

“O Deus Rosiano”: Análise teológico-literária de algumas imagens de Deus em Grande Sertão: Veredas

Hugo FONSECA (UMESP)¹

Resumo:

“Tudo é e não é”. Analisar algumas imagens de Deus em Grande sertão: veredas foi o objetivo desta comunicação. Isso foi feito numa tentativa de análise interdisciplinar. A partir do romance rosiano, sob a luz hermenêutica da crítica literária e da reflexão teológica, tentamos indicar que a literatura de Rosa apresenta Deus de modo ambíguo. Esse assertiva é possível, pois se percebeu na provisoriedade humana, advogada pelo escritor e expressa em Riobaldo, o núcleo de propagação desse modo de ver. Ao rememorar e ressignificar sua vida, Riobaldo abre espaço ao Mistério. Em cada travessia reflete sobre o mesmo sem enquadramentos teológicos e filosóficos definitivos. O “Deus que roda tudo” está misturado no mundo e só pode ser percebido pelo seu constante movimento entre o obscuro e o revelado. Com isso, o texto rosiano apresenta imagens de Deus que salvaguardam seu caráter duplo e ambíguo.

Palavras-chave: Ambigüidade, imagem, Deus, Diabo, Guimarães Rosa.

Introdução

Falarei, fundamentalmente, do que me foi falado por Riobaldo. Uma vez que é na *anamnesis* riobaldiana que encontrei a pista para o diálogo entre teologia e literatura. O que se pretende para esse momento é apresentar algumas imagens de Deus no romance rosiano e analisá-las, considerando o caráter ambíguo da linguagem teológico-literária. Galvão, em seu estudo sobre as ambigüidades em *Grande Sertão: Veredas*, aponta esta característica da linguagem do seguinte modo:

Se, por um lado, o falar sertanejo permite e justifica que o livro se arme como uma discussão metafísica sobre Deus e o Diabo, aceita-se essa discussão porque esses são conceitos que estão ao alcance do narrador-personagem para efetuar a tentativa de demarcar os limites entre a liberdade humana e a necessidade imposta pelo sistema de dominação. Mas, por outro lado, o contingente erudito da linguagem usada pelo escritor permite e justifica que Deus e o Diabo sejam, ao fim e a cabo, concepções muitos mais requintadas e que derivam tanto de Heráclito como do budismo. (GALVÃO, 1986. p. 74).

Apesar de discordar da concepção de Galvão que indica “ao fim e a cabo” Deus e o Diabo como figuras “mais requintadas na fala de Heráclito e do budismo”. O que atribui um valor superior às idéias de Deus e do Diabo em tais perspectivas e, de certo modo, valora a influência erudita em detrimento da rica influência sertaneja. Galvão nos permite entrever que, na construção da obra rosiana, a imagem de Deus está em relação dialógica com a imagem do Diabo e que ambas as imagens são perpassadas pelo duplo enriquecimento do erudito e do popular. É a partir destas pistas, observadas nas próprias “aparições” de Deus e do Diabo, que a análise teológico-literária se construiu. Pode-se dizer ainda que o romance rosiano é aquele quem pavimenta o diálogo entre teologia e literatura, o qual se delinea como ato de indicação e suspeita, não de determinação e encerramento. Essa assertiva pode ser percebida nas seguintes palavras de Riobaldo:

Eu sei que isto estou dizendo é dificultoso, muito entrançado. Mas o senhor vai a-vante. Invejo é a instrução que o senhor tem. Eu queria decifrar as coisas que são

¹ Mestrando, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), Faculdade de Teologia
hugo.junior@metodista.br.

importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, seja se for jagunço, mas a matéria vertente. (...) Assim, é como conto. Antes conto as coisas que formaram passado para mim com mais pertença. Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Não sei. Ninguém ainda não sabe. (ROSA, 2001. p. 116)²

Com isso, pontuamos dois momentos da análise para esta comunicação: **a)** seleção e apresentação de textos carregados de imagens de Deus; **b)** consequente análise destas imagens com o auxílio do próprio autor, da crítica literária e da reflexão teológica.

1 O Deus Rosiano e o espelho do “Demo”

Todos os meus livros são simples tentativas de rodear e devassar um pouquinho o mistério cósmico, esta coisa movente impossível, perturbante, rebelde a qualquer lógica, que é chamada ‘realidade’, que é a gente mesmo, o mundo, a vida. Antes o obscuro que o óbvio, que o frouxo. Toda lógica contém inevitável dose de mistificação. Toda mistificação contém boa dose de verdade. (BUSSOLOTI, 2003. p. 238)

A confissão de Rosa somada às contribuições da análise teológico-literária – especialmente J. Miles e A. Magalhães³ – e da proposta da linguagem teológico-analógica constituem a maior pista à proposta hermenêutica que elegi como mais adequada ao diálogo entre teologia e literatura, tendo em vista o “Deus Rosiano”. Se “a mistura, as oscilações, as impurezas e as ambigüidades da vivência assim como do relato, do próprio ato de narrar, inquietam Riobaldo”(ROSENFELD, 1992. p. 16), a mim são, igualmente, porquês de inquietação. Seguir os rastros de Deus, ou melhor, o roteiro de Deus em *Grande Sertão: Veredas* é deparar-se com um “obscuro” de imagens narradas, ou melhor, rememoradas por Riobaldo. É válido lembrar que este não quis responder à *cogitatio Dei* com sim ou não, com ser ou não ser. Riobaldo, pela pena de Rosa, opta pela ambigüidade, ou seja, pelo ser e não ser, presente na sentença, indicadora de seu pensamento e interpretação: “Eu penso é assim, na paridade. (...) Viver é muito perigoso; é não é não. (ROSA, 2001. 328).

Essa frase é, a meu ver, o emblema da escritura rosiana, mas não uma solução que encerra, antes sim uma pro-posição, em outras palavras, uma indicação. Desta forma, antecipamos uma questão inevitável: Em havendo *paridade*, qual seria o par de Deus?

Rosa nos responde com o subtítulo do romance, “o diabo na rua no meio, do redemoinho...”. Deus e Diabo estão em relação, todavia não numa relação de exclusão ou comparação, antes sim de dupla-pertença, percebido num espelho que não só reflete, mas também transverbera (RIVEIRA, 2005. p. 25)⁴. No ato de fazer transparecer se descobre em cada imagem o que está oculto e o que está revelado. O movimento deflagrador da ambigüidade, movimento realizado por Riobaldo – sujeito muito “provisório” – apresenta Deus no espelho do Demo e vice-versa. Com essa forma de pensar concorda Magalhães, cuja opinião é que: (...) bem e mal se tocam, não são excludentes

² Essa citação antecede o início do relato sobre a experiência que teve ao encontrar Reinaldo-Diadorim-Deodorina e com esta (ou este) experimentar a travessia do São Francisco. Rio que, como ele mesmo diz, partiu sua vida em duas partes.

³ MAGALHÃES, Antonio. *Deus no Espelho das Palavras: Teologia e Literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000. 216 p. Série: *Literatura e Religião* & MILES, Jack. *Deus: uma biografia*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 497 p.

⁴ Aqui me refiro estritamente à contribuição de Rivera, que compreende esta palavra como reverberação transposta, transformada. A autora, ao analisar o conto “O espelho”, identifica esta expressão – sinalizadora da técnica de Rosa – como meio necessário para se transitar do outro ao um ou, em nosso caso, de Deus ao “Demo”.

sempre, não se mostram de forma antagônica, não se reduzem à interpretação maniqueísta. (MAGALHÃES, 2003. p. 91).

Essa realidade – aquela de Rosa, rebelde a qualquer lógica – funda, na verdade, uma forma de pensar, de refletir e interpretar o “Deus rosiano”, por meio da íris riobaldiana. Esse exercício, como pode parecer, não é um emaranhado filosófico ou teológico de especulações sobre Deus. Neste erro pode-se incorrer facilmente, principalmente quando, ao reconhecermos a ambigüidade, encontramos o suposto fim da tarefa hermenêutica. Para evitar esse perigo, pautei-me em dois parâmetros, que foram: **a)** as pistas valorativas do próprio autor (literárias), que, apesar de não serem definitivas, tentam ser inteligíveis; **b)** as pistas valorativas da fé cristã (teológicas) que, apesar de, em muitos casos, apresentaram-se definitivas, buscam salvaguardar a palavra última ao Transcendente, ou seja, ao Mistério.

Rosenfield, de modo arguto, concebe a necessidade de indicar os traços da ambigüidade presente no romance rosiano como desdobramento do caminho narrativo que o escritor adotou. Desta feita, além da ambigüidade unificar o estilo literário do autor, ela é aquela que demonstra as demandas existenciais das personagens e, por conseguinte, o caminho interpretativo das mesmas. Assim ela nos indica:

O alto e o baixo, o claro e o escuro, o passageiro e o durável não são apenas especificações físicas, mas nelas expressam-se valores éticos da comunidade. (...) há maneiras de contar que determinam tão imperiosamente nossa imaginação que se torna difícil escutar, ler e mesmo perceber fora dos seus moldes. (ROSENFELD, 1992. pp. 17 e 18)

Essa dificuldade em apontar diferenças entre a imagem de Deus e a imagem do Diabo, a despeito das contigüidades destes, constituiu-se como desafio que me moveu nesta seção da pesquisa. Não tive a pretensão de estabelecer uma análise que diz sobre esse ou aquele valor, identificando-os e definindo-os, essa pesquisa não teria fôlego para tanto. O que pretendi foi indicar que há, a despeito da cultura da ambigüidade presente no método de Rosa e na rememoração-narrativa de Riobaldo, atributos a Deus e ao Diabo, ainda que provisórios e ambíguos, ou melhor, ainda que obscuros ou *in revelatio*. No quadro desta pretensão, procurei seguir o roteiro de Deus acompanhado de Riobaldo, que vivenciou esse perigoso dilema, acima mencionado, exprimindo-o nos seguintes termos:

“Baixei, mas fui ponteando opostos. Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que o bom seja bom e o ruim 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 pastos demarcados... Como é que posso com este mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas transtroz a esperança mesmo no meio do fel do desespero. Ao que, este mundo é muito misturado...”(ROSA, 2001. p. 237)

2 “Deus esteja”: Aparições do Deus Rosiano

– Nonada. Tiros que o senhor ouviu foram de briga de homem não. Deus esteja. (ROSA, 2001. p. 23)

Assim começa o romance de Rosa. Ao início cabe o mistério, cabe o nada da origem, o nada *que-dizer* sobre a fundação e seu provável Fundador. A palavra “nonada”, cunhada pelo autor, é indicativa do que está por vir, é o prenúncio de todo o romance. Executa uma função descortina-dora, uma vez que “no-nada” se desenrolará uma estória sobre o que é particular e universal, so-

bre o que é imanente e transcendente. Para trilhar esse caminho, só com Deus, o personagem presente no *nada* original (MARTINS, 2001. p. 310). É como se Riobaldo nos dissesse: “Neste nada, quero que Deus esteja”.

“Nonada” também pode indicar um simples “não é nada (*no* – nada)”. Desta interpretação precipita-se a pergunta: Ao que se refere esse “nada”?

Refere-se aos tiros que deram em um bezerro, branco, cara de cachorro, cara de gente, segundo os que atiraram, “era o demo”. O demo “no-*nada*” ou, em outras palavras, “o demo não é nada, Deus esteja”. O Diabo como *nada* e o Deus como *esteja* (presença) representam um dos núcleos das discussões metafísicas do autor.

O Deus que está no *nada* é o Deus que está por toda parte, uma vez que participa do todo que antecede, da raiz de toda existência. Seguindo a narrativa de abertura do texto, Riobaldo nos conta sobre o espaço, no qual se desenvolve essa trama:

“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. (...) Lugar sertão se divulga: é onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade. (...) O *gerais* corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. (...) O sertão está em toda parte. (ROSA, 2001. pp. 23 e 24)

O sertão é o espaço de realização do mítico, do transcendental. Atemporal (lugar do sertão se divulga) e imensurável (esses gerais sem tamanho), o sertão é o perfeito *locus* do duplo – “tudo incerto, tudo certo” (ROSA, 2001. p.172) –, o espaço de Deus, que, por sua vez, em toda parte está. Assim analisa Galvão ao se referir ao tal espaço:

(...) encontramos um sertão mítico, onde em jogo está a salvação ou a perdição do ser humano, mero peão na eterna batalha entre Deus e o Diabo. (...) Um espaço onde o maravilhoso e o fantástico fazem parte da vida cotidiana. (GALVÃO, 2000. p. 30)

O espaço marcado pela ambigüidade conjuga dois personagens de modo ímpar: o Deus, que Riobaldo quer que esteja, e o Diabo, que está no meio da rua. Sobre este, Riobaldo lança uma sentença, não a fim de determinar, antes sim para refletir no espelho d’Aquele. É deste modo que ele diz sobre o Diabo: (...) o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum. (ROAS, 2001. p. 26)

No extenso estudo de Heloísa Vilhena, o diabo representa “a traição do melhor do que o ser humano é capaz”, ou seja, a falha, a humanidade caída e eivada de potência (ARAUJO, 1996. p. 27). Vilhena faz a ligação da concepção de diabo como a encarnação do mal. Essa ponte tem como pavimento a idéia de inferno em Dante, que apresenta como essência a própria traição (ARAUJO, 1996. pp. 24 e 25). O Diabo como mal, segundo a autora, não existe, ou melhor, é um *não-ente*, que só pode *ser* em desdobramento da condição de traição, que o próprio humano executa. Com isso, podemos entrever uma possibilidade de Diabo (para Rosa) e mal (para Vilhena) como o que habita o humano, sendo perceptível somente “pelo humano dos avessos”, ou seja, o desconhecido, o oculto, segundo Riobaldo,:

“Tem diabo nenhum. Nem espírito. Nunca vi. Alguém devia de ver, então era eu, eu mesmo, este vosso servidor. (...) Bem, o diabo regula seu estado preto, nas criaturas, nas mulheres, nos homens. (ROSA, 2001. p. 26)

Portanto, o Diabo está no “preto das coisas”, no obscuro, o desconhecido que se quer saber, mas não se acha. Seguindo suas reflexões sobre o Diabo, aparece pela primeira vez no texto o dito emblemático de suas elucubrações: “É, e não é. O senhor ache e não ache. Tudo é e não é...”

(ROSA, 2001. p. 27). Aqui nós temos uma pista que evita trilhar o caminho da comparação classificatória, ou melhor, da ambigüidade que classifica Deus como um *não-Diabo* ou este como um *não-Aquele*. É como se Rosa apontasse ao Diabo para falar do homem, em outras palavras, o que ao Diabo pertence, se circunscreve nos horizontes do “homem humano a caminho”, a fim de deixar Riobaldo explicar, lemos: Amável o senhor me ouviu, minha idéia confirmou: que o Diabo não existe. Pois não? (...) Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia. ∞ (ROSA, 2001. p. 624)

O “homem humano, na travessia”, apesar de revelar o dado obscuro que todo *viator*⁵ experimenta e de desconhecer o que sua caminhada revela – neste desconhecimento percebe o que “vige em seus crespos”, o diabo –, aponta para um alvo, um porto a chegar, um *ad infinitum*⁶, que eu identifiquei na última pista que Rosa nos deixa, a saber, o símbolo matemático do infinito (∞). Com isso, ao apontar um *para-além*, Riobaldo nos aponta para um caminho, um método, que tem na travessia – reveladora dos desconhecimentos do “homem humano” – a via de interpretação sobre Deus. A este achado hermenêutico soma-se a seguinte reflexão de Magalhães:

Em *Grande Sertão: Veredas* a questão do mal deve ser encarada como forma de ser o próprio rosto de Deus, mas também como desvelamento das potencialidades destrutivas da vida humana (o obscuro). Isto dá ao tema (bem e mal) a dimensão de complementaridade e revelação. No mal percebemos níveis profundos da vida e dos caminhos que trilhamos para construí-la. (MAGALHÃES, 2003. p. 94)

No caminho ao nada que dá sentido ou ao nada original (no-*nada*), Riobaldo exercita sua fé contra a insanidade do não-sentido, ao afirmar que “reza é que sara loucura” (ROSA, 2001. p. 32), Riobaldo anuncia sua busca pelo sentido da vida. Esse sentido ele encontra na rememoração e na religião, ou melhor, na reflexão do vivido – que clareia o que está obscuro – e na prática de fé – que o religa com Deus. Nesse aspecto, entendo o Diabo, circunscrito ao humano, como o *daimôn* socrático, figura ambígua portadora do diabólico e do divino. Espécie *ente* que “vige no homem arruinado” e leva-o a conhecer-se ainda melhor, guia-o tanto *ad intra* quanto *ad extra*, fala ao íntimo sem perder de vista o Norte da travessia. O *daimôn* como realidade divina, também presente no romance rosiano, traz luz ao que antes estava obscuro, impulsiona Riobaldo-*viator* à força vital que conduz o “homem humano”, constituindo-se como fonte de energia e criatividade (MAGALHÃES, 2003. p. 95 & ARAUJO, 1996. pp. 54 e 55), sem perder o traço duplo. Tal traço se percebe *in via*, num caminho onde a percepção demanda a hermenêutica que, por sua vez, verbaliza o interpretado em imagem perceptível (numa espécie de movimento piramidal). Com a ajuda de Riobaldo, conseguiremos compreender esse círculo de maneira mais clara:

Deus não queira; Deus roda tudo! (...) quem-sabe, a gente criatura ainda é tão ruim, tão, que Deus só pode às vezes manobrar com os homens é mandando por intermédio do *diá*? Ou que Deus – quando o projeto que ele começa é para muito adiante

⁵ Pseudônimo utilizado por Rosa, quando este concorreu ao prêmio do Concurso Humberto de Campos de literatura, da livraria José Olympio, com um livro intitulado *Contos*, em 1938.

⁶ Como toda época da história da teologia é marcada por temas que matizam as correntes teológicas, as diferentes áreas teológicas expressam as grandes questões hermenêuticas de seu tempo, corroborando definitivamente para seu caráter dialógico e plural. Deste modo, a teologia é *ad intra*, em seu movimento avaliativo, *ad extra*, em seu caráter profético, e *ad infinitum*, em sua esperança escatológica. Tais movimentos são correlacionáveis, uma vez que matizam os vieses de um mesmo caminho – o teológico – e constituem esse percurso como saber que se diversifica em várias maneiras, correntes e perspectivas de realização da única e multiforme inteligência da fé. Aqui, ao perceber o humano rosiano a caminho *ad infinitum*, vislumbro a proximidade da reflexão literário-antropológica de Rosa com o movimento hermenêutico-antropológico da Teologia. MANZATTO, Antonio. *Teologia e Literatura*, p. 45.

(*ad infinitum*), a ruindade nativa do homem só é capaz de ver o aproximado de Deus é em figura do *Outro*? (ROSA, 2001. p. 56)

O Deus que faz a “roda da fortuna” girar não se apresenta de maneira monó-tona, a *imago Dei* é perceptível no *diá*, um prefixo igualmente ambíguo, uma vez que pode significar *Diabo* – trevas – e *Deus* – luz (ARAUJO, 1996. pp. 48-52 & MACHADO, 1991. pp. 38-43). Isso demonstra que o projeto “para muito adiante”, aqui interpretado como *ad infinitum*, não pode eximir-se da cultura da ambigüidade, pois é a linguagem rememorativa do ex-jagunço-fazendeiro que ressignifica a vida, torna história em *estória*, ao contar sobre as veredas que cruzou.

Este homem “muito provisório” reconhece a dificuldade em definir um objetivo, uma imagem determinada, quando se caminha para além entre as “manobras do *Deo* e do *Dia*”. Com isso, vejo o protagonista-narrador como um sujeito que se reconstrói na tentativa de se desprender da sua imagem atual (ex-jagunço-fazendeiro), para se ver alternadamente como eu e outro (como sujeito duplo) na imagem (*Deo* e *Dia*) que lhe funda o processo narrativo. O que desvela um movimento de “trans-parecimento”, que não se subtrai no *aparecimento* do outro (o Riobaldo da rememoração) e nem se estanca no *desaparecimento* do um (o Riobaldo-velho rememorador)⁷. Este, ao recontar a vida, reconhece o dilema apresentado acima da seguinte maneira:

Então, eu era **diferente** de todos ali? Era. (...) E eu era **igual** àqueles homens? Era. (...) Afirmo ao senhor, do que vivi: o mais difícil não é um ser bom e proceder honesto; o dificultoso, mesmo, é um saber definido o que quer, e ter o poder de ir até o rabo da palavra. (ROSA, 2001. pp. 188 e 189)

Talvez aqui tenhamos o motivo de tantas idas e vindas no narrar, de tantos ditos sobre Deus e o Diabo. Riobaldo não sucumbe aos conhecimentos determinados, ao saber do interlocutor douto, ele mesmo vasculha o que desconhece, “desconfiando de muita coisa, divergindo de todo mundo” (ROSA, 2001. p. 31). É ele o caminhante (ou seria cambiante?), o *viator*, a quem basta a travessia, a palavra e a fé. Desta maneira, pontua seu saber num caminho paradoxal, onde:

Deus é paciência. O contrário, é o diabo. (...) Deus não se comparece como refe⁸, não arrocha o regulamento. Para que? Deixa: bobo com bobo – um dia, algum estala e aprende: esperta. Só que, às vezes, por mais auxiliar, Deus espalha, no meio, um pingado de pimenta... (ROSA, 2001. p. 33)

A *imago Dei*, em Riobaldo, é não só um alvo, um *ad infinitum*, mas também o próprio caminho no sertão. Uma travessia que explica sua vida em constante mudança, em muitos momentos tais mudanças são atribuídas a Deus, Aquele que espalha, ou melhor, que torna a vida *alterada* (RIVEIRA, 2005. p. 24) no meio da travessia. Essas transformações atingem o sujeito por completo, modificam seu *modus vivendi*, conseqüentemente, seu *modus cogitandi* ou *como-ver* (ou ainda método hermenêutico) o todo, inclusive o *como-ver* Deus. Sobre a provisoriade humana e a decisiva mudança interpretativa em relação a tudo que ocupa sua vida, Riobaldo diz:

O senhor... Mire e veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. (...) o diabo é as brutas; mas Deus é traçoeiro! Ah, uma beleza de traçoeiro – dá gosto! A força dele quando quer – moço! – me dá o medo pavor! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é assim, na lei do mansinho – assim é o milagre. E Deus ataca bonito, se divertindo, se economiza. (ROSA, 2003. p. 39)

⁷ Direta foi a influência das contribuições de Rivera à maturação da reflexão que se apresentou acima. Com mais detalhes ver: RIVERA, Tânia. *Guimarães Rosa e a Psicanálise*: Ensaios sobre imagem e escrita, p. 22.

⁸ *Refe* significa espingarda curta, rifle.

Ao que é provisório, às mudanças, Riobaldo parece apontar um caminho/método duplo. Um roteiro onde dois elementos recortam o viver humano. Um desses elementos é o da mudança drástica, que agride com estranheza a vida humana, ou seja, o abrupto tem seu lugar na necessidade de alteração da vida, um elemento forçoso – é o “as brutas”. Outro elemento é o da mudança sem “arroucho de regulamento”, aquele da “lei do mansinho”, quase imperceptível – é a paciência. Aqui tem seu espaço o mistério do milagre, a mudança que não apaga o sujeito, apesar de transformá-lo (MAGALHÃES, 2003. pp. 93 e 94).

Neste caminho de mudanças admitidas pelo narrar, Riobaldo nos diz o porquê da opção pela travessia de rememorações e ambigüidades, travessia esta que não tem o cronológico como dado *a priori*, antes sim como mais um elemento constitutivo do objetivo mais importante, a saber, o sentido da vida:

A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com seu signo, e sentimento, uns com os outros acho que nem não misturam. Contar seguido, alinhavado, só mesmo sendo as coisas de rasa importância. De cada vivimento que eu real tive, de alegria forte ou pesar, cada vez daquela hoje vejo que eu era como se fosse diferente pessoa. (...) Tem horas antigas que ficaram muito mais perto da gente do que outras de recente data. (ROSA, 2001. pp. 114 e 115)

É diante da possibilidade do duplo-ser ou do ser-alterado, apresentada pela narrativa de rememoração, que Riobaldo enxerga e interpreta Deus, desta perspectiva surge o “Deus rosiano”, sua origem, portanto, está atrelada a palavra, aquela recontada pelo sujeito em constante mudança. Deste modo, o “Deus rosiano” permanece *in via* com Riobaldo, quebrando o tempo entre o cronológico – o tempo do alinhavado – e o kairológico – o tempo do “milagre” –, surge como imagem por meio da palavra. No palavrrear, o protagonista-narrador identifica o *locus* da origem, uma vez que a palavra irrompe no-*nada*, a fim de se tornar movente e em rumo, ou melhor, *a caminhar*. Antes de outras meditações sobre o que esse achado me diz, o próprio Riobaldo fará as honras: “O que eu vi, sempre, é que toda a ação principia mesmo é por uma palavra pensada. Palavra pegante, dada ou guardada, que vai rompendo rumo.” (ROSA, 2001. p. 194)

Ao observarmos a aproximação entre texto literário, análise literária e reflexão teológica, precisamos entender esta não como conjunto de doutrinas e dogmas eclesiais, mas, sobretudo, como expressão hermenêutica acerca do Sagrado. Nesse campo de expressão a teologia manifesta-se por meio da linguagem que lhe é peculiar, a saber, a linguagem analógica. Com isso, compreendemos a linguagem teológica como linguagem das tentativas, aquela que responde com o **sim** e com o **não**, e, por conta disso, torna-se *locus* por excelência da interface pesquisada.⁹

A título de ilustração, relembremos que, na origem (*in illo tempore*), a Palavra (Deus) funda o real por meio da palavra, precisamente, por meio da nomeação. Do nada irrompe a palavra fundante: E disse Deus (Gênesis 1, 3-26). Essa palavra em ação é o pilar mais contundente do *que-dizer* teológico. Essa palavra “rompendo em rumo, principia mesmo toda ação”, ou seja, sustenta o *que-dizer* rosiano, funda-lhe o universo. A palavra como gênese garante o “círculo do duplo”, que, em meio a complexa trama de reminiscências de Riobaldo, mantém a vida em permanente movimento.

⁹ Para mais informações sobre o tema abordado acima ver BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 1999. 297-308 & FORTE, Bruno. *Teologia da história: Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. Trad. Georges Ignácio Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995. pp. 117-125. Lançando mão dos estudos de H. G. Gadamer, Forte reinterpreta os conceitos de linguagem instrumentalista (concepção platônica), reveladora (doutrina cristã do Verbo) e constitutiva (a partir de Humboldt e a filosofia moderna), destacando que é somente na linguagem reveladora que se escapa dos idealismos e niilismos, salvaguardando a verdadeira identidade na diversidade da relação entre palavra e coisa, nas palavras de Forte, “somente se a linguagem proferir a coisa sem esgotá-la é que o Verbo eterno poderá se proferir na carne sem se reduzir a ela”.

O “Deus rosiano” não foge a essa proposta, não é possível vê-lo como uma figura estática e passiva, antes sim em atividade constante (MACHADO, 1991. p. 26). Tão movente como a vida humana, uma vez que “a vida da gente faz sete voltas” (ROSA, 2001. p. 171).

3 Conclusão

Ao observarmos que, na escritura rosiana, a conferência simbólica e imagética referente a Deus não deseja ser lida pelo viés do determinado, antes sim pelo emblema da duplicidade do ser¹⁰ – “tudo é e não é” –, aprendemos com a literatura sobre a premência de acolher os extremos no processo narrativo que funda a teia da existência literária. Em outras palavras, posso indicar que, num primeiro momento, teologia e literatura estão lado a lado, suas linguagens acolhem os extremos e as realidades ambíguas, todavia, com respeito ao universo nascente e seus caminhos/métodos organizacionais, teologia e literatura (a rosiana) se distanciam abruptamente. Uma vez que, a teologia não assume a ambigüidade divina, depurando-a por meio dos processos dogmáticos, enquanto as imagens do “Deus rosiano” são ambíguas e marcam decisivamente o *que-dizer* rosiano acerca do universo, aquele sertanejo-universal.

O que se refletiu aqui não se refere ao interminável debate sobre a existência ou inexistência de Deus, mas sim como esse Deus, concebido no imaginário teológico, é apresentado no texto rosiano. Ao discutirmos as imagens de Deus, assumimos radicalmente que, assim como disse Riobaldo,:

(...) Deus existe, sim, devagarinho, depressa. Ele existe – mas quase só por intermédio da ação das pessoas: de bons e maus. Coisas imensas no mundo. O grande-sertão é a forte arma. Deus é um gatilho? (ROSA, 2001. p. 359)

Quando o “Deus rosiano” aparece, ele se refere sempre às realidades humanas, quanto mais aquelas necessitadas de ressignificação ou de reinvenção de realidade (Riobaldo velho e suas lembranças). Em Grande Sertão: Veredas um dito se faz bandeira:

O senhor escute meu coração, pegue no meu pulso. O senhor avista meus cabelos brancos... Viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe. Porque aprender a viver é que é viver mesmo. (ROSA, 2001. p. 387)

O que há na tentativa rosiana de interpretação do universo humano não tem a ver com a transformação dos conteúdos culturais, numa espécie de programa “conhecer para transformar. Antes sim, seu caminho hemenêutico busca transpor o binário pergunta-resposta (resposta abarcadora do todo real) e revela o estado por vezes agônico em que a linguagem transmite o vivido, nas palavras de Bosi, o mundo narrável. O que Riobaldo tentou nos dizer é que não se pode abrir mão das constelações de imagens e símbolos que matizam o universo humano, nem mesmo pode-se abrir mão deste postulado quando a *imago Dei* está em questão.

¹⁰ O que em muito lembra a contribuição de Paul Tillich sobre o fundamento do ser (Ground of being), o qual pode ser interpretado como *chão e fundamento*, portanto avesso à ambigüidade (por ser não-simbólico), ou ainda por *abismo*, o que indicaria o ser sem fundo ou ainda a multiplicidade de possibilidades do ser. Toda essa discussão pode ser aprofundada em: PIRES, Frederico P. A dança do símbolo no cenário da hermenêutica. In: HIGUET, Etienne A. & MARAS-CHIN, Jaci. *A Forma da Religião: Leituras de Paul Tillich no Brasil*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. Pp. 27-43.

Bibliografia

- ARAUJO, Heloisa Vilhena de. *O Roteiro de Deus*: Dois estudos sobre Guimarães Rosa. São Paulo: Mandarin, 1996. 556 p.
- Bíblia Tradução Ecumênica*. São Paulo: Edições Loyola, 1994. 2487 p.
- BIZZARRI, Edoardo & ROSA, João Guimarães. *João Guimarães Rosa*: Correspondências com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003. 207 p.
- BUSSOLOTI, Maria Aparecida F. Marcondes (org.). *João Guimarães Rosa*: Correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003. p. 238.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 1999. 758 p.
- FORTE, Bruno. *Teologia da história*: Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. Trad. Georges Ignácio Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995. 382 p.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. *As formas do falso*: Um estudo sobre a ambigüidade no Grande Sertão: Veredas. 2ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986. 132 p.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. *Guimarães Rosa*. São Paulo: Publifolha, 2000. 77 p.
- MACHADO, Ana Maria. *Recado do Nome*: Leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 146 p.
- MAGALHÃES, Antonio. *Deus no Espelho das Palavras*: Teologia e Literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000. 216 p. Série: *Literatura e Religião*.
- MAGALHÃES, Antonio e outros. *Teologia e Literatura*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997. 160 p. Série: *Cadernos de Pós-Graduação/Ciências da Religião 9*.
- MAGALHÃES, Antonio. *Representações do bem e do mal em perspectiva teológico-literária*: Reflexões a partir de diálogo com Grande Sertão: Veredas de João Guimarães Rosa. In: V.V.A.A. *Estudos da Religião*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003. Ano XVII, nº 24. 81-96 p.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e Literatura*: Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Edições Loyola, 1994. 387 p.
- MARTINS, Nilce Sant'Anna. *O léxico de Guimarães Rosa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. 537 p.
- MILES, Jack. *Deus: uma biografia*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 497 p.
- RIVEIRA, Tânia. *Guimarães Rosa e a Psicanálise*: Ensaio Sobre imagem e escrita. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005. 103 p.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. 624 p.
- ROSENFELD, Kathrin Holtermayr. *Grande Sertão: Veredas*: Roteiro Leitura. São Paulo: Editora Ática, 1992. 111 p.