
RIOBALDO E A LINGUAGEM DA TEOLOGIA PÚBLICA

RIOBALDO AND THE LANGUAGE OF PUBLIC THEOLOGY

Antonio Carlos Ribeiro¹

*Para Eliana Yunes,
que guarda saberes, memórias e amizades...
como um livro, as palavras*

Resumo: Riobaldo é esse jagunço que, além da força e determinação de caráter, tem sensibilidade para se posicionar e assumir tensões e enfrentamentos. Adota uma prática cristã que rejeita a pureza religiosa – que conduz à insolência, à violência e ao isolamento do fundamentalismo – chegando a assumir o ‘*sensus infidelium*’, o sentido das coisas deste mundo, que os não-crentes podem oferecer aos crentes. O discurso autêntico sobre o Sagrado deve se expor ao questionamento, se submeter às perguntas e buscar respostas.

Palavras-chave: *Guimarães Rosa. Sertão. Riobaldo. Literatura. Teologia*

Abstract: Riobaldo is this Brazilian gunman who, in addition to strength and character determination, has sensitivity to position himself, to assert and assume tensions and confrontations. Adopts a Christian practice that rejects religious purity - that leads to insolence, violence and isolation of fundamentalism - coming to take '*sensus infidelium*', the meaning of things of this world, that non-believers can offer to believers. The authentic discourse on the Holy have to expose themselves to questioning, to submit questions and seek answers.

Keywords: *Guimarães Rosa. Interior. Riobaldo. Literature. Theology*

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.
Riobaldo (GUIMARÃES ROSA, 1986, p. 15)

‘Sertão’, a ‘página’ escrita pelo olhar dos descobridores, como forma de assinar por carta régia o domínio da metrópole, atinge, em Guimarães Rosa, o estado de espaço incontestável, pois, em mais uma frase do ex-jagunço: ‘Mas o sertão era para, aos poucos e poucos, se ir obedecendo a ele; não era para à força se compor. Todos que malmontam no sertão só alcançam de reger em rédea por uns trechos; que sorrateiro o sertão vai virando tigre debaixo da sela’.
Leonardo Vieira de Almeida (2010, p. 32-33)

Introdução

O sertão é uma grandeza absoluta nos textos de João Guimarães Rosa que, como poucos, soube narrá-lo com a maestria do artista que produz uma ode aos circunstantes que lhe serviram de inspiração, doaram-lhe vida, forças, trejeitos, sonhos, fantasias, visões de mundo, numa palavra:

¹ Doutor em Teologia, Pós-Doutor em Letras, Editor, Pós-Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Tocantins (UFT/Capes) - Campus Araguaína - e Pesquisador da Cátedra UNESCO de Leitura. E-mail: antoniocarlosrib@gmail.com

palavras! Ademais, é uma obra à distância, com o universo vocabular recomposto a partir dos cadernos de apontamentos dos trejeitos mineiros, do tempo de médico, e das cartas do pai. Isso torna a leitura de Guimarães Rosa um ato de espiritualidade: o de pisar o solo ‘sagrado’ da nossa cultura.

E como deparar-se com o sagrado no cotidiano é tarefa dos que se aproximam do mistério, para tentar apalavrá-lo (*θεός + λογία*), esse esforço aproximativo se tornou possível através da disciplina Literatura e Teologia, e facilitado com o surgimento da Teologia Pública, razão porque dediquei minha pesquisa pós-doutoral a esse tema.

Após introduzir o tema, trabalhei os prolegômenos (as coisas que são ditas antes) sobre teologia pública e literatura. O segundo capítulo foi intitulado com a expressão ‘Reza é prá desdoidar, desendoidecer’, a que acrescentei: E teologia para interpretar! E por último, busquei relacionar o discurso religioso e o modo como a religião é tratada na literatura.

1 Ética como ponto de encontro entre Guimarães Rosa e a sociedade brasileira

Parte significativa dos debates de nossa sociedade surgem da ausência de premissas éticas ou esbarram em demandas, pautadas pelos centros de poder político e econômico, em muitos momentos açambarcando os poderes públicos e, associadas aos interesses das elites – no mais das vezes as econômicas, e não as intelectuais, sem esquecer os meios e modos como foram construídas – com a sociedade só sabendo das decisões depois, pela mídia. Quase sempre previsíveis.

O crescimento vivido pelo país na última década, com apoio de diversos setores da sociedade e a contradição do retardamento em outros – quase sempre os devedores do horror político e econômico da ditadura civil-militar – por causa dos interesses contraditados na mudança do modelo de desenvolvimento, gera uma subversão de valores que encontra eco nas falhas de formação de valores de nossa cidadania, decorrente das fraturas na consciência ética, e nas influências dos tendões do período autoritário na política, com o impacto sobre o cultural, área em que outros povos nos superaram pela leitura dos clássicos de suas literaturas.

Um povo culto, com parâmetros éticos – por sua natureza sempre contextual, porque nascido num ambiente, com seus recuos e avanços, e construídos a duras penas – encontra em sua literatura as circunstâncias cotidianas para elaborar o perfil do herói e, em contrapartida, o do vilão.

Dramas, amores, tragédias e superações ajudam a formação do *ethos* – esses traços característicos de um grupo, do ponto de vista sócio-cultural, que determinam seu comportamento e o diferenciam de outros – e, conseqüentemente, dos heróis deles nascidos, como aconteceu na Alemanha na época do Terceiro Reich.

Os físicos e matemáticos alemães da geração de Bohr e Heisenberg se recusaram a entregar as teorias da fissão atômica, que sequer chegaram aos experimentos, tão logo perceberam que se tratava de uma ditadura controlada pelo absoluto princípio líder (*Führer*). Eles perceberam o desastre surgido da crise da relação entre a cultura rica (*Reichkultur*) e a miséria, que da inflação galopante passou à categoria moral, erodindo a civilização. Diferentemente dos intelectuais que cederam ou saíram, esses cientistas entenderam o massacre étnico, a ferocidade contra a resistência, e se recusaram a empoderar o regime ou abandonar seu espaço de poder. Os parâmetros éticos, da cultura, especialmente da literatura alemã, fizeram a diferença.

O modelo de cultura que impede a integração de saberes é o nó górdio do impasse que exige a permanência da informação televisiva dos que leem pouco e sofrem a falta de referências e de heróis da literatura, que dificultam a identificação dos heróis cotidianos e a formação de juízo de valor. Eis o que regimes autoritários latino-americanos legaram às novas gerações destas sociedades.

O aprendizado com os países desenvolvidos, social e culturalmente robustos, e com cidadãos-sujeitos a quem políticos e partidos prestam serviços, tornam o governo não inteiramente sujeito ao jogo de forças políticas e econômicas, pelo que governos, legisladores e juízes não se tornam moeda de troca numa sociedade intelectualmente culta, que dificilmente cederá espaço ao cinismo – pequeno ou grande – por ofensivo.

Parte significativa da formação está nesta ruptura epistemológica, cujas fendas estão na educação e na literatura. Por isso o personagem do conto rosiano é fundamental para debater os efeitos políticos e morais de ditaduras (...) e ajuda a resgatar a dignidade negada, através do diálogo entre seus discursos e a teologia pública, por sua vez também recuperada pela sociedade das instituições e centros de poder religioso. Se o ato de crer é tipicamente humano, a capacidade de refletir sobre ele, elaborar os horizontes da vida e projetar o futuro também deve ser. Teologia é pensar a fé para dizê-la. Sempre, a cada novo tempo.

O avanço da sociedade brasileira deve assegurar que os cidadãos mantenham a condição de sujeitos religiosos e o direito de rejeitar o controle da instituição. Isso exige novos atores (teólogos, literatos, pedagogos, psicólogos, e cientistas sociais, entre outros), com formação acadêmica isenta e consistente, para colaborarem na busca. Com o saber das ciências, a redescoberta do *ethos* pela sociedade e a experiência das comunidades de fé, a sociedade pode avançar! Eis a urgência moral da leitura do religioso na literatura brasileira.

1.1 João Guimarães Rosa - a pessoa e a mística

Vilma Guimarães Rosa, filha do médico que se tornou diplomata – que com sua adorada Dora, a quem dedica *Grande Sertão: Veredas* e com quem salvou judeus – narra que na Alemanha, atuando na diplomacia, ele se adaptou, gostou da cultura de Hoffmann, Heine, Schiller, Goethe, Rilke, Kafka e outros. Lembra-o dos relatórios sobre a 2ª Guerra, nos quais como jovem cônsul, descrevia a paz.

Ela reteve na memória que ele escapou da morte duas vezes. Numa encontrou a casa em escombros e, noutra, burlou a segurança alemã – que guardava o Consulado Brasileiro em Hamburgo, parcialmente destruído após o ataque – para tirar os documentos confidenciais do cofre. Após sair, ruiu o que restava de pé do edifício.

Ela lembrou ainda que “ao voltar da Embaixada, sentava-se diante da máquina de escrever e trabalhava nela com apenas dois dedos, com uma expressão de profundo devotamento ao seu trabalho. Ficava assim até de madrugada, mergulhado na obra que estava criando” (GUIMARÃES ROSA, V., 2008, p. 15).

1.2 Entre teologia e teodiceia

No próprio Guimarães Rosa, segundo a filha, há um elemento místico no ato mesmo de escrever. “Meu pai descrevia a inspiração como um ato divino, e até comparou-a a um especial estado de transe” (GUIMARÃES ROSA, V., 2008, p. 15). Ela vê razões semelhantes pela qualidade da obra e as circunstâncias em que foi escrita. “Realmente, foi extraordinário ter escrito *Grande Sertão: Veredas* em Paris, sem jamais ter morado no sertão, pois Cordisburgo e Itaguará

não ficam no sertão” (GUIMARÃES ROSA, V., 2008, p. 15), sem esquecer que para Guimarães Rosa, literatura e música tinham algo em comum e não podiam desafinar.

Se teologia enquanto discurso sobre o sagrado acompanha o autor desde antes da escritura da obra, a teodiceia surge no esforço de explicar as noções de bem e mal na obra do romancista mineiro.

Teodiceia deriva do termo (*θεός + δίκη*), expressão que designa a justiça de Deus, usada para se referir às diversas tentativas de justificar o relacionamento entre a divindade e os seres humanos (ELWELL, 1990, v. 3, p. 446). O conceito foi criado por Leibniz, como título de sua obra: *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*, de 1710, para indicar a justiça divina por meio da solução de dois problemas fundamentais: o mal e a liberdade humana (OLIVEIRA, 2008, p. 40). É a dor humana que motiva os teólogos a buscarem as respostas a que a cultura brasileira já chegou, registradas na literatura.

Apesar das noções de bem e mal serem recorrentes na literatura, especialmente nos romances, em que experiência existencial humana chega a ápices, em *Grande Sertão: Veredas*, ganha intensidade pelas lutas, o enfrentamento do demônio e os conflitos de papéis, de líder do grupo e de saber que a pessoa para quem seu coração pendia não era um homem, mas uma mulher e estava morta. Assim, “não é de admirar que a teologia igualmente se sinta interpelada pelo drama de amor e ódio, de salvação e perdição que constitui a saga do jagunço Riobaldo, seu desejo de amar, seus encontros e desencontros, mormente a relação com Diadorim, que constituirá – a nosso ver – sua epifania maior sobre o sentido da vida!”, observou a teóloga Maria Clara L. Bingemer (2008, p. 109).

É a mesma que observa que Diadorim é filha de Joca Ramiro, e seu nome de batismo é Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins. Deo-dorina: com Deus e dor se tece o nome daquela que vai arrancar de Riobaldo a confissão de amor que já não pode ser ouvida pela amada morta (BINGEMER, 2008, p. 120).

Diadorim, Diadorim, oh, ah, meus buritizais levados de verdes... Buriti do ouro da flor... E subiram as escadas com ele, em cima de mesa foi posto... Uivei. Diadorim! Diadorim era uma mulher. Diadorim era mulher como o sol não acende a água do rio Urucua, como eu soluzei meu desespero... Mas aqueles olhos eu beijei, e as faces, a boca... E eu não sabia por que nome chamar; e eu exclamei, me doendo: Meu amor!... (GUIMARÃES ROSA, 1986, p. 559-60).

O que é bem e mal, num romance escrito com tanta paixão? “Tal que disse, doidava. Recai no marcar do sofrer... Ela tinha amor em mim”.

Aqui, a estória se acabou.

Aqui, a estória acabada.

Aqui, a estória acaba (GUIMARÃES ROSA, 1986, p. 561).

O sofrimento da perda dos entes queridos confronta os seres humanos com sua limitação existencial, a separação, a dor e os sentimentos em conflito que buscam refúgio na teologia.

2 Literatura e Arte dialogam melhor com Teologia Pública

Riobaldo não é formalmente religioso, mas tem uma prática de piedade – bateu-se com todas as forças, enfrentou todas as vicissitudes, superou todos os preconceitos, só descobriu a mulher amada após sua morte, e sobreviveu – num lugar aparentemente inóspito, inseguro, cuja condição era a completa falta de segurança.

Talvez por isso, o personagem Riobaldo nunca tenha se tornado visível aos teólogos. Estes talvez tenham partido sempre das sociedades avançadas – nesta terra de gente mestiçada – tido olhos apenas para as pessoas de boa formação e traço antropológico europeu, tornados medida para avaliar os demais seres humanos. Guimarães Rosa percebeu isso ao escrever de Paris, mas não perdeu a paixão. E nem a brasilidade.

2.1 Artistas, intelectuais, teólogos e a incidência na Cultura

A teologia pública, que afirma hoje a importância do conjunto ao dirigir-se à sociedade, não é elaborada a partir dos que compõem a visão cristã ocidental da fé, mas da categoria gênero humano, partindo especificamente das pessoas mais simples, que têm direito ao Sagrado e de também fazer teologia, mesmo que não assumam um credo definido.

É a condição desse ser humano e seu direito à teologia pública que leva Tracy a lembrar aos teólogos profissionais e outros intelectuais que devem ocupar seu espaço no campo da cultura.

Se os humanistas no domínio da cultura, incluindo os teólogos, continuarem a aceitar o seu *status* marginalizado, então as alternativas serão o encantamento de curta duração com a autossatisfação e o desespero de longa duração diante da bancarrota do valor

societário. Se a dimensão pública deve ser exaustivamente definida pela razão instrumental, então as aventuras da razão nunca mais conformarão um discurso cívico autenticamente público no domínio do político – o domínio em que, afinal, todos nós teremos de nos encontrar (TRACY, 2006, p. 42).

A teologia pública reflete hoje a visão de que a teologia não tem apenas as Igrejas como horizonte único ou último de seu trabalho. Apenas o inicial. Por outro lado, toda a tradição de fé, nas diversas religiões, se nutre de distintas formas de linguagem para sua expressão.

2.2 Novo horizonte: a sociedade

Para ser expressa, a teologia precisa da elaboração do conteúdo e da linguagem que, surgindo como resposta à necessidade de expressão, rompe todas as barreiras físicas, éticas e estéticas, movida pelo âmago dos sentimentos comuns à condição humana e apenas dela vestida, ganha expressão e, mesmo sem saber o que dizer, ou ainda o que não se sabe como dizer – mas, pelo senso de dever sabe que precisa ser dito – se capacita a dizer. Mesmo que se trate do indizível!

Isso se dá porque a linguagem teológica “não pertence ao âmbito do saber que dispõe sobre os objetos, mas ao âmbito do saber que sustenta a existência, que nos dá coragem para a vida e consolo na morte” (MOLTMANN, 2004, p. 31).

Essa experiência humana possibilita abandonar as falsas certezas, perceber-se distinto do Absoluto e assumir os riscos inerentes à própria condição.

Os seres humanos não conseguem reconhecer a essência totalmente diferente de Deus quando se consideram ‘divinos’ e sentem a ‘força do próprio Deus’ em si, mas apenas quando nada são além de seres humanos, que admitem suas debilidades e sua miséria. Quando eles deixam de ser ‘deuses’ infelizes e orgulhosos e passam a ser verdadeiros seres humanos, permitem que Deus seja Deus, como disse acertadamente Lutero (WA V: 128) *apud* MOLTMANN, 2004, p. 149).

A linguagem empodera o personagem Riobaldo diante do cotidiano difícil. É sua última defesa diante do real imediato que afronta suas certezas, testa seus limites, aumenta suas fraquezas, lhe dá a exata medida de sua fragilidade e da capacidade de expressar esse conjunto de inseguranças.

Necessária à expressão dos sentimentos humanos na relação com o Transcendente, a teologia confessional vem depois da básica, que possibilita os primeiros passos, das mediações

familiares. As confessionais podem submetê-lo aos saberes das comunidades de fé, consolidados em séculos, amalgamados em culturas e expressos nas máscaras do Sagrado deixadas ao longo do tempo, a que chamamos linguagem religiosa.

Tracy parte do postulado básico na definição da atividade teológica:

Para muitos críticos, o teólogo parece ser, na melhor das hipóteses, um generalista útil que divaga demais; na pior das hipóteses, um particularista estreito. Como um generalista, assim vai essa argumentação, o teólogo pode às vezes produzir análises penetrantes de tendências, princípios, recursos simbólicos e necessidades humanas [...] Como um particularista (mais precisamente como um teólogo confessional), o teólogo fala em nome de um grupo, comunidade ou tradição peculiares, cujas pretensões de sentido e verdade podem parecer duvidosas a um público mais amplo (TRACY, 2006, p. 19).

Essa percepção relembra ao teólogo que seu discurso é sempre dirigido aos seres humanos, em meio às suas contradições, afadigados por suas lutas, e sem os elementos que o teólogo adquiriu para buscar respostas.

2.3 A cátedra confessional e a pública

A fala do teólogo em si desperta a atenção e pode ser expressa de dois modos distintos. O primeiro é através do tradicional poder da instituição religiosa de que é investido, a função pastoral que exerce ou a cátedra confessional que ocupa, que faz com que a atenção não se volte exclusivamente a ele, mas à igreja em nome da qual fala, prega e escreve, ao impacto de sua história milenar, ao arcabouço de seu saber acumulado, empoderado pela pesquisa, controlado pela autoridade eclesial e blindado hermeneuticamente para falar a partir de parâmetros e com resultados pré-definidos.

A segunda, a cátedra pública, é quando sua capacidade de reflexão e autoridade intelectual serve para elaborar um saber que está confessionalmente situado, mas não atado aos documentos estamentais, parâmetros e definições da instituição eclesial. Essa condição permite achar algo diferente – assim como a pregação de Jesus chamava mais atenção que a dos fariseus – e no qual a independência e o olhar para o humano foi entendido e assumido como absoluto do Pai – fazendo que tudo mais fosse relativizado na sociedade do seu tempo.

Pois cada teólogo, pelos próprios atos de falar e escrever, reivindica atenção. Que reivindicação é esta? A reivindicação por uma resposta pública portadora de sentido e

verdade sobre as questões mais sérias e difíceis, tanto pessoais como comunais, que qualquer ser humano ou sociedade humana têm de enfrentar: a existência possui algum sentido último? É possível encontrar alguma confiança fundamental em meio aos medos, às ansiedades e ao terror da existência? É possível reconhecer alguma realidade, alguma força, precisamente uma que fala uma palavra verdadeira, em que se possa confiar? (TRACY, 2006, p. 21).

A teologia pública cria um espaço social, menos doméstico e de menor controle doutrinal, gerando as condições para o diálogo inter-religioso, fazendo surgir um novo patamar entre as igrejas e religiões, com autonomia diante da instituição e no qual há maior liberdade para dialogar.

O objetivo do diálogo inter-religioso não é uma religião unitária nem a metamorfose e o acolhimento das religiões na oferta pluralista de prestação de serviços de uma sociedade de consumo religiosa, mas a 'diversidade reconciliada', a diferença suportada e produtivamente conformada (MOLTMANN, 2004, p. 29).

Diferente da teologia confessional, eles não trabalham na perspectiva das Igrejas, mas na da teologia pública, cujo horizonte de trabalho imediato não é este grupamento humano tradicional, que sempre se pensou ser o único, mas que a partir de agora será um público ampliado.

Formular essas questões honestamente e bem, responder a elas com paixão e rigor é obra de toda teologia. Contudo, quem, afinal, é o destinatário das reflexões do teólogo sobre essas questões existencialmente vitais e logicamente incomuns? (TRACY, 2006, p. 22).

São grupos formados de seres humanos que experimentam a comunhão com o Sagrado e entre si, que a ela têm direito até por constituírem seu objetivo teleológico, imediato e último, como aqueles que compõem a comunidade à qual é anunciada a salvação e que é chamada ao testemunho.

3 A proposta da teologia pública

O discurso de Riobaldo desperta a atenção por ser herói de uma obra clássica, surgido das experiências e lutas da vida, das quais o pano de fundo e muitas frases trazem elementos da piedade, da mística, da moralidade e até da ética, com base confessional cristã que, além de emprestarem esse propósito ao discurso, atendem a três *a priori* básicos: os elementos do discurso são cristãos, expressos numa atmosfera marcada pela laicidade e ecumenicidade da vida, e numa linguagem tipicamente sertaneja.

Moltmann agrega um critério para o raciocínio teológico, ao dizer que seu conceito de verdade, “a ser aplicado nesse caso não é o aristotélico *adaequatio rei et intellectus*” (MOLTMANN, 2004, p. 51) (quem concorda com Deus e lhe ‘corresponde’ no pensar), que é contraposto pela “ideia de verdade de Spinoza, como *index sui et falsi*” (MOLTMANN, 2004, p. 71) (indicativo de si mesmo e do falso) já que, do ponto de vista científico e filosófico, a conformação à doutrina como a mais ajustada à lógica de Aristóteles, acolhida na Igreja através de Tomás de Aquino, não responde à complexidade, especialmente na pós-modernidade.

Se a reflexão teológica não for definida e proposta institucionalmente, se supuser debate comunitário, e “se a teologia cristã compreender-se como função do Reino de Deus, pelo qual Cristo veio, está aí, então ela deve desdobrar-se na esfera pública como *theologia publica*” (MOLTMANN, 2004, p. 75), que se expressa “sob a superfície de nossas vidas cotidianas, explorando de forma explícita nas situações-limite inevitáveis de cada vida, há questões que logicamente têm de ser e são historicamente chamadas de questões religiosas” (MOLTMANN, 2004, p. 21-22).

3.1 Adaptada à sociedade pluralista

A teologia pública se afirma na medida em que elabora um discurso inclusivo, aberto ao diálogo, disposto ao debate baseado na dialética e em busca das verdades que foram patenteadas, que não pede a chancela da autoridade formal e nem reclama sacralidade legitimadora. Ela se dirige, segundo Tracy,

a três realidades sociais distintas e relacionadas: a sociedade mais ampla, a academia e a igreja. Um desses públicos será o destinatário principal, ainda que raramente o exclusivo. A realidade de um *locus* social particular certamente afetará a escolha da ênfase” (2006, p. 23).

A influência de cada um desses públicos afetará a elaboração desse discurso, e até a autocompreensão dos teólogos. Tracy observa que “às vezes, essa influência se mostrará tão poderosa que determinará efetivamente a teologia” (2006, p. 23). Deve-se indagar como fica o quadro, de acordo com a influência.

Se o público mais influente for a sociedade mais ampla, isso certamente provocará uma participação mais significativa, evidentemente mais complexa e sem que as conclusões sejam

balizadas por um centro de poder institucional, dogmático e pastoral. Se for a academia serão necessários cuidados para que as discussões não sejam exclusivamente teóricas, que estejam abertas às interpelações da sociedade e das comunidades de fé. Mas, se forem as igrejas, vai depender das dinâmicas pelas quais elas lidarão com seus setores mais tradicionais, herméticos e dogmáticos na relação com a cultura e as ciências.

3.2 Teologia pública para um público sempre mais plural

Ao mesmo tempo, é necessário se dar conta de que por trás do pluralismo das conclusões teológicas reside um pluralismo de papéis públicos, e públicos como grupos de referência para o discurso teológico” (TRACY, 2006, p. 23). Isso significa que cada uma das conclusões vai atrair certa parcela de adesão da sociedade, que se transformará num subgrupo de apoio. No entanto, em meio a esta diversidade ampliada, deve permanecer “um compromisso comum entre todos os teólogos com o discurso público genuíno” (TRACY, 2006, p. 23).

Ele lembra que

Cultura é, mais exatamente, na cuidadosa definição de Clifford Geertz, ‘um padrão de significados historicamente transmitido e corporificado em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais as pessoas comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento sobre a vida e suas atitudes em relação a ela’ (1969, p. 22-79, *apud* TRACY, 2006, p. 28).

Tracy tem consciência que a movimentação a partir de uma perspectiva pública, o pano de fundo do trabalho teológico será em grande parte o perfil cultural da sociedade, que

proverá os indicativos para o *ethos* da vida de uma sociedade (isto é, o tom, o caráter e a qualidade de vida – seu ‘estilo’) e a cosmovisão correlata (isto é, a imagem que as pessoas têm de como as coisas são na realidade, suas ideias mais abrangentes a respeito da ordem) (TRACY, 2006, p. 28).

Deve-se lembrar que “quer os teólogos em particular estejam ou não explicitamente envolvidos nas tarefas da cidadania responsável numa sociedade tão complexa, eles são claramente afetados por papéis específicos nessa sociedade”, assegurou Tracy (2006, p. 28-29).

Na nova condição, o teólogo estará atuando em geografias mais amplas de relações humanas, com grupos específicos de assessorias, aulas, conferências, coordenações, redação de

artigos, livros e materiais diversos. O domínio, para muitos restrito ao ambiente eclesial, poderá crescer em proporções geométricas, exigindo um conjunto de mudanças, alterações de hábitos, até adaptações no *modus operandi* diário.

4 Do discurso religioso à religião na Literatura

Teologia e cultura vivem uma relação simbiótica – na qual os organismos vivos agem ativamente e em conjunto para proveito mútuo, gerando por vezes especializações funcionais de cada espécie e até relação vantajosa de pelo menos um deles – pela liberdade para similaridades e divergências, possíveis em sua interface última, no contato com o público ao qual respondem.

A relação simbiótica entre a compreensão teológica e sua expressão cultural na iconografia, na escultura, na pintura, na música, no cinema, entre outras formas de expressão artística, é realmente necessária. O que um saber não consegue “dizer” – porque a oração, a mística, a exegese, a hermenêutica, o auscultamento da comunidade se mostram insuficientes – fica para ser afirmado pela arte, que penetra os sentidos, traspassa a razão, sacia necessidades estéticas e alcança as regiões mais profundas da natureza humana.

A teologia, que surge de uma motivação pastoral e como demanda a ser atendida – já que seu esforço último é partir do patamar em que se encontram os seres humanos de seu tempo e buscar os enunciados que melhor expressem as respostas – se integra neste esforço da linguagem.

O sertão selvagem não é apenas moldura para a narrativa, mas o solo mesmo em que esta toma forma e na qual a linguagem religiosa liga as dimensões. E o sertão de Guimarães Rosa tem vida própria, nele a tarefa do peão é interagir, arrancar dele a sobrevivência e encontrar algo que suscite o sentido de sua existência.

Atividade posterior, a função da hermenêutica é buscar o sentido dos fatos pela via da interpretação, pinçando e recolando fragmentos representativos da experiência, e conectando esse novo quadro ao senso do leitor, informado pela composição do discurso.

“A memória é a mais épica das faculdades. Somente uma memória abrangente permite à poesia épica apropriar-se do curso das coisas, por um lado, e resignar-se, por outro lado, com o

desaparecimento dessas duas coisas com o poder da morte”, lembrou Walter Benjamin (1986, v. 1, p. 210).

Sem a hermenêutica religiosa, foram-se a interpretação e o sentido, ficando apenas o relato e possibilitando que o Diabo deixasse a religião – apesar de sua necessidade preponderante – fazendo surgir outra estratégia para o conto, baseada “no poder de dar mais intensidade à imagem na medida de sua não-existência, recurso que comina a seguinte frase: ‘o demônio não precisa de existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo’” (ALMEIDA, 2010, p. 42).

Aqui o relato mítico do personagem rosiano e o discurso teologal, estruturado no entendimento e oferecendo catequese em linguagem doutrinária, entram em oposição. O leitor não se apaixona pela explicação do mistério, mas pelo mistério em si. A serviço do relato mítico, Rosa dispensa as certezas religiosas e se agarra ao *Sertão*, uma força narrativa autônoma, com valor próprio.

A distinção fundamental a ser determinada na relação entre o discurso religioso com a maneira como a religião é tratada na literatura é que se tratam de instrumentos discursivos diferentes, dirigidos a públicos potencialmente distintos e com objetivos igualmente diferenciados.

Se um necessita de enraizamento no dogma, o outro é um discurso poético e subjetivo; se o primeiro tem objetivos catequéticos e pastorais, o segundo pretende descrever a vida humana, o embate com a natureza e a cultura nascida desse processo; enquanto um articula em linguagem religiosa, baseado em livros ou ícones inspirados, o outro se volta ao cotidiano, comum, usual, profano; se o religioso exige a autenticação da autoridade religiosa, moral ou teologal, o literário serve-se da sensibilidade artística e discursiva e desloca fatos de sua conjuntura para facilitar-lhes a percepção, a compreensão do seu entorno e a reflexão sobre a condição humana.

Conclusão

Se o sertão é o verdadeiro sujeito de *Grande Sertão: Veredas*, não pode ser o narrador. Este deve ser um personagem humano, que se mostra na medida em que apresenta o discurso. Por sua vez, a construção dessa personalidade precisa fazê-la haurir importância, ocupar um espaço cultural, engendrar um perfil e forjar um caráter na qual a sociedade possa se encontrar.

Trazida a lume, a obra se torna um instrumento a provocar diversas leituras a partir do seu texto básico. Neste momento entram em cena diversos outros agentes no campo da cultura com a tarefa de interpretar os símbolos de que a obra se vale e como correspondem às necessidades da sociedade. Desse modo, Tracy destaca que

o artista, a personalidade religiosa, o filósofo, o teólogo, o cientista social, o crítico literário dedicam a maior parte de suas energias à interpretação de símbolos participativos, incluindo a sua relevância para as necessidades da sociedade como um todo (TRACY, 2006, p. 37).

O que os intelectuais fazem, segundo ele, a partir de sua inserção no universo cultural, é analisar o personagem e seu impacto, a partir da construção do autor, no cenário cultural brasileiro. O que se espera é que, a partir dos personagens, consigam entender os artistas e as pulsões que os movem, na esperança de descobrir o impacto que desejam provocar.

Não é necessário romantizar o papel do artista para perceber a verdade do dito de Ezra Pound de que os artistas servem como ‘antenas da raça’. Eles são antenas para novas visões da possibilidade humana, para novos valores e formas de vida pessoal e comunal, para novas teorias mais plenas do bem (TRACY, 2006, p. 39).

No universo religioso, com inserções no mesmo campo, se experimenta um outro processo. Há um cenário cultural em processo de mutação, no qual os religiosos, e dentre eles os cristãos, precisam atentar para o ambiente em que vivem, atentar para os códigos de fé e conduta em seu interior, e buscar os elementos que vão produzir alterações na recepção da orientação religiosa e nos efeitos a serem produzidos. Gesché chegou a propor que

ao *sensus fidelium*, o sentido da fé dos crentes ordinários e de todos os dias, se deveria unir o *sensus infidelium*, o sentido das coisas deste mundo, que os não-crentes podem oferecer aos crentes. Eles possuem também um sentido das coisas que não são inúteis para a fé, pois graças a ele, põem a descoberto nossos integristas ou nossas interpretações da fé que vão contra uma visão justa do ser humano (GESCHÉ, 2002, p. 198).

E é neste ponto que a construção do personagem rosiano rompe com a visão religiosa tradicional. Ele é capaz de viver a vida com intensidade – ao cumprir tarefas, estar com as mulheres, assumir novas posições diante das mudanças do grupo e até matar – mas isso supõe ter causas, assumir posturas e desenvolver uma ética.

A leitura do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão aprofunda o sentido da metáfora do sertão em movimento, necessária à compreensão deste universo, para em seguida depreender o que

a sociedade pode esperar das obras de arte, e desta em especial. Sem dissociar o bem e o mal da natureza mesma deste espaço social, econômico e político, ao afirmar que

o bem subsiste no aparente existir imóvel e perene do mal. O que salva é o que se move, o que se converte de si em um outro. Sob o ilusório sertão imóvel, existe o verdadeiro: o que se move o tempo todo, mais do que as pessoas que pensam que se movem nele. Por isso mesmo, acontece de o sertão-movente dá aos outros o que cada um já é, antes, o nosso ser, o tigre em nós. Mas, assim também o seu bem, sua imensa virtude (BRANDÃO, 1998, p. 151).

E o próprio Brandão arrisca uma resposta que integra elementos antropológicos e teológicos, que admite o papel da divindade sem negar a concessão à intervenção da condição humana, na verdade colocando os dois relatos lado a lado e construindo uma explicação alternativa, que admite uma, sem negar a outra.

O homem é também responsável pelo destino inacabado de um deus. Do Deus que, no ato mesmo da criação decidiu despojar-se de sua onipotência para permitir ao homem o exercício de sua liberdade. Da escolha de como realizar seu próprio destino e o destino e sentido do acabamento da própria obra da criação. Deus lega ao homem o desafio de realizar como história já humana e ainda ‘da criação’, criada incompleta como verbo para ser completada como história, a continuidade de seu livre destino. E nele estão a finalidade da criação e a plenitude da experiência da própria divindade (a Dele, Deus) (BRANDÃO, 1998, p. 32-33).

Assim, é como os seres humanos que buscam a comunhão com um Deus despojado de sua onipotência, e no exercício da liberdade dele recebida, que também nós podemos dar passos na caminhada, conscientes de cumprir a finalidade da criação.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Leonardo Vieira. *Grande Sertão: Veredas: pacto e promessa*. Rio de Janeiro: tese doutoral, PUC-Rio, 2010.
- ARRIGUCI Jr., Davi. O mundo misturado: romance e experiência em Guimarães Rosa. *Novos Estudos/ CEBRAP*, (40): 7-29, nov. 1994.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre o Conceito de História*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. As escrituras de João (reflexões sobre o bem e o mal em Grande sertão: veredas). In: YUNES, Eliana; BINGEMER, Maria Clara L. (Org.). *Bem e Mal em Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Uapê, 2008.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória sertão: cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão*. São Paulo: Cone Sul/ Universidade de Uberaba, 1998.
- COUTINHO, Eduardo. Em busca da terceira margem. In: *Ensaio sobre o Grande sertão:*

- veredas. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1993.
- DUARTE, Lélia Parreira; ALVES Maria Theresa Abelha, org. *Outras margens: estudos sobre a obra de Guimarães Rosa*. Belo Horizonte: Autêntica/ PUC Minas, 2001.
- ELWELL, Walter. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1990, v. 3.
- GALVÃO, Walnice. *As formas do falso: um estudo sobre a ambiguidade no Grande Sertão: veredas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- GESCHÉ, Adolphe. Le christianisme comme athéisme suspensif. Réflexions sur le “Etsi Deus non daretur”. *Revue Théologique de Louvain*, 33 (2002): 195. Disponível em <http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol42/165/165_gesche.pdf>. Acesso: 05.08.2011.
- GUIMARÃES ROSA, João. *Grande sertão: veredas*. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- GUIMARÃES ROSA, Vilma. Prefácio: Guimarães Rosa, meu pai. In: YUNES, Eliana; BINGEMER, Maria Clara L. (org.). *Bem e Mal em Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Uapê, 2008.
- HANSEN, João Adolfo. *O o: a ficção da literatura em Grande sertão: veredas*. São Paulo: Hedra, 2000.
- LEITE, Isabela Fernandes Soares. *A travessia do leitor no Grande Sertão*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1989.
- MARINHO, Marcelo. *Grande Sertão, vertigens de um enigma*. Campo Grande: Letra livre, 2001.
- MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de Reflexão Teológica*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- MORAIS, Márcia Marques de. *A travessia dos fantasmas: literatura e psicanálise em Grande Sertão: veredas*. Belo Horizonte: PUCMinas, Autêntica, 2001.
- NOGUEIRA, Elza de Sá. *Descrever as veredas ou narrar o grande sertão?: a tarefa de Arlindo Daibert ao traduzir o romance em imagens*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004.
- OLIVEIRA, Delambre Ramos de. O pacto de Riobaldo com o Diabo em Grande sertão: veredas – por uma teodiceia desafiada. In: YUNES, Eliana; BINGEMER, Maria Clara L. (Org.). *Bem e Mal em Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Uapê, 2008.
- PACHECO, Ana Paula. *Lugar do mito: narrativa e processo social nas primeiras histórias de Guimarães Rosa*. São Paulo: Nankin, 2006.
- ROSENFELD, Kathrin. *Os descaminhos do demo: tradição e ruptura em Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Imago; São Paulo: EDUSP, 1993.
- SANTOS, Flavia Carvalho dos. *Persona e clandestinidade: movimentos de rostos e máscaras em Grande sertão veredas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1994.
- SIMÕES, Irene Gilberto. *Guimarães Rosa: as paragens mágicas*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- SINNER, Rudolf von. Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural: reflexões sobre contextualidade e catolicidade. *Estudos Teológicos*, 44 (2): 26-57, 2004.
- SOARES, Afonso Maria Ligório; PASSOS, João Décio (orgs). *Teologia pública; reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- SONTAG, Susan. *Contra a interpretação*. Porto Alegre: L & PM, 1987.
- TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- VIEGAS, Ana Cristina Coutinho. *Primeiras veredas no grande sertão: a crítica dos anos 50*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1992.
- YUNES, Eliana; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Bem e mal em Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Uapê, 2008.