Vilhena de Araújo. *O roteiro de Deus* – dois estudos sobre Guimarães Rosa. São Paulo: Mandarim, 1996.

ATKINSON, Basil F. C. O evangelho segundo S. Mateus. In: In: DAVIDSON, F. (org.). *O novo comentário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 945-984. (trad. Antonio J. Fernandes, Isabel Freire Messias, Jorge A. P. Rosa e João Bentes).

AUERBACH, *Mimesis*. São Paulo: 4ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. (trad. Jorge Sperber).

BÍBLIA DE REFERÊNCIA THOMPSON – *com versículos em cadeia temática*. Compilado e redigido por Frank Charles Thompson. São Paulo: Vida, 12ª reimpressão, 2000. (trad. João Ferreira de Almeida).

BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos*: ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes, 1990. (trad. Antonio de Pádua Danesi).

BENJAMIN, Walter. O narrador – considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura (Obras escolhidas; vol. 1). 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994). (trad. Sérgio Paulo Rouanet).

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DURAND, Gilbert. Situação do símbolo e do imaginário. In: *A fé do sapateiro*. Brasília: Editorada Universidade de Brasília. 1995. (trad. Sérgio Bath).

_____. *As estruturas antropológicas do imaginário*: introdução à arquetipologia geral. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (trad. Hélder Godinho).

_____. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, Editora Da Universidade de São Paulo, 1988. (trad. Liliane Fitipaldi).

_____. Passo a passo mitocrítico. In: *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996a. (trad. Maria João Batalha Reis).

_____. O universo do símbolo. In: *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996b. (trad. Maria João Batalha Reis).

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

GOMES, Rômulo. Jornalismo em verso e prosa. *Canal da Imprensa*, São Paulo, 04 nov. 2004. Especial. Disponível em: <http://www.canaldaimprensa.com.br/canalant/especial/trint8/especial38.htm>. Acesso em: 23/06/06.

HÖLDERLIN, Friedrich. NO azul sereno... In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. (trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback).

JUNG, Carl Gustav. *O espírito na arte e na ciência*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. (trad. Maria de Moraes Barros).

KRISTEVA, Julia. *Introdução à semanálise*. São Paulo: Perspectiva, 1974. (trad. Lúcia Helena França Ferraz).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. (trad. Chaim SamuelKats e Eginardo Pires).

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000. (trad. José Marcos Mariani de Macedo).

LORENZ, Günter W. Guimarães Rosa. *Diálogo com a América Latina: panorama de uma literatura do futuro*. São Paulo: EPU, 1973. (Trad. Fredy de Souza Rodrigues e Rosemary Costhek Abílio).

MANN, Thomas. *A morte em Veneza*. São Paulo: Hemus, s/d. (trad. Maria Delling).

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. 2ªed. São Paulo: Moderna, 1993.

MARTIN, W. G. M. A epístola aos efésios. In: DAVIDSON, F. (org.). *O novo comentário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1997. (trad. Antonio J. Fernandes, Isabel Freire Messias, Jorge A. P. Rosa e João Bentes).

MARTINS, Nilce Sant'Anna. *O léxico de Guimarães Rosa*. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2001.

MOURÃO, Gerardo Mello. *A invenção do saber*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1990.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano Ltda, 1967. (trad. Gilberto de Mello Kujawski).

RÓNAI, Paulo. Rondando os segredos de Guimarães Rosa. In: Rosa, João Guimarães. *No urubuquaquá, no pinhém* (Corpo de baile). 9. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

ROSA, João Guimarães. *Correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason: (1958-1967)*/edição, organização e notas Maria Apparecida Faria Marcondes Bussolotti. tradução Erlon José Pascoal. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Academia Brasileira de Letras; Belo Horizonte, MG: Ed. da UFMG, 2003a.

_____. *Correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri*. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora UFMG, Nova Fronteira, 2003b.

_____. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001a.

_____. *Tutaméia* (Terceiras Estórias). 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001b.

SCHNEIDER, Michel. *Ladrões de palavras* – Ensaio sobre o plágio, a psicanálise e o pensamento. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. (trad. Luiz Fernando P. N. Franco).

SILVA, Henrique de Almeida. Aliança abrahâmica. *A paz do Senhor – estudos bíblicos*, São Paulo, 01 mar. 2004. Disponível em: <http://www.apazdosenhor.org.br/estudos_biblicos/ALIANCA.HTM>. Acesso em: 10/03/2007

STEINER, George. *Linguagem e silêncio*: ensaios sobre a crise da palavra. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. (trad. Gilda Stuart e Felipe Rajabally).

TURCHI, Maria Zaira. *Literatura e antropologia do imaginário*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo