

**O IMAGINÁRIO RELIGIOSO NO UNIVERSO ROSIANO: O DIVINO NAS  
COISAS TERRENAS**Edna Tarabori Calobrezi (UNIP)<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo consiste em evidenciar como a religiosidade permeia, explícita ou implicitamente, a produção literária de Guimarães Rosa, tendo por base os contos “A hora e a vez de Augusto Matraga” (*Sagarana*), “A menina de lá” (*Primeiras estórias*); “Bicho mau” (*Estas Estórias*) e o “pacto” de Riobaldo (*Grande sertão: veredas*). A análise incide em pontuar certas constantes do imaginário religioso e sua relevância em cada narrativa e também na instauração do questionamento sobre a verdade oculta que rege o universo e na busca do “aprender a viver”, acentuada preocupação do autor mineiro.

**Palavras-chave:** religiosidade; literatura; Guimarães Rosa; questionamento.

**Introdução**

Desde tempos remotos, até nossos dias, o diálogo entre o homem e seu imaginário religioso é frequentemente explorado pela arte (em músicas, esculturas e pinturas) e pela mídia (em novelas e filmes). Comparece sobremaneira na produção literária de renomados escritores, de países, épocas, estilos e movimentos culturais diferentes, como Camões, Shakespeare, Gregório de Matos, Jorge Amado, Guimarães Rosa e muitos outros, artífices de notáveis relações intertextuais entre o texto religioso e o literário.

Esta pesquisa consiste na abordagem da religiosidade em um *corpus* da obra de Guimarães Rosa, no qual a presença do imaginário religioso se faz sentir de forma basilar ou tangencial. Não se pretende obter uma unidade, mas sim apontar certas constantes reveladoras na tessitura do texto rosiano, respeitando a diversidade, autonomia formal, tom e perspectiva dos contos escolhidos: de *Sagarana*: “A hora e a vez de Augusto Matraga”, de *Primeiras estórias*: “A menina de lá”, de *Grande sertão: veredas*: o “pacto” de Riobaldo, de *Estas Estórias*: “Bicho mau”.

**O *religare* nas narrativas rosianas**

O fio condutor visível nas narrativas em análise é o enredamento da religiosidade na conduta e no destino das personagens. Por *religiosidade* entende-se os muitos aspectos das práticas e crenças religiosas, envolvendo o exercício de rituais, respeito aos símbolos, ou a aceitação de uma doutrina que admite a intervenção de seres sobrenaturais e vida após a morte.

Conforme o antropólogo James Frazer (*apud* MONTERO, 1986), *religião* implica na crença em poderes superiores ao homem, os quais devem ser por ele reverenciados,

---

<sup>1</sup> Graduada em Letras (USP), Ms em Comunicação e Semiótica (PUC), Dra. em Teoria Literária e Literatura Comparada (USP) e Profa. Titular da UNIP. Contato: edna.tarabori@terra.com.br

pois detêm o controle da natureza e de todos acontecimentos e o homem ciente de sua fraqueza, povoa o universo de entes divinos.

Guimarães Rosa, homem introspectivo, cristão e de forte religiosidade, propicia essa comunicação entre os dois planos da existência; o da realidade sensorial e o da extra-fenomênica; assim, as personagens, alicerçadas numa fé ilimitada, buscam a obtenção de ajuda sobrenatural para suas vidas. Notadamente, as personagens deste *corpus*, Matraga (*A hora e a vez de Augusto Matraga*), Riobaldo (*Grande sertão: veredas*), a família de Seo Quinquim (*Bicho mau*) e de Nhinhinha (*A menina de lá*) vivenciam esse percurso, desejando penetrar re-integrar-se a um *outro* mundo, que vai trazer-lhes autoconfiança e poder de decisão.

As narrativas foram escolhidas no intuito de especificar os diferentes modos como o escritor mineiro aborda a religiosidade na trajetória das personagens, embora sempre questionando as causas e consequências da fé intensa que os move: Matraga é considerado um *Enviado*, o *Salvador* do grupo; Ninhinha como *a menina milagrosa*; Jerônimo (*Bicho mau*), o *benzedor* que induz à morte e Riobaldo, o ser angustiado devido ao possível e/ou imaginado *pacto* com o Demo, a entidade sobrenatural do sertão, motivo capaz de gerar a grande dúvida, culpa e remorso de sua vida.

Por meio destes enfoques, Rosa permite um *novo olhar* sobre a religiosidade; a maneira que é vivenciada pelo homem e como a sociedade em que está inserido a impõe. Todas as histórias se passam no sertão dos Gerais, envoltas numa cultura na qual a fé está intimamente ligada a credices populares e até arcaicas que sugerem uma transcendência algo ingênua.

Em *A hora e a vez de Augusto Matraga*, observa-se uma experiência religiosa centralizadora da vida do protagonista: uma espessa camada de fé subjacente à construção da narrativa. Augusto Esteves, Nhô Augusto, fazendeiro e grande mau-caráter, briguento e violador de mulheres, endividado por administrar mal os bens, abandonado pela esposa e filha e leva uma tremenda surra dos ex-capangas, agora a serviço de seu inimigo. Marcam-no como um gado e só o deixam em paz porque cai num barranco e pensam que morrerá. Contudo, é salvo por um casal de pretos, estes cuidam dele e lhe ensinam a humildade e a oração, virtudes reforçadas por um padre que vem confessá-lo e lhe diz:

Reze e trabalhe, fazendo de conta que esta vida é um dia de capina com sol quente, que às vezes custa muito a passar mas sempre passa. (...) Cada um tem sua hora e a sua vez: você há de ter a sua. (*Sagarana*, p.356.)

E a partir daí, instaura-se um clima de *sobrenaturalidade* dirigindo Nhô Augusto que renasce para uma vida nova, purifica-se rezando e trabalhando muito, perdoa quem lhe fez mal e só vive para ajudar o próximo, tem medo do castigo do inferno e apoia-se na fé, confirmando o pressuposto que “A solução religiosa dá origem a um comportamento exemplar e, por conseguinte, força o homem a revelar-se, ao mesmo tempo, real e universal.” (ELIADE, sd, p.13) buscando valores que extrapolam o particular.

Tempos depois conhece e torna-se amigo do jagunço Joãozinho Bem-Bem que o convida para entrar em seu bando, pois vê nele um homem de fibra. Embora fortemente tentado, recusa o convite. Um dia, Nhô Augusto deixa o lugarejo, pois sente que “sua hora” chegara, como um *chamado*. Parte em um jumento, animal que carregara Cristo e chega num arraial onde todos estavam apavorados porque de Joãozinho Bem-Bem e seus homens estavam no lugarejo. Nhô Augusto vai encontrá-lo muito contente, porém descobre que estavam ali para vingar a morte de um deles e, na falta do assassino que fugira, iriam violar suas irmãs e matar os irmãos. De nada valeram seu pedido, nem as súplicas do velho pai daqueles desgraçados. Então, Nhô Augusto decide defender as vítimas e invocando a Santíssima Trindade, inicia uma luta contra o bando, leva muitos tiros, mas mata três, outros fogem e ele e Joãozinho Bem-Bem se atacam: Nhô Augusto esfaqueia-o, salvando assim, aquela gente.

Dessa maneira, a religiosidade, concretizada na crença no poder da palavra, a constante repetição “Cada um tem a sua hora e há-de chegar a minha vez!” (*Sagarana*, p. 373) e na modificação do comportamento inspirado na fé no Deus do cristianismo, transforma a vida de Matraga: rezou, trabalhou e perdoou, buscando “criar”/ a sua *hora* e o leva à outra dimensão não-ordinária: a do *sagrado*, sentida e mencionada pelo povoado. Uma vez que, a fé do cristianismo admite que tudo é possível para Deus e também para o homem: “Tudo o que pedirdes rezando ser-vos-á concedido. (MARCOS - XI, 22-24, *apud* ELIADE, 1969, p.173).

Somente após “cumprir sua missão salvadora”, será chamado de “Augusto Matraga”, o nome verdadeiro e o adquirido como “herói”, à semelhança dos seres lendários e míticos. Assim, e reconhecido pelo povoado “um mártir”, numa analogia com Cristo: “Foi Deus que mandou esse homem no jumento, por mor de salvar as famílias da gente!” (*Sagarana*, p.385). Sua atitude redentora custa-lhe a própria vida, mas traz-lhe um engrandecimento perante a comunidade.

*Bicho Mau* relata o caso de um sertanejo, Seo Quinquim, atacado por uma cobra. Seu estado é grave, apesar das fervorosas rezas e das providências dos companheiros: uma correia improvisada como torniquete em sua perna e o fígado da Boicinga morta, friccionado na mordida, e fumo mascado para colocar sobre o ferimento, medida habitualmente tomada, nos meios rurais, nessas condições (HOLANDA, 1994).

A estória ocorre numa fazenda sem nome, próxima de um arraial também indeterminado, no qual seus habitantes são fatalistas e resignados em face da própria existência, cujas crenças, no caso, religiosas, exibem um profundo conflito entre a ciência e a fé que atuam como responsável pelo trágico desfecho: a destruição de uma família.

O narrador – onisciente e em terceira pessoa – revela o contraste cultural, demonstrando o flagrante desnível de certas regiões rurais com relação aos conhecimentos desenvolvidos pela civilização urbana, tanto que a única medida tomada por Nhô Barros, pai de seo Quinquim, seja procurar a ajuda de Jerônimo, um preto velho, curandeiro e benzedor. Sua atitude recebe total apoio da mãe e dos irmãos. Só a esposa grávida exige a presença do médico e de medicamentos que, a contragosto, são providenciados, chegando apenas algumas ampolas de soro.

O narrador recorre ao fluxo de consciência, pondo o leitor em contato direto com as tensões emocionais das personagens e permitindo a manifestação de seus *pensamentos*. Quanto ao pai da vítima, percebe-se que deseja eliminar o sofrimento acentuado pelo conflito da decisão e, para evitar o desprazer da dúvida, apela ao conhecimento no qual confia: *as palavras do curandeiro*. A indecisão do velho mostra o ceticismo quanto aos métodos científicos para a solução do caso e a obstinação em se manter fiel a seu universo de crenças “primitivas”, apegando-se ao recurso que pensa conhecer: o *benzimento do curandeiro*, cuja infalibilidade não questiona. “(...) Dar a injeção? E o que o Jerônimo falou? ‘Não dar nada...’ Só assim é que ele agarante. O Jerônimo é negro velho, sabe. Quantas pessoas, mesmo, o Jerônimo já curou? Amanhã, o Quincas está bom. (...)” (*Estas Estórias*, p.174).

A atuação de Jerônimo concretiza-se através de um gesto simbólico: dá água para o irmão de seo Quinquim tomar, representando-o.<sup>2</sup> A família da vítima acredita na eficácia desse rito e o endossa, mediante cega obediência às palavras do preto velho que

---

<sup>2</sup> Quando ocorre uma vítima de cobra, práticas de origem africana (como benzimentos, especialmente à distância) são empregadas por *curadores* negros, e mulatos, costume vigente até nossos dias. (HOLANDA, 1994)

proíbe remédios, benzimento de outra pessoa ou reza; a fé em seu poder deve ser incondicional: não admite conciliação com quaisquer recursos. E, na mentalidade dos moradores, na qual a religiosidade e a superstição imperam, contrariar o curandeiro significa arriscar-se ao malogro. Por isso, mesmo diante do perigo de perder o filho, o Pai se deixa intimidar pela proibição: “(...) O Jerônimo sabe! ...É preciso só a gente ter fé, para ajudar...” (*Estas Estórias*, p.175).

Colocam-no acima da medicina e até da divindade; tanto que o Pai quebra os frascos de soro antiofídico e a Mãe acata as imposições de não rezar: “(...) qualquer reza podia prejudicar a simpatia. Deus perdoava, os Santos não se zangavam.” (*Estas Estórias*, p. 172). Assim, Jerônimo retira suas forças do poder a ele atribuído por seus adeptos. Embora arrogante e autossuficiente, ele é apenas um produto do consenso social, só funciona porque as pessoas creem nele; uma vez que a eficiência da magia só ocorre na crença do poder do feiticeiro, em suas técnicas e na confiança da opinião coletiva, “que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça.” (LÈVI-STRAUSS, 1967, p.194-5).

A confiança absoluta no curandeiro recupera vestígios do antigo *Animismo*, um sistema de pensamento desenvolvido pelos povos ditos *primitivos* que se baseia no princípio da *onipotência de pensamentos*, ou seja, na convicção de que se consegue operar transformações no mundo apenas pelo pensamento, e a prática da magia é também regida (FREUD, 1974). Ao que parece, apesar de viverem muito distante cronologicamente dos *primitivos*, na lógica das pessoas do povoado ainda persistem fortes traços da antiga crença no poder da mente humana. O Pai demonstra mais uma vez fidelidade aos costumes já consagrados na cultura brasileira, especialmente nos meios rurais, em que, desde o período colonial, se recorre à medicina mágico-religiosa de influência africana (FREIRE, 1989).

Além da morte de seo Quinquim, seu filho nasce morto e a esposa, acometida de prostração letárgica, também morre. Portanto, *Bicho Mau* pode expressar uma advertência à virtual potencialidade de repetição do fato em outros grupos humanos, a qualquer tempo e lugar, conforme a indefinição espaciotemporal da estória parece indicar, realçando desníveis culturais na sociedade e suas crenças, propiciadores de novas tragédias.

Em *A menina de lá*, constata-se credices milagrosas em torno do poder da palavra da personagem Nhinhinha, garota estranha, indiferente a tudo, quase não brinca, sempre quieta e do pouco que fala, ninguém entende o sentido. Mas é tranquila e vive com o Pai, um sitiante, a Mãe, muito religiosa e Tiantônia.

O “desequilíbrio” se instaura quando Nhinhinha começa a “realizar milagres”, isto é, seus desejos se concretizam, após expressá-los verbalmente. Entretanto, ela não obedece aos pedidos que lhe fazem; solicitam a cura da Mãe e a chuva, porém ela se recusa a interferir. Mesmo assim, acreditam que os problemas foram solucionados por sua intervenção, pois abraça a Mãe e ela sara e dois dias depois de recusar-se a desejar a chuva, a menina quer o arco-íris e chove. A garota passa ser considerada dotada de “poderes” e santificada. Subitamente, ela adoece e morre. Tiantônia revela que, no dia do arco-íris, a garota desejava um caixãozinho verde e rosa, suposta predição de sua morte. Embora o Pai não queira encomendar o caixãozinho desejado, a Mãe confia que este virá, como a filha queria, “milagre” de “Santa” Nhinhinha.

O título do conto aponta para um elemento fundamental em relação à garota; o advérbio “lá” enfeixa significados como “longe, além, de outro lugar”, opostos a “aqui”, o que pode sugerir que o verdadeiro espaço da personagem não é deste lugar, desta esfera, do ambiente em que vive; é de “lá”, de outro lugar, logo, possui outro saber. A enigmática menina e o incomum de suas palavras e atitudes constroem uma aura de mistério em torno dela, favorecendo a dúvida quanto ao caráter *sobre-natural* que lhe é imposto pelo grupo.

Através deste conto, Guimarães Rosa faz retornar a crença no poder e na magia da palavra mediadora entre o homem e aquilo que o assombra, situando a palavra de Nhinhinha entre o plano do real e do irreal. Tal crença remonta ao tempo primordial, quando a palavra era usada pela linguagem sagrada, cabalística, em que havia uma veneração mítico-religiosa da palavra. (CASSIRER, 1972)

Pode-se também relacionar essa tradição da magia da Palavra à “onipotência de pensamento, isto é, crer que se pode modificar o mundo externo pelo simples pensamento, crença comum aos selvagens e neuróticos.” (FREUD, 1980 p.110). O homem dito “primitivo” acreditava fortemente no poder de seus desejos; assim, a verdadeira razão da eficácia dos meios mágicos é apenas porque deseja a ocorrência do fato em si; mais tarde, acreditará ser o ato mágico isolado o verdadeiro determinante do fato. E, imaginava que o controle exercido sobre seus pensamentos, é passível de estender-se também sobre as coisas.



Refletindo a respeito das considerações acerca da crença no poder da Palavra, percebe-se que família (e a comunidade) atribuem à Nhinhinha a faculdade de controlar o mundo através de sua palavra (desejo), quando, na verdade, projetavam nela o Desejo inconsciente deles. Sentiam-se “afetados” pelo “poder” da garota, algo de inexplicável presente na realidade do grupo, impelia-os a crer no mistério em torno da menina.

Portanto, as “coincidências” em torno de Nhinhinha, do ponto de vista de seu desejar/falar/acontecer, demonstram que a família tem mais responsabilidade que a garota na realização dos “milagres” – tentativas que encontram para interpretar o acaso – e que estes estariam profundamente enraizados no desejo inconsciente deles que a menina representava.

Toda impressão ou desejo que inquiete o homem pode afetá-lo religiosamente e “Para a pessoa que esteja sobre o encanto desta intuição mítico-religiosa é como se nela o mundo inteiro afundasse. (CASSIRER, 1972, p.52). Desse modo, a consciência não analisa, subjugase; assim parece ter ocorrido no caso de Nhinhinha. Por ser diferente deles, não era compreendida e serve como suporte religioso para explicarem a si próprios sua ignorância diante da realidade. Transferem-na para outra “esfera”, extra-ordinária, porque atribuem-lhe um dom sobrenatural.

É na ordem de tais fenômenos que Guimarães Rosa nos insere neste conto, o qual, embora sustentado por crenças da dimensão do sagrado, permite brechas para a razão atuar, buscando explicações lógicas, o que é incomum nas atividades da religiosidade. Se por um lado, o narrador não tem onisciência, desconhece as motivações e os pensamentos da garota, por outro, é responsável pela possibilidade de reflexão dos “milagres” e *santificação* de menina.

*Grande sertão: veredas* é um exemplo eloquente de como a religiosidade é urdida e dos diversos sentidos interpretativos que suscita. A narrativa apresenta vários *causos* nos quais o Bem e o Mal se confundem, provocando sérias reflexões em Riobaldo, o narrador-personagem, e no leitor. Guimarães Rosa traz a dúvida existencial já mencionada por outros autores (*Fausto* de Goethe; *Dr. Fausto* de Thomas Mann): o Diabo existe? Tem mesmo poder sobre o ser humano? Faz *pacto* com o homem? Essas questões permeiam toda a estória e atormentam o protagonista:

Explico ao senhor; o diabo vive dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, o homem dos avessos. Solto por si,

cidadão, é que não tem diabo nenhum. Nenhum. Nenhum! - é o que digo”. Mas em contrapartida, admite: “Eu pessoalmente, quase que já perdi nele a crença mercês a Deus; é o que ao senhor lhe digo, à pureza. (*Grande sertão: veredas*, p.10)

Riobaldo, ex-jagunço, agora fazendeiro no sertão de Minas Gerais, narra para um visitante, suas aventuras, combates e seus conflitos, sendo o principal, o amor proibido por Diadorim, mulher travestida de homem e cuja identidade só vai conhecer quando ela morre. Por causa desse forte sentimento, que ambos tratavam como amizade, Riobaldo aceita guerrear contra Hermógenes, o maior inimigo da jovem. Na verdade, ele não queria ser jagunço, no entanto, devido a necessidade de conduzir o bando ao caminho certo, teve de aceitar inclusive uma posição de chefia.

Não se julga pronto para exercê-la e deseja ajuda sobrenatural para capacitá-lo. Acredita em Deus, mas acha que Deus não quer “consertar” as coisas, e apela para o Diabo, que acredita seguramente revestir Hermógenes:“- O Hermógenes tem pautas. Ele se quis com o capiroto...”(*Grande sertão: veredas*, p. 45).

Desse modo, à meia-noite, vai à encruzilhada das Veredas-Mortas, para a invocar o Demo e tornar-se dele pactário. O Cujo não se apresenta fisicamente, então surge angústia de Riobaldo: se o *pacto* foi ou não feito, se Deus estava com ele e impediu a vinda do Demo.

Contudo, após essa noite, Riobaldo volta modificado, “a experiência religiosa enquadra o homem na sua totalidade e, por conseguinte, também afeta as zonas profundas do seu ser” (ELIADE, s/d, p.12); adquire intensa sensação de coragem e poder de decisão e mando, realiza feitos grandiosos, como a travessia do Sussuarão, o que permite ao bando lutar contra o inimigo e a Diadorim enfrentar e matar Hermógenes. Riobaldo julga vencer o Mal, mas perde o amor de Diadorim; daí sua inquietação, culpa e remorso. O Bem e o Mal parecem se tocar: “O senhor mire e veja: (...) o diabo é às brutas: mas Deus é traiçoeiro! Ah, uma beleza de traiçoeiro – dá gosto! A força dele quando quer – moço! – me dá medo e pavor!” (*Grande sertão: veredas*, 22)

### **Considerações finais**

A narrativa é um jogo enigmático e sedutor, que sobrevive desde os tempos mais remotos da civilização, continuando eficaz meio transmissor da experiência coletiva extraída da própria existência; portanto, capaz de manter sua força de interesse em relação ao ouvinte, garantido, principalmente, pela marca do narrador impressa na estória,



“*mestre e sábio*”, espécie de “*conselheiro e adjutor*” em qualquer emergência (BENJAMIN, 1987).

O narrador reveste-se, então, de especial relevância, pois lhe caberá a função de enfocar as diversas faces do tema, categórico ou desafiando o narrado, por meio de comentários diretos, ambíguos e indagações responsáveis por possíveis reflexões do que é apresentado. É o que ocorre nos contos rosianos, em que a contestação explícita ou implícita dos acontecimentos incita o senso crítico e, ao mesmo tempo, questiona a percepção do *real*, oferecendo, sob diferentes ângulos, uma outra cosmovisão na qual a aparência dos fatos não assume o papel principal, sendo passível de investigação.

*A hora e a vez de Augusto Matraga* evidencia que ninguém é completamente mau, nem Matraga ou Joãozinho Bem-Bem; parece haver sempre uma parcela de bons sentimentos dentro de cada ser humano. Desta forma, Guimarães Rosa neutraliza os limites absolutos entre o Bem e o Mal, basta observarmos o desfecho do conto para concluirmos que

(...) Os dois heróis se defrontam e com forças iguais se anulam reciprocamente; Matraga representando a força de Deus e Joãozinho Bem-Bem, a de Satanás. Mas onde estão realmente as forças do Bem e do Mal nesses dois valentes? É só atentarmos para as razões e a grandeza de cada um ou pelo respeito que um demonstra pelo outro, para ficarmos sem resposta. (COELHO e VERSIANI, p.60)

*Bicho Mau* mostra o pai entregando o filho à *morte* e no desfecho, o narrador esclarece que o rapaz poderia ter sido salvo tomando as injeções, não fosse a fé ilimitada do pai no benzedor. Por conseguinte, a “sabedoria” do narrador confere à estória um caráter de exemplaridade, apontando que o atraso cultural, aliado à cegueira fé e da superstição, causa um mal, talvez mais devastador e letal que o veneno do ofídio.

Após a morte de seo Quinquim, quando a esposa adocece, chamam o médico, um moço *de fora*, que classifica Jerônimo de *charlatão*. Entretanto, dentro de seu universo de valores, o curandeiro age com a intenção de salvar o rapaz, tanto que o Pai não se revolta contra o malogro da *simpatia*. De modo semelhante, também o cidadão urbano não desacredita de um conjunto de teorias científicas, caso eventualmente não ocorra uma cura. Assim, o conto oferece margem à discussão de um sério problema cultural, pondo em foco o pensamento científico e a fé na superstição.

Em *A menina de lá*, o “milagre” definitivo: a vinda do caixãozinho, elemento decisivo para ratificar (ou não) a santificação da garota, que representaria a força

transcendente de sua palavra, não se confirma, permanecendo no âmbito do desejo da Mãe. Inconsciente ou sobrenatural? A morte de Nhinhinha torna-a “santa”. Mas o texto rosiano permite suspeitar se as coisas aconteceram conforme a palavra do narrador, se era mero acaso ou o desejo da comunidade projetado na menina.

Em *Grande sertão: veredas*, Deus e o Diabo são a mesma essência do divino permeando a estória. Paradoxalmente o Mal se torna um Bem. Após o *pacto*, Riobaldo modifica-se, reveste-se de uma *aura sobrenatural* e consegue a vitória sobre o inimigo, mas vê este Bem como um grande Mal, pois ele perde a chance de felicidade terrena com Diadorim. Todavia, só então consegue dar o verdadeiro sentido à sua vida, ser ele mesmo. Deixa o cangaço, vira um homem pacato, reflexivo e filósofo. (UTÉZA, 1996).

Assim, Bem e Mal estão sempre se interseccionando, inclusive na constatação de Riobaldo: “O senhor mire e veja: (...) o diabo é às brutas: mas Deus é traiçoeiro! Ah, uma beleza de traiçoeiro – dá gosto! A força dele quando quer – moço! – me dá medo e pavor!” (*Grande sertão: veredas*, p. 24); e causando dúvidas na perspectiva mística de compreensão do universo.

No dizer de Covizzi (1978, p.54), “... o mal existe, a forte presença é superável por experiências totalizantes, o que custa, no atual estágio do ser humano, grande parte de seu limitado tempo vital. Não importa. O bem existe, é desejado, mas de difícil alcance.”

Dotado de um profundo conhecimento religioso-místico, o escritor mineiro buscava ir além do óbvio. Sua filha, Vilma, assegura: “interessava-lhe a realidade do mundo imaterial e a grande significação das coisas criadas. Procurava nexos entre o visível e o invisível, o sensorial e o ultra-sensorial.” (sic ROSA, 1983, p.27). E, em correspondência, ele próprio afirma: “(...) procuro cada vez mais guiar-me pela intuição, e não pela inteligência reflexiva. (...) Fujo das formulações, das definições, das conceituações mais ou menos rígidas e esquemáticas, das conclusões gerais.” (ROSA, 1983, p. 345).

O autor não se apresenta declaradamente como um incrédulo nos fenômenos do imaginário, aponta-nos a racionalidade, mas levanta parcialmente o véu que separa os fenômenos supra-naturais da “realidade”, é como se respeitasse um ponto em que a razão não mais conseguisse devassar o mistério aparente das coisas e apenas à intuição o homem pudesse recorrer para atingir a compreensão da existência, *o aprender a viver*.

Indiscutivelmente, em Guimarães Rosa, cumpre-se a *função humanizadora da literatura* (CANDIDO, 1992) não abandonando o intercâmbio com a realidade nem sua transfiguração. Em seus relatos, as personagens encontram-se em situações passíveis de

serem vivenciadas na realidade referencial, envolvidas em questões insólitas (muitas vezes, inviáveis no “mundo real”) e sendo pressionadas a escolhas definitivas, cujas soluções lhes indicam os limites humanos.

A obra rosiana nos faz perceber que diante de inseguranças, temores, vergonhas e dificuldades enraizadas na alma humana, urgentes de superação, o homem, busca solução na religiosidade, por diferentes caminhos, ocultas veredas e misteriosas encruzilhadas “porque a religião é a solução exemplar de toda crise existencial.” (ELIADE, s/d, p.12).

Nessa perspectiva, através da tessitura do enredo e do comportamento de suas personagens, mostra a religiosidade, mas permite ao leitor a reflexão e o questionamento. Transcende o cotidiano e o contexto regional que facilitou a formação de suas peculiaridades, para atingir dimensões universais: emoções, sentimentos, dúvidas e reflexões comuns à humanidade. Tudo o que importa é que “... A vida também é para ser lida. Não literalmente mas em seu supra-*sensu*. E a gente, por enquanto, só a lê por tortas linhas.” (*Tutameia*, 1967, p. 4.)

## Referências

BENJAMIN, Walter. “O Narrador”. In:- *Magia e técnica, arte e política*. Obras Escolhidas, v. 1, São Paulo: Brasiliense, 1987.

CANDIDO. Antonio. “A literatura e a formação do homem”. São Paulo, *Rev. de Ciência e Cultura* 24(9): 803-809/set 1992.

CASSIRER, Ernest. *Linguagem e mito*. São Paulo, Perspectiva: 1972.

COVIZZI, Lenira Marques. *O insólito em Guimarães Rosa e Borges*. São Paulo: Ática, 1973.

ELIADE. Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, sd.

\_\_\_\_\_. *O mito do eterno retorno*. Lisboa; Edições 70, 1969.

FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1989.

FREUD, Freud. *Totem e tabu*. Obras Completas, v. XIII. 1974.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

LÈVI-STRAUSS, Claude. “O feiticeiro e sua magia” In: - *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Ltda, 1967.

MONTERO, Paula. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1986.

ROSA, João Guimarães. *Estas Estórias*. 3a. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

\_\_\_\_\_. *Grande sertão: veredas*. 21a. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

\_\_\_\_\_. *Primeiras estórias*. 14a. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

\_\_\_\_\_. *Sagarana*. 29. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

ROSA, Vilma Guimarães. *Relembraimentos João Guimarães Rosa, meu pai*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

UTEZA, Francis. *Metafísica do Grande Sertão*. Trad. José Carlos Garbuglio. São Paulo: Edusp, 1994.