

“A colheita é comum, mas o capinar é sozinho”: microrrelatos ecumênicos e oralitura meeira em *Grande sertão: veredas*

Marcelo Marinho*

Elizabete da Conceição Vieira**

Resumo

Este ensaio hermenêutico analisa o polifônico romance de Guimarães Rosa, partindo de sua afirmação de que, para além da representação de uma paisagem regionalista, sua obra se concebe como um “omelete ecumênico”. Essa metáfora é o fio condutor que nos leva a explorar a dimensão universal e espiritual de *Grande sertão: veredas*. O estudo confronta esse pressuposto com passagens da obra, tal como aquelas em que Riobaldo anuncia sua adesão a “toda religião” e sua reflexão metapoética sobre a “colheita comum” e o “capinar sozinho”, sugerindo uma produção de sentidos compartilhada entre autor e leitor. Como referencial teórico, o texto abraça o conceito de “oralitura” para prospectar a hipótese de que Riobaldo, em sua condição de bardo-rapsodo, inscreve em sua narrativa elementos simbólicos de um “ser-tão” ecumênico, espaço mítico em que o sagrado e o profano se agregam e se temperam mutuamente. A paisagem sertaneja, inicialmente regionalista, transmuta-se, agora, em um espaço simbólico que

* UNILA. Doutor em Literatura Comparada (Sorbonne Nouvelle). Professor Associado do PPG em Literatura Comparada da UNILA. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5147-9769>.

** Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (2024). Licenciatura em Pedagogia, pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2018). Graduada em Letras, Artes e Mediação Cultural (Bacharel), pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (2014). Especialização em Educação: Métodos e técnicas de Ensino, Universidade Tecnológica Federal do Paraná (2018). Atualmente é professora da Escola Municipal Cecília Meireles (Foz do Iguaçu). Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-7695-1906>

acolhe e representa múltiplas espiritualidades. A análise propõe que Rosa, ao conceber e plasmar verbalmente seu “omelete ecumênico”, convida o leitor a degustar sensorialmente um universo poético que transcende fronteiras geográficas e religiosas, mesclando ingredientes votivos encontrados em toda a “terra habitada” (*oikumene*), reflexos privilegiados de uma experiência existencial e poética totalizante, na qual o autor-narrador, como bem define Walter Benjamin (1987), oferece sua própria vida como matéria para a narração.

Palavras-chave: “omelete ecumênico”; oralitura; espiritualidades diaspóricas.

“Shared is the harvest, but weeding is a solitary endeavor”: Ecumenical Micro-narratives and the Sharecropper Poetics of Oraliture in *Grande sertão: veredas*

Abstract

This hermeneutic essay is aimed to analyze the polyphonic novel by João Guimarães Rosa, taking as point of departure his claim that, beyond the representation of a regionalist landscape, his work is conceived as an “ecumenical omelet.” This metaphor serves as the guiding thread for exploring the universal and spiritual dimension of *Grande sertão: veredas*. The study tests this premise upon passages selected from the text, such as those in which Riobaldo declares his adherence to “every religion” and articulates a metapoetic reflection on the “common harvest” and “weeding alone,” thereby asking for a shared production of meanings between author and reader. As its theoretical framework, the essay adopts the concept of “oraliture” to advance the hypothesis that Riobaldo, as a bard-rhapsode, inscribes within his narrative symbolic elements of an ecumenical “ser-tão” – a mythical space in which the sacred and the profane converge and mutually inflect one another. The *sertão* landscape, initially framed in regionalist terms, is thus transmuted into a symbolic space that accommodates and represents multiple spiritualities. The analysis argues that Rosa, in conceiving and verbally shaping his “ecumenical omelet,” invites the reader to partake sensorially of a poetic universe that transcends geographic and religious boundaries, blending votive ingredients drawn from across the inhabited world (*oikumene*), as privileged reflections of a totalizing existential and poetic experience in which the author-narrator, as Walter Benjamin (1987) aptly suggests, offers his own life as the very substance of narration.

Keywords: “ecumenical omelet”; oraliture; diasporic spiritualities.

Recebido em: 31/07/2025 // Aceito em: 11/05/2026

Considerações iniciais

O presente ensaio hermenêutico tem como ponto de partida a seguinte asserção, ciosamente lançada por Guimarães Rosa aos ouvidos atentos de Haroldo de Campos (2006, s.p.), eficaz passador de palavras: “as pessoas dizem que eu estou fazendo uma cena do interior de Minas, e eu estou é fazendo um omelete ecumênico”. De forma provocativa, confrontaremos essa intrigante declaração com duas passagens de *Grande sertão: veredas* amplamente percorridas pela crítica: na primeira, Riobaldo assim discorre sobre a sua adesão à espiritualidade, remetendo o leitor ao terreiro sagrado do ecumenismo: “Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio...” (Rosa, 2019, p. 20); na segunda, o rapsodo sertanejo alude, de forma metapoética e de si para consigo, ao processo meeiro (tudo em a meias, *Tutameia*) de produção colaborativa de sentidos para a obra de arte: “A colheita é comum, mas o capinar é sozinho” (Rosa, 2019, p. 118).

Como ponto de inflexão teórica para nossa análise, tomaremos o conceito de “oralitura”, hoje em intenso processo de construção e disputas, tal como amplamente discutido em recente publicação de nossa lavoura meeira, estudo no qual analisamos a hipótese da articulação entre a oralitura e a umbanda na célebre “Canção de Siruiz” (Marinho; Vieira, 2024), canto votivo com que Riobaldo cadencia sua travessia e passagem pelo oikos terrestre. Pelo viés da oralitura, o bardo e rapsodo Riobaldo inscreve, em seu discurso e suas referências metapoéticas, elementos sígnicos que remeteriam a um ser-tão ecumênico. Pela aragem do sagrado, o leitor é convidado a se embrenhar na

espiritualidade ecumênica, cabendo-lhe, para tanto, decodificar a paisagem sertaneja simbólica que se oferece diante de seus olhos, para, só então, atribuir sentidos aos signos telúricos em rotação. Por esse viés, aspectos do profano que, num primeiro momento, revelam-se em uma leitura de cunho regionalista do romance, logo se transmutam em representações de distintas espiritualidades, cujas fronteiras se dissipam no preparo meeiro do “omelete ecumênico”. Assim, perscrutando a hipótese de que diversas manifestações de espiritualidade se integrariam poeticamente na paisagem de um ser-tão ecumênico, um sertão simbólico, Souza, Marinho e Maciel (2022, p. 35) assim discorrem sobre a convergência de múltiplas espiritualidades nas páginas do polígrafo autor mineiro:

João Guimarães Rosa (1908-1967) lança seus leitores, em alvoroço de murundu, por sobre as veredas palimpsésticas de sua obra monumental, finamente bordadas de buritis e gameleiras. Sem bússola, astrolábio, cartas geodésicas, GPS ou mapa astral, o leitor rapidamente se perde na profusão de nomes de plantas, animais, acidentes geográficos, corpos estelares, localidades pretensamente reais e outras totalmente fictícias, personagens saídos dos Tempos e Templos da Carochinha [...]. Quando o próprio autor afirma dedicar-se ao preparo de um “omelete ecumênico”, está enunciando a invenção pioneira de uma obra poética que busca seus elementos constitutivos em todos os solos e terreiros (físicos ou simbólicos), em toda a terra habitada, nos céus gerais, no conjunto do universo e de todas as experiências existenciais (ecológicas, afetivas, sencientes, nutrízes, espirituais, racionais, intuitivas, eróticas, estéticas: em suma – poéticas).

O protocolo de leitura lançado por Rosa na imagem do “omelete ecumênico” – conceito poético pouco explorado pela crítica rosiana ainda nos dias de hoje – é objeto de análise em

recentes publicações de Marcelo Marinho, em autoria individual (2011; 2012; 2024) ou em coautoria com Gustavo de Castro Silva (2021), Josemar Maciel (2021; 2022), Mirian Oliveira (2021), David Lopes da Silva (2019; 2020), Viviani Busko Souza (2022), Juliana Leal (2023) e Elizabete Vieira (2024). Esses estudos evidenciam a emergência de reflexões teológicas que atravessam diferentes tradições religiosas, como o cristianismo, o judaísmo, o budismo, o taoísmo, o hinduísmo, a umbanda, o espiritismo kardecista e o sufismo, estendendo-se, ainda, a práticas xamânicas associadas ao uso ritual da ayahuasca e da jurema. Com esteio nas ideias articuladas acima, buscaremos explorar, aqui, a condição universal do ser-tão rosiano, oikos simbólico que acolhe múltiplas espiritualidades vivenciadas em todos os rincões do planeta Terra, nossa morada comum, nas veredas e lianas de uma obra poética que busca inspiração em todos os solos, em toda a terra habitada, no conjunto do universo, tal como indica a etimologia de “ecumênico” (do grego “οἰκουμένη” – *oikumene* –, que significa “mundo habitado”).

Riobaldo: bardo, rapsodo e griô

No tocante ao polifônico narrador Riobaldo, em sua condição de bardo, rapsodo e meeiro, podemos retomar Walter Benjamin (1987, p. 221) para assim qualificar esse loquaz narrador:

Assim definido, o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador

assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida.

No receituário do “omelete ecumênico” proposto por Guimarães Rosa, os ingredientes votivos manifestam-se e agem sobre o leitor, modificando sua percepção da realidade por meio do verbo inaugural, tal como reza o bardo Riobaldo nesta asserção: “Ações? O que eu vi, sempre, é que toda **ação principia** mesmo é por uma palavra **pensada**. Palavra pegante, **dada ou guardada**, que vai rompendo rumo” (Rosa, 2019, p. 148, grifos próprios). Parece mais que evidente que o narrador faz referência ao poder demiúrgico da palavra e da poesia, no contexto da injunção divina “Fiat Lux”, com a qual Deus comanda o cosmos verbalmente e faz com que o mundo passe a existir do nada, tal como ocorre ao poeta que, em uma limitadíssima esfera de ação, colhe e transmuta a palavra para transfigurar o cosmos e plasmar novos sentidos para a existência humana. Assim, em eco ao Livro de Gênesis, todos os espíritos são convidados a participar da obra meeira de criação, como se lê na seguinte passagem desse texto sagrado, fundador da espiritualidade judaico-cristã:

No princípio, era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez. Nele, estava a vida e a vida era a luz dos homens; e a luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam. **Houve um homem enviado de Deus, cujo nome era João**. Este veio para testemunho para que testificasse da luz, para que todos cressem por ele. Não era ele a luz, mas veio para que testificasse da luz (João 1:1-8, grifos próprios).

Na nítida convergência que há entre ambos os textos, tanto o bardo Riobaldo quanto o apóstolo João Evangelista tratam do mesmo tema: a ação cuja energia e princípios destinam-se a modificar um estado determinado ou uma dada situação, num momento preciso e num local específico, por meio de uma palavra “dada ou guardada”, ou seja, abertamente explicitada ou discretamente sonogada, à superfície ou nas entranhas do texto escrito, vocalizada em alto e bom som ou subentendida nas variações de entonação acústica. No relato bíblico aqui transcrito, a “ação” resulta na mais profunda transformação jamais imaginada: a própria criação inaugural e demiúrgica do universo, expressa na célebre fórmula “fiat lux!”. Por esse viés, transcrevemos acima umas das múltiplas versões em língua portuguesa da passagem bíblica registrada no assim chamado “Evangelho de João”, cuja autoria é tradicionalmente atribuída a um dos apóstolos de Cristo, João Evangelista, o qual teria assentado, sob forma escrita, esse relato exemplar, em data e local ignorados.

Abaixo, esta passagem específica trata de João Batista, cuja existência histórica, por vezes colocada em suspensão, é testemunhada no livro *Antiguidades judaicas*, do historiador romano Flávio Josefo (37-100 e.c.) (1990, p. 842), no seguinte contexto:

Vários judeus julgaram a derrota do exército de Herodes um castigo de Deus, por causa de João, cognominado Batista. Era um homem de grande piedade que exortava os judeus a abraçar a virtude, a praticar a justiça e a receber o batismo, para se tornarem agradáveis a Deus, não se contentando em evitar o pecado, mas unindo a pureza do corpo à da alma. Como uma grande multidão o seguia para ouvir a sua doutrina, Herodes, temendo que ele, pela influência que exercia sobre eles, viesse a suscitar alguma rebelião, porque o povo estava

sempre pronto a fazer o que João ordenasse, julgou que devia prevenir o mal, para depois não ter motivo de se arrependar por haver esperado muito para remediá-lo. Por esse motivo, mandou prendê-lo numa fortaleza em Maquera, de que acabamos de falar, e os judeus atribuíram a derrota de seu exército a um castigo de Deus, devido a esse ato tão injusto.

A respeito da impossibilidade de definir, com precisão indiscutível, a autoria dos relatos bíblicos, veja-se o que comenta, por exemplo, o teólogo Waldecir Gonzaga (2020, p. 683), especializado em teologia bíblica:

Nenhum dos cinco escritos do *Corpus Johannicum* afirma ter sido escrito pelo apóstolo João [Batista], filho de Zebedeu, porém faz parte da tradição e de atribuição à *opinio communis* (HILL, 2006). Porém, nós não sabemos ao certo qual a real participação da autoria do Evangelista ou qual o grau de colaboração de outros autores, como da Escola Joanina ou da Comunidade Joanina (BORING, 2016, v. II, p. 1120). Nem mesmo de um secretário do Apóstolo ou de alguém que mais tarde tenha redigido algum desses cinco escritos e o tenha atribuído a João Evangelista, ou tenha aprimorado os escritos, em suas várias fases de redação. Dessa forma, o Evangelho parece ser anônimo (Jo 21,24: “discípulo amado”); das três Cartas, a 1ª seria de João, o *Apóstolo*, e a 2ª e a 3ª seriam de João, o *Presbítero*; e o Apocalipse seria de João, o *Apóstolo* (Jo 1,1.4).

Egresso da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, esse teólogo relembra, ainda, o fato de que, veiculadas acusticamente em variantes diastráticas e diatópicas de línguas como hebraico, aramaico, grego e latim, essas narrativas foram ulteriormente registradas, sob forma escrita e por grupos de fiéis devotos, em idiomas diversos aos das narrativas primevas, em um processo que poderia corresponder ao “capinar coletivo” e à “colheita comum” de que trata Riobaldo, o griô sertanejo. Cabe

relembrar que coube ao Concílio de Hipona, realizado em 393 e.c., na presença do teólogo Aurélio Agostinho de Hipona, proceder à primeira seleção, apara e adequação de textos que comporiam, ulteriormente, o *corpus* da Bíblia, em meio a múltiplas e divergentes versões de relatos de natureza sagrada. Por tal razão, caberia, talvez, inferir que o ente institucional chamado “Bíblia” seria, em verdade, a soma de todas as suas versões, em todos os idiomas, em conjunto com todas as suas interpretações e traduções, sejam elas transidiomáticas ou intersemióticas. Nesse contexto, no que se refere especificamente aos cinco textos cuja autoria é atribuída a João Evangelista, Gonzaga (2020, p. 688) assim se manifesta:

Sendo diferentes em muitos dados, conteúdo, estilo, língua etc., fica realmente difícil sustentar uma autoria comum. Nem sequer o fato de o vidente do Apocalipse afirmar chamar-se “João” constitui um argumento forte que dê sustentação a favor de um parentesco entre os textos e seus autores. Fato é que a Tradição nem sempre foi unânime em aceitar a autoria joanina de todos esses cinco textos.

Os textos atribuídos a João Evangelista afirmam que João Batista, profícuo praticante e difusor da oralitura, seria filho de Isabel, prima de Maria de Nazaré; portanto, primo de Jesus. Tais relatos bíblicos, conforme vimos acima, são marcados por autoria imprecisa e algo problemática, também em razão do fato de que esses artefatos discursivos circularam durante séculos sob a forma de oralitura sagrada, sendo entoados em cavernas e outros locais cúlticos, transmitidos acusticamente à luz de fogueiras votivas, na presença de congraçantes majoritariamente analfabetos e no seio de comunidades acústicas, ao resguardo da vigilância dos romanos e de seus esbirros. No que se refere

às narrativas de natureza fantástica de certos relatos do Novo Testamento, Waldecir Gonzaga (2020, p. 682-683) assim se expressa: “O Apocalipse difere de tudo isso por ser uma narrativa de um tipo especial. Ele narra visões e audições extraordinárias que dizem respeito a coisas que normalmente não são vistas nem ouvidas por seres humanos”.

Nesse contexto de produção narrativa simbólica e espiritual, pode-se, talvez, dizer, com a mais que devida e respeitosa reverência, que o “grîô” João Batista empregaria a vocalização sonora da palavra como veículo de testemunhos vivenciais, para, assim, agir sobre uma realidade e iniciar uma nova religião, o cristianismo. No tocante à qualificação das narrativas bíblicas sob a categoria de “oralitura”, a teóloga e socióloga A. Paige Rawson (2017, p. 132-133) sustenta a seguinte ideia, talvez paradoxal e contestável, em sua tese de doutorado em Estudos da Religião, na Drew University:

A Bíblia é oralitura. E antes que grande parte fosse registrada por escrito, ela era oralmente transmitida; suas narrativas e seus enunciados eram performados e compartilhados em ritos coletivos. Esse truísmo não causará espanto ao leitor; ainda assim, suas narrativas algo fantásticas e imaginativas, seus provérbios, poesia, apocalipses e epístolas raramente são lidos por tal viés. Tudo leva a crer que, em razão da predominância da episteme da Europa Ocidental — tal como Édouard Glissant elucida —, a maioria de nós, formada no ventre de seu regime epistemológico, simplesmente não sabe ler de modo oral, ou, mais precisamente, oralituralmente. Embora muitos apreendam a Bíblia em diapasão afetivo, os leitores são, no mais das vezes, incapazes de conceituá-la e, por conseguinte, de pensá-la ou teorizá-la como oralitura, fazendo com que ela se torne virtualmente ininteligível, já que nos vemos incapazes de interpretá-la sob essa perspectiva. Ironicamente, em vez de se buscar a Sabedoria presente nas culturas acústicas — aquelas que saberiam ler a

Bíblia, oriunda de culturas orais —, a própria Bíblia foi mobilizada como instrumento para ensinar as colônias a ler, a falar e a pensar na língua do colonizador (isto é, segundo um esquema epistemológico com raízes na Europa Ocidental).¹

Em tal perspectiva, caberia perquirir os possíveis sentidos metapoéticos daquela asserção de Riobaldo – “Ações? O que eu vi...” (Rosa, 2019, p. 148) –, transcrita alguns parágrafos acima, no quadro daquela célebre passagem bíblica que lança a seguinte frase, aqui reiterada: “Houve um homem enviado de Deus, cujo nome era João. [...] Não era ele a luz, mas veio para que testificasse da luz” (João 1:1-8). Para fins de leitura contrastiva dessa sentença, veja-se esta afirmação de Guimarães Rosa, em entrevista a Günter Lorenz (1991, p. 25):

Como homem inteligente, às vezes pode-se sentir necessidade de se tornar um beato ou um **fundador de religiões**. A **religião** é um **assunto poético** e a poesia se origina da modificação de realidades linguísticas. Desta forma, **pode acontecer que uma pessoa forme palavras e na realidade esteja criando religiões**. Cristo é um bom exemplo disso. Também isto é “brasilidade” (grifos próprios).

Em perspectiva convergente com tal declaração de princípios, o bardo Riobaldo, poeta e griô sertanejo, vate e rapsodo, repentista e contador de causos, parece referir-se à sua vocação para o sacerdócio quando, na passagem abaixo reproduzida, já prenuncia a realização de um pacto sobrenatural

1 The Bible is oraliture. And before much of the Bible was written, it was orally transmitted; its stories and statements were performed and participated in. This truism will not shock the reader and yet somehow its fantastic and imaginative tales, the proverbs, the poetry, the apocalypses and the epistles are rarely read as such. It would appear that due to the predominance of Western European episteme (as Glissant has illuminated), most of us trained within its epistemological regime simply do not know how to read orally, or oralityrarily. Though many perceive the Bible affectively, readers are more generally unable to conceptualize and, therefore, to think or theorize the Bible as oraliture, rendering it virtually unintelligible since we are incapable of interpreting it as such. Ironically, rather than seeking out the Wisdom within oral cultures, who would know how to read the Bible, the production of oral cultures, the Bible was itself deployed as a tool to teach colonies to read, to speak, and to think the language of the colonizer (i.e., according to a Western European epistemological Root schema).

de amplo alcance e envergadura, nas asas voejantes da dicção poética de alta plana: “Tudo me quieta, me suspende. Qualquer **sombrinha** me refresca. Mas é só muito provisório. Eu **queria rezar** – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é **privilégios**, invariável. E eu! Bofe! Detesto! O que sou? – **o que faço, que quero**, muito **curial**” (Rosa, 2019, p. 20, grifos próprios).

O adjetivo “curial” remete, segundo o Houaiss (2001), a “referente ou pertencente a cúria; conveniente, apropriado; compatível com as normas, regras; membro da cúria (‘senado romano’); oficial da cúria eclesiástica”, enquanto “cúria” corresponde a “tribunal eclesiástico constituído pelo papa e pelos bispados; a corte papal” ou, em sua etimologia, à “assembleia dos deuses” (Houaiss, 2001). Ao que se depreende dos textos acima articulados, Riobaldo, duplo ficcional de João Guimarães Rosa, manifesta um projeto, erigido no horizonte do desejo e em estado de execução (“o que faço, que quero”), de ocupar um privilegiado lugar na humanidade, a saber, entre aqueles que “rezam”, verbo de ação que, segundo o Houaiss (2001), remete aos privilegiados entes humanos que conduzem cultos votivos; leem livros sagrados de preces e orações; realizam benzeduras e curas; prescrevem ou preceituam normas e diretrizes; encerram e veiculam regras conclusivas e definitórias (como em “a lei reza que...”, “a cúria reza que...” ou o senado romano “reza que...”); pronunciam fórmulas; recitam ou entoam regras de comportamento; comunicam seus preceitos de forma acústica; e participam da cúria papal ou, até mesmo, de assembleias de deuses, preferencialmente na modesta posição de preeminente prócer, prelado ou divindade mor. Note-se que Riobaldo começa sua asserção com a seguinte afirmação: “**Qualquer sombrinha**

me refresca” (Rosa, 2019, p. 20, grifos próprios). Ora “sombra”, segundo o Houaiss (2001), é sinônimo de “espírito desencarnado; alma, fantasma”, razão pela qual é possível ler essa passagem no plano das espiritualidades ecumênicas.

Qual seria a natureza espiritual dessa nova religião, talvez ecumênica, mencionada por Guimarães Rosa e espraiada, quiçá, sobre a narrativa conduzida por Riobaldo, o “rio baldio” que se eleva com a força de suas próprias palavras, inaugurais e demiúrgicas? Entraria em cena, nessa pretextual paisagem sertaneja, a figura de um “fundador de religiões”? A quem competiria o papel de griô-messias? Rosa-io-bardo? A resposta talvez se encontre nesta imodesta asserção que Guimarães Rosa lança em carta destinada a seu tradutor alemão, Curt Meyer-Clason: “sem falsa modéstia (*‘Nur die Lumpen sind bescheiden!’*) [*‘Só os maltrapilhos são modestos’*], diz, com certo exagero, mas com alguma verdade Schopenhauer) – creio poder crer que podemos alcançar, juntos, notáveis vitórias” (Rosa, 2003, p. 104).

Ao comentar a espiritualidade que emerge do discurso de Riobaldo, Francis Utéza (1994) sustenta que, em tal narrativa, identificam-se traços de uma religiosidade que desloca o eixo da prática especulativa para o exercício prospectivo de múltiplos ritos cúlticos – católicos, evangélicos, espíritas kardecistas, afro-brasileiros, dentre outros. Em relação aos desígnios contemplativos que afloram do discurso de Riobaldo, Utéza (1994, p. 69-70) assim discorre:

Um fazendeiro do interior de Minas não seria de modo algum crível na função de filósofo interessado em metafísica. Mas, orgulhando-se ultrajadamente de um verniz de formação primária completada por “leituras sadias” – os rudimentos aprendidos juntos a um mestre-

escola de aldeia e cultivados até hoje pela frequência de algumas vidas de santos e outros almanaques locais –, este velho camponês do sertão ajunta, ao seu estado de homem experiente, o benefício de um mínimo de preparação intelectual que as tendências naturais fizeram forte frutificar. [...] sua pretensão torna plausível a elaboração da mensagem por um “semianalfabeto”. O homem que em sua juventude captava a realidade à força de intuição encontra-se à altura de realizar um trabalho de racionalização relativa, por um jogo de espelhos no qual esses dois modos de acesso ao conhecimento possam se corresponder sem se prejudicar excessivamente – *especulando ideias* (grifos do autor).

Ainda no tocante ao trecho acima transcrito, no qual Riobaldo anuncia seu projeto “curial”, inaugural e neo-canônico, “mire veja” (“mi reveja”) esta asserção: “Muita gente não me aprova, acham que **lei de Deus** é privilégios, **invariável**. E eu! **Bofe! Detesto!**” (Rosa, 2019, p. 20, grifos próprios). No terreno da espiritualidade, “lei de Deus” é uma noção essencial no que se refere às duas divisões da Bíblia, aspecto público e notório dessas narrativas sagradas que se enfeixam em torno da oralitura. Pois bem, nesse tocante, Riobaldo afirma “detestar” algo, provavelmente no sentido de “repelir o testemunho de abominar, amaldiçoar”, conforme indica a origem etimológica do verbo, segundo o Houaiss (2011), termo que converge, em seu étimo, com “atestar”, “contestar” ou “protestar”, por exemplo. Mas qual seria o testemunho a ser repellido e rechaçado? Vejamos, aqui, o que se poderia extrair dos livros sagrados canônicos do Ocidente.

Por um lado, o Antigo Testamento traz os ensinamentos indeclináveis e as rígidas leis da religião judaica, que, nesse contexto, aplicam-se a um numericamente restrito grupo de seres humanos, os judeus, sob a forma de “privilégio”, ou

seja, “lei excepcional concernente a um particular ou a poucas pessoas” (Houaiss, 2001), aplicável unicamente ao reduzido grupo humano que graciosamente se concede o epíteto de privilegiado “povo eleito” por Deus, quando soma algo como um modesto total de treze milhões de indivíduos (metade dos quais vivendo em Israel), em contraste com os mais de oito bilhões de seres humanos que compartilham sua morada sobre o oikos terrestre. Diga-se de passagem que a fé inabalável depositada na condição de “povo eleito” decorre, claro está, da expressividade e veracidade da oralitura...

Nesse tocante, poderíamos até mesmo imaginar, sem muito esforço, que a oralitura se encontraria no princípio fundador de Estados como Israel, Vaticano ou México, dentre tantos outros, territórios oportunos em que a “palavra pensada” transforma-se em riobaldiana “ação” criadora... Aproveite-se para relembrar que um dos sinônimos de “pensar” é “curar” (Houaiss, 2001): a palavra “curada” seria aqui cuidadosamente cuidada e entoada por curas, ou seja, por párocos, pastores e tantos outros sacerdotes?

Pelo viés oposto, o Novo Testamento afirma a preeminência da Graça sobre a Lei, ou seja, prega que o perdão divino é obtido por meio da oração e da devoção, do arrependimento sincero e da aceitação da autoridade divina. Trata-se de um perdão concedido independentemente do mérito do arrependido, o qual pode eventualmente ter-se desviado da Lei, mas, ao reconhecer e aceitar o nome do Deus cristão, é agraciado com o perdão, desde que rogue pela Graça com fé sincera e empenho obreiro.

Não por acaso, Riobaldo assim se manifesta sobre os ficcionalizados exemplos da graça divina que se distribuem sobre o texto, sonogados por sob as capas palimpsésticas de

uma paisagem enganosa e elusiva, habilmente construída com elementos indiciais da natureza e da cultura locais: “E bastantes outras coisas eles **decifravam** assim, vendo **espiado** o que de **graça** no geral não se vê” (Rosa, 2019, p. 325, grifos próprios). Ora, “decifrar” e “espiar” correspondem à ação de buscar informações ocultas, segundo o ofício dos espões. Em outros termos, cabe encontrar e decodificar aquilo que não se revela à superfície do texto, no tocante à Graça, princípio fundamental do cristianismo. E, ao que se infere da espantosa soma de mais de 86 ocorrências da palavra “graça” (incluindo “desgraça”, “desgraçado”, “engraçado”, “sem-graça” etc.) nesse romanceiro, esse seria um dos mais recorrentes temas de reflexão da obra no que diz respeito à “espiritualidade”. Observe-se que, no conjunto da Bíblia, a palavra “graça” emerge não menos do que 160 vezes.

Nesse contexto, note-se que o narrador se declara um “bofe”, ou seja, “ferramenta com que se arrancam os cravos e as ferraduras dos cascos das cavalgadas” (Houaiss, 2001), talvez em referência aos “cavalos” que, no âmbito das espiritualidades de natureza mediúnica, correspondem aos médiuns, intermediários entre os espaços aquém e além-tumba, entre a vida e a morte, possível razão pela qual a palavra “cavalo” (e seus derivativos) ressoa por mais de 350 vezes na voz de Riobaldo, desdobramento ficcional de João Guimarães Rosa.

Essa narrativa ecumênica se lança para além e por sobre a mera fratura entre o Novo e o Velho Testamento, numa paisagem simbólica que se abre ao surgimento de novas religiões, ao longo dos séculos e milênios, tal como ocorre, por exemplo, com a Umbanda, o Santo Daime e a Barquinha, casas religiosas fundadas e consolidadas já no correr do século XX, sobre o

alicerce das práticas espirituais sincréticas que marcam a cultura e a história brasileiras. Esses espaços cúlticos recém-criados seguem ritos litúrgicos vinculados a Cristo, figura sagrada de devoção cúltica, em estreita articulação com elementos do cristianismo popular, do espiritismo kardecista, de religiões de origem africana, do esoterismo judaico, de tradições indígenas amazônicas ou mesmo do budismo ou hinduísmo.

Segundo se depreende das elocuições de Riobaldo, o “bofe-bardo”, em sua privilegiada condição de mediador entre dois mundos e duas paisagens, entre o aqui e o Além, ou seja, na qualidade de transeunte entre o espaço que constitui o sertão e o mundo das espiritualidades, parte para a “ação” e plasma, por meio das “palavras pensadas” e do sopro criador, a ponte que permite a passagem entre o imanente e o transcendente, o sagrado e o profano. Ao fundar um texto poético marcado pela espiritualidade e pelo ecumenismo, estaria o autor sugerindo que o testemunho a ser recusado seria aquele sobre religiosidades excludentes, aquarteladas em inexpugnáveis fortalezas de dogmas inabaláveis e ortodoxia inflexível?

Sob a forma de protocolos metapoéticos, o discurso de Riobaldo convida o leitor a completar e multiplicar as possibilidades de sentido para a narrativa, como nesta passagem: “Porque, dos centos milhares de assuntos certos que parecem mágica de rastreador, só com o Tipote e o Suzarte o senhor podia rechear livro” (Rosa, 2019, p. 325). Destarte, Marinho (2001, p. 21) sublinha que “nada é despojado de sentido na narração de Riobaldo” e cita, como exemplo de prescrição interpretativa metaliterária, a própria recomendação do rapsodo-griô do sertão: “Agora: o tudo que eu conto, é porque acho que é sério preciso” (Rosa, 2019, p. 144).

Se, como se constata, a paisagem simbólica articula-se com elementos profanos e sagrados, relembremos, com Mircea Eliade (1992, p. 12), que o “sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades naturais”. Partindo dessa afirmação, vamos revisitar passagens e personagens que poderiam representar um diálogo poético entre imanência e transcendência, sobretudo na convergência entre a oralitura e a espiritualidade. Por exemplo, o narrador, já nas primeiras páginas do romance, investe-se na figura do griô e traz à luz um caso no qual apresenta o personagem Aleixo, em aberta remissão à oralitura, seus códigos e sua linguagem:

Mas, **em verdade**, filho, também, abranda. Olhe: um **chamado** Aleixo, residente a légua do Passo do Pubo, no **da-Areia**, era o homem de maiores ruindades calmas que já se viu. Me agradou que perto da casa dele tinha um açudinho, entre as palmeiras, com **traíras, pra-almas** de **enormes**, desenormes, ao real, que receberam fama; o Aleixo dava de comer a elas, em horas justas, elas se acostumaram a se assim das locas, para papar, semelhavam ser **peixes ensinados**. Um dia, só por **graça rústica**, ele matou um velhinho que por lá passou, desvalido rogando esmola (Rosa, 2019, p. 17, grifos próprios).

Riobaldo conta que, após Aleixo assassinar o andarilho esmoler, como consequência de meras “ruindades calmas” e “graça rústica”, seus quatro filhos ficam cegos, “filhos pequenos; aqueles eram o amor dele, todo, despropósito” (Rosa, 2019, p. 17). Ao que sugere o texto, Aleixo se toma por instrumento da Graça, ainda que “rústica” (rudimentar, campônia ou pastoril...), e decide abreviar a vida supostamente sofrida do “velhinho desvalido” (infeliz, abandonado, deixado, desamparado, desgraçado, desprotegido, miserável). Aliás, parece bastante

paradoxal o fato de que essa graça pastoril (ou seja, de pastores ou... sacerdotes!) provenha de alguém que atende pelo nome de Aleixo, antropônimo cuja origem etimológica encontra-se na Grécia, com o significado de guardador, protetor, defensor, ajudador, assistente, servente etc. Tal como em tantos e quantos relatos de conversão espiritual, sua radical transformação vai se operar por obra de outra Graça, ainda que seja a paradoxal cegueira conjunta de seus quatro filhos amados, como se lê na transcrição abaixo:

O senhor imagine: uma **escadinha** – três meninos e uma menina – todos cegados. Sem remediável. O Aleixo não perdeu o juízo; mas mudou: ah, demudou completo – agora vive da banda de Deus, suando para ser bom e caridoso em todas suas horas da noite e do dia. Parece até que ficou o feliz, que antes não era. Ele mesmo diz que foi um homem de sorte, porque Deus quis ter pena dele, transformar para lá o rumo de sua alma. Isso eu ouvi, e me deu raiva. Razão das crianças. Se sendo castigo, que culpa das hajas do Aleixo aqueles meninozinhos tinham?! (Rosa, 2019, p. 18).

No contexto das espiritualidades cármicas – dentre as quais se encontra o kardecismo decantado por Riobaldo na figura de seu Compadre Quelemém –, Francis Utéza (1994) argumenta que o bardo pactário fica revoltado com a possibilidade de a redenção de Aleixo – “protetor da humanidade”, segundo indica seu nome, e piscicultor, por ofício laboral – ser alcançada por meio da iníqua cegueira dos filhos, em flagrante despropósito que será explicado e justificado sob a autoridade do amigo espírita, o médium Quelemém. Douglas Werneck (2015, p. 86) relembra que Quelemém se apresenta como “homem raro, espiritualizado, kardecista”, o qual elucida “as dúvidas de Riobaldo sobre os dois planos da vida”, dizendo “que o Diabo personificado não existe

e lhe dava conselhos que o tranquilizava para o presente e para o futuro”. Ora, Riobaldo parece não aceitar o fato de que, após os filhos ficarem cegos, o pai torna-se um homem bondoso e dado a caridades por inspiração e graça divinas. Em outros termos, o mal deve ser aceito como justificativa para a prática do bem? O conselheiro espiritual do jagunço poeta traz uma distinta visão para o assunto em questão, com base nas ideias de reencarnação e dívida cármica, como se lê nesta passagem:

Compadre meu Quelemém reprovou minhas incertezas. Que, por certo, noutra vida revirada, os meninos também tinham sido os mais malvados, da massa e peça do pai, demônios do mesmo caldeirão de lugar. Senhor o que acha? E o velhinho assassinado? – eu sei que o senhor vai discutir. Pois, também. Em ordem que ele tinha um pecado de crime, no corpo, por pagar. Se a gente – conforme compadre meu Quelemém é quem diz – se a gente torna a encarnar renovado, eu cismo até que inimigo de morte pode vir como filho do inimigo (Rosa, 2019, p. 18).

Nesse contexto, Utéza (1994, p. 73) assim discorre sobre a noção de “carma”, tal como emerge dos relatos de Riobaldo: “‘Lei dos atos’ pela qual cada ação ou pensamento produz seus efeitos no conjunto ‘espiritual’ do ser, e em consequência influi em seu devenir cósmico, determinando assim as futuras encarnações de um indivíduo”.

Assim, Hugo Alonso Júnior (2012, p. 147) constata que Guimarães Rosa “redimensiona a experiência da vida sertaneja, em seu labor por sobrevivência, lançando mão de ponderações metafísicas e suspeitas acerca de Deus e do diabo, do bem e do mal, do céu e do inferno [...]”. Nessa perspectiva, o compadre Quelemém defende a possibilidade de que, em vidas pregressas, os meninos tenham sido pessoas dedicadas ao mal, à imagem do

pai Aleixo, “protetor da humanidade”. O jagunço conta a estória como se não acreditasse totalmente na sinceridade da conversão de Aleixo, a qual lhe parece soar mais como um gesto egoísta e ostentatório do que um ato sagrado que permitisse a redenção de pecados, tal como deixa transparecer neste trecho: “O Aleixo não perdeu o juízo; mas mudou: ah, demudou completo – agora vive da banda de Deus, **suando para ser bom e caridoso** em todas suas horas da noite e do dia” (Rosa, 2019, p. 18, grifos próprios). Ao ostentar o fato de que está “suando para ser bom e caridoso”, Aleixo se ofereceria em espetáculo e empregaria grandes esforços para criar e alimentar a impressão alheia de que agora “vive da banda de Deus”, tornando-se meritório da graça divina.

Como vimos, Aleixo, cujo nome indica sua condição de “protetor da humanidade” e cuja figura simbólica é a de um pai amoroso (mas cruel), exerce o ofício de criador e multiplicador de peixes (símbolo do cristianismo), enquanto sua morada assenta-se em região arenosa (deserto?), ao lado de um açude com palmeiras (oásis?). Ademais, note-se que suas traíras, “pra-almas de enormes, desenormes” (Rosa, 2019, p. 17), são animais vertebrados, de coloração amorenada ou avermelhada – da qual recebem seu nome científico de “eritrínídeos” –, predadores vorazes e agressivos que se distinguem por terem quatro aguçados dentes incisivos, um pouco à maneira dos seres humanos, os quais, por sua vez, sempre fogem às normas, tal como se observa no sentido etimológico do adjetivo “enorme” (*ex-normas*, veja-se bem!). Cabe sublinhar que as traíras são uma das raras espécies que predam impiedosamente também os seus semelhantes, para além das demais espécies que compartilham seu habitat, constituindo uma mais que perfeita imagem para os

seres humanos. Note-se também que, no imaginário popular em torno a esses peixes, corre a lenda (oralitura) de que as fêmeas menstruam, precisamente como as humanas.

Caberia, agora, perguntar, mesmo que não tenhamos elemento algum para responder, se o piscicultor Aleixo não remeteria, talvez, a alguma divindade suprema que regeria, com pacientes tenalhas (“ruindades calmas” ou “ruindades c’almas”, com as almas?), sobre sua prole, penitenciosamente encerrada no cativoiro do açude e enceguecida – sem a possibilidade de enxergar-se mutuamente, em suas semelhanças congênitas e em seus leves traços fisionômicos divergentes – em razão de um homicídio cometido por seu próprio pai contra o corpo caminheiro de um velho pedinte. E qual seria o mais velho dos pedintes do oikos terrestre senão o eterno caminheiro errante que roga reiteradamente por perdão – o ser humano? Cabe notar, com Houaiss (2001), que “açude” deriva do verbo árabe transcrito como sadd/sadda (دَسَّ), o qual pertence ao campo etimológico das línguas semíticas do oriente médio, dentre as quais inclui-se o aramaico, língua franca praticada na Galileia, terra arenosa e rincão natal de Cristo.

Nesse caso, tal qual em uma parábola bíblica (oralitura), esses três meninos e uma menina talvez pudessem corresponder aos quatro descendentes do cristianismo primevo, na figura de seus herdeiros dispostos em “escadinha” decrescente: o primogênito catolicismo apostólico romano, o catolicismo ortodoxo, o protestantismo e, talvez, a umbanda, a exótica irmã caçula e temporã, nascida no correr do século XX, cuja divindade principal é o Deus cristão, sob o nome iorubá de “Oxalá”. Em verdade, essa passagem do relato de Riobaldo inicia precisamente com a expressão “em verdade”, que remeteria, provavelmente, a

uma célebre frase lançada por Jesus: “Em verdade, em verdade vos digo: passarão o céu e a terra, mas as minhas palavras não passarão” (Marcos 13:31).

Mas que se tome o parágrafo acima como mera digressão e questionável conjectura acerca do eventual significado de alguns enigmáticos elementos da trama espiritual que se estampa sobre a paisagem do grande ser-tão, uma vez que nada se priva de sentidos, por vezes antitéticos, nessa obra monumental. Guarde-se essa perspectiva para futuras pesquisas, mas que se tenha em vista o fato de que a paisagem sertaneja, no presente caso de figura, parece oferecer eficazes e discretos elementos de simbolização poética para conduzir o leitor às “aragens do sagrado”.

Em sua narrativa, o griô sertanejo vai ressignificando suas memórias inventadas e narra mais um causo, o de Pedro Pindó, solicitando antecipadamente que o ouvinte e o leitor revejam (“mi reveja”) atentamente a trama rizomática por sob a capa palimpséstica:

Mire veja: se me digo, tem um sujeito Pedro Pindó, **vizinho daqui mais seis léguas**, homem de bem por tudo em tudo, ele e a mulher dele, sempre sidos bons, de bem. Eles têm um filho duns dez anos, chamado Valtêi – nome moderno, é o que o povo daqui agora **aprecêia**, o senhor sabe. O que esse menino **babeja** vendo, é **sangrarem galinha ou esfaquear porco**. – “Eu gosto de matar...” – uma ocasião ele pequenino me disse (Rosa, 2019, p. 18, grifos próprios).

Ana Maria Machado (2013, p. 182) assim evidencia a importância dos nomes próprios na obra de Guimarães Rosa, fato já amplamente constatado nas páginas acima:

Uma primeira função do Nome em Guimarães Rosa é, pois, a de questionar o próprio texto. A relação entre o Nome e o texto não é apenas de vínculo existente entre a parte e o todo. A análise do nome próprio em Guimarães Rosa mostra que ele desempenha papel importante na própria geração do texto, no engendramento dos sintagmas, na produção da página escrita, no ato de fazer a obra. Em sua narrativa, fica evidente que o Nome dos personagens não se limita apenas a ser um indício ou um elemento indicador, como pretendia a análise tradicional.

No caso de Pedro Pindó, Philip Wilkinson (2002, p. 90) relembra que o nome Pedro deriva de “pedra”, enquanto Câmara Cascudo (1979, p. 551) sustenta que esse nome está relacionado a “São Pedro, discípulo, santo chaveiro, primeiro papa”, cuja figura emerge em “*estórias* populares como personagem astuto, finório”, participando do imaginário coletivo na forma do guardião das portas do paraíso celestial. Por esse viés, lembremos do que diz Jesus sobre o fundador e primeiro prelado do catolicismo: “E eu te digo, a ti, que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja” (Mateus 16:18). Paralelamente, seu sobrenome é “Pindó”, denominação tupi que remete à palmeira (*Syagrus romanzoffiana*) que empresta seu nome ao topônimo “Pindorama”, “região ou o país das palmeiras” (Houaiss, 2001), com o qual os nativos originários designavam a porção de terra que, mais tarde, receberia o nome de “Brasil”. Avancemos uma questão provisória: seria o personagem Pedro Pindó uma representação alegórica sobre a fundação espiritual do Brasil? Vejamos o que se diz sobre a oralitura fundacional do povo Tupi em torno de “pindó”, termo tupi que designa a palmeira sobre a qual teriam se salvado Tamandaré e sua irmã, flutuando sobre as águas do grande dilúvio, que foi assim registrado em um manuscrito anônimo, datado do fim do século XVI e ulteriormente atribuído a Francisco Soares (*apud* Santos, 2021, p. 57-58):

Têm notícia do dilúvio e dizem que todo mundo se alagou, só ficou um irmão e uma irmã prenha e que esta pariu e se multiplicou tanta gente e a causa de haver dilúvio foi que deus se enojou e o tamanduá que chamam filho de deus subiu para o céu e levou uma enxada e do céu caiu e cavou tanto na terra que abriram fontes e veio o dilúvio, dizem que deus faz os trovões.

Tamandaré é, portanto, o nome de um mítico ancestral indígena que teria repovoado Pindorama após o dilúvio, episódio mitológico em que se salva graças ao pindó. Tal relato da oralitura tupi foi ressignificado por José de Alencar (1999), em *O Guarani*, no desenredo da trama de Ceci e Peri. No plano religioso, ademais, Tamandaré é um caboclo invocado em cerimônias da Jurema e da Umbanda.

Riobaldo conta, em mais esse causo, que Pedro Pindó é pai de Valtêi, um menino que, desde pequeno, tem compulsiva propensão ao sacrifício de animais ou de humanos, como no episódio assim narrado: “Em qual que **judia**, ao devagar, de todo bicho ou criaçãozinha pequena que pega; uma vez, encontrou uma **crioula benta-bêbada** dormindo, arranjou um caco de garrafa, **lanhou em três pontos a popa da perna dela**” (Rosa, 2019, p. 18, grifos próprios).

Se Valtêi “babeja” ao assistir (talvez, em transe mediúnico?) sacrifícios de porco e galinha, aqui, caberia notar que um dos anagramas para seu “nome moderno” seria o antiquíssimo termo judaico “levita”, ou seja, “religioso que ministra sacramentos; sacerdote, padre” (Houaiss, 2001). Não por acaso, Riobaldo diz que o “povo daqui agora **aprecêia**” (Rosa, 2019, p. 18, grifo próprio) esse nome, ou seja, lança preces a seu encontro. Em sua acepção original, “levita” corresponde a “membro da tribo hebraica sacerdotal de Levi” ou “ministro do templo de

Jerusalém” (Houaiss, 2001), valendo recordar que o Antigo Testamento corresponde à Torá, a Bíblia judaica, que encerra cinco livros do Pentateuco: Gênesis, Êxodo, Levítico (em que se sobressaem os... levitas!), Números e Deuteronômio. Como bem se sabe, esse texto sagrado traz inúmeras recomendações de sacrifícios votivos de animais, sempre conduzidos por levitas, incluindo a imolação da tão aguardada e impoluta Novilha Vermelha (cujo nascimento anunciaria a chegada do autêntico Messias da tradição judaica), ícone mistagógico ao qual Guimarães Rosa dedica seu conto “Sequência” (Maciel; Marinho, 2021). Talvez seja essa a razão para que, inspirado em verbos como “abrasileirar”, “afrancesar”, “niponizar” ou “americanizar”, o autor mineiro sirva-se do verbo “judiar” para tratar das ações litúrgicas que o levita Valtêi acomete sobre o corpo de oferendas vivas, numa tradição de matriz judaica.

Assim, em sua condição de possível sacerdote levita que “babeja” (age como baba-lorixá?), Valtêi abre três pontos de sangramento na superfície da perna de uma “crioula benta-bêbada” (Rosa, 2019, p. 18), gesto que simboliza a escarificação ou sangria ritualística, um dos sacrifícios votivos que marcam o candomblé. Em tal caso de figura, a escarificação pode ser interpretada como uma técnica do corpo ou tecnologia do sagrado que intervém diretamente na constituição ontológica do sujeito ritual, por meio da abertura do corpo carnal ao transpasse do axé, força vital sagrada que anima e conecta os entes que compartilham a ecúmena terrestre, em dimensão física ou espiritual, no marco ontológico das religiões afro-brasileiras. Em sintonia com perspectivas como as de Raul Lody (2003), essa prática reconfigura o estatuto ôntico do iniciado, cuja existência translada-se a coordenadas cosmológicas outras,

após ser “(re)feito” como pessoa, por meio do enredamento entre corpo carnal, substâncias telúricas e saberes cúlticos. Sua eficácia reside na convergência entre materialidade, técnica e cosmologia, configurando-a como um dispositivo central de produção, manutenção e transmissão de visões do mundo e de formas de vida.

Se tomarmos “crioula” no sentido de “que ou quem é adotado, que desde pequeno é criado numa casa” (Houaiss, 2001), essa efêmera personagem poderia ser concebida como a figura de uma iniciada que, ao ser abençoada e recebida numa casa espiritual ou templo de candomblé, encontra-se em estado alterado de consciência (“bêbada” ou em transe mediúnico) quando oferece seu sacrifício votivo, por vezes chamado de “abéré” ou “abêrê”. Note-se que o pequeno levita (ou aprendiz mirim de sacerdote) assim o faz somente nestas circunstâncias: “**feito** mostrou o que é” (Rosa, 2019, p. 18, grifo próprio). Em outros termos, assim age depois de “feito”, expressão que remete à conclusão do processo de formação espiritual no candomblé. Contudo, para officiar como pai ou mãe de santo, é preciso muito mais que os “dez anos” (de feitura, ou seja, de iniciação no culto aos orixás?) que o narrador atribui a Valtêi. Assim, para corrigir o menino de suas práticas e tendências para os ritos de sacrifício, os pais tomam as seguintes atitudes, que correspondem a protocolos de mortificação punitiva e corretiva:

O pai, Pedro Pindó, modo de corrigir isso, e a mãe, dão nele, de miséria e **mastro** – botam o menino sem comer, amarram em árvores no **terreiro**, ele nú **nuelo**, mesmo em junho frio, lavram o corpinho dele na peia e na **taca**, depois limpam a pele do sangue, com cuia de salmoura. A gente sabe, espia, fica gasturado (Rosa, 2019, p. 18, grifos próprios).

Se “taca” corresponde à “fasquia de madeira em forma de bordão e presa ao pulso por uma correia, empregada para castigar os escravos; mangual, relho” (Houaiss, 2001), enquanto “terreiro” remete aos espaços cúlticos da umbanda e do candomblé, o “mastro” que serve como instrumento punitivo poderia ser uma referência ao cruel pelourinho, sempre no âmbito da história dos africanos escravizados em Pindorama e seus respectivos descendentes, com suas práticas espirituais e litúrgicas, agrilhoadas “nu elo” ou na argola de correntes e outros instrumentos de aprisionamento e tortura.

Nesse contexto, retomamos Francis Utéza (1994) para afirmar que Pedro Pindó poderia, talvez, corresponder a uma palmeira totêmica que parece estar alicerçada como símbolo do sagrado na casa espiritual por ele fundada e como divindade protetora do templo por ele administrado, naturalmente avesso a qualquer mudança de comportamento em sua progênie. Vale dizer que Pindó é qualificado por Riobaldo como “vizinho daqui mais seis léguas” (Rosa, 2019, p. 18), informação aparentemente anódina, oca ou enigmática que poderia remeter às entidades da umbanda e do candomblé que atendem pelo nome de “Légua”, como se constata neste ilustrativo comentário de Martina Ahlert e Conceição Lima (2019, p. 449):

As entidades da região de Codó são chamadas de encantados da mata; uma das famílias mais importantes desse grupo é a de Légua Boji Buá da Trindade. Ela é formada pelos pais desse encantado, sua esposa, irmãos e sobrinhos, além de uma grande quantidade de filhos e netos. “A família de Légua está toda na eira” [...] é um dos pontos cantados nas festas de terecô nas tendas da cidade para convocar a presença dos Léguas.

Como castigo punitivo exemplar e sacrifício propiciatório, assim passam a agir os pais do eventual iniciante levita Valtêi,

talvez na condição de pais de santo no exercício sacerdotal no terreiro: “Pindó e a mulher se habituaram de nele bater, de pouquinho em pouquim foram criando nisso um prazer feio de diversão – como regulam as sovas em horas certas confortáveis, até chamam gente para ver o exemplo bom” (Rosa, 2019, p. 18). Nesse quesito, o Compadre Quelemém vai explicar que Aleixo e Valtêi carregam “um pecado de crime, no corpo, por pagar” (Rosa, 2019, p. 18), no plano das remissões cármicas expiatórias. Por esse viés, caberia indagar se Pedro Pindó e sua esposa deverão expiar seu carma em uma vida futura, como sói ser.

Mircea Eliade (1992, p. 65) sustenta a ideia de que “o simbolismo desempenha um papel considerável na vida religiosa da humanidade; graças aos símbolos, o Mundo se torna ‘transparente’, suscetível de ‘revelar’ a transcendência”. Em tal contexto, voltamos à cena em que Pedro Pindó e sua esposa mortificam o corpo do levita Valtêi no espaço cúltico do terreiro, amarrado em árvore, para sua redenção. Esses gestos extremos possivelmente indicam práticas próprias de uma cerimônia ritualística, uma vez que o elemento árvore é veículo de muitas simbologias entre distintas culturas. Por exemplo, Maria Cecília de Rosa (2009) relembra que, no esoterismo, a árvore é símbolo do reino vegetal, dos seres divinos, do renascimento, da imortalidade, da ligação da terra com o cosmo. Assim, em pleno “terreiro”, os pais parecem acreditar que o mal pode ser superado com um ritual de amarração em árvore. Destarte, Câmara Cascudo (1979, p. 73), ao comentar os significados e a importância do elemento telúrico “árvore”, tece a seguinte consideração: “Europeus, africanos e ameríndios têm pela árvore o mesmo sentimento religioso. Todos os cultos possuem bosques

sagrados, árvores dedicadas a deuses, entes sobrenaturais vivendo dentro das árvores, rituais para as homenagens e súplicas a esses deuses que presidem a vida [...]”.

Mircea Eliade (1992, p. 65) afirma que “um símbolo religioso transmite sua mensagem mesmo quando deixa de ser compreendido”, ao passo que Câmara Cascudo (1979, p. 73) complementa essas ideias com a seguinte afirmação: “Na Grécia um padre amarra um cordão ao pescoço do doente de febre e na manhã seguinte amarra-o a uma árvore. O mesmo na Itália. A árvore adoece e o doente fica bom, mas readoece, se passar perto da árvore que aceitou a transferência da enfermidade”.

Pedro Pindó, nesse caso, poderia simbolizar a crença de que o mal que assola seu filho poderia ser acolhido e dissolvido por uma árvore, num ritual em que a cruel criança é mortificada ao extremo. Estaria Valtêi agrilhado à árvore da vida? Ou, talvez, à estrutura arbórea das religiões, cujos troncos primevos se bifurcam em galhos, ramos e folhas divergentes? Cabe lembrar que a mortificação corporal ou psíquica se encontra na base estrutural de práticas espirituais. Mesmo aquilo que parece puro prazer (canto, dança, cortejos coletivos, caminhadas ritualísticas, comunhão de alimentos votivos, práticas de meditação) só funciona ritualmente porque pressupõe uma quebra do fluxo ordinário da vida, que exige disciplina, tempo, energia, renúncias, restrições e sacrifícios diretos ou indiretos. Toda celebração é dispendiosa: demanda preparação, recursos materiais, entrega pessoal, regras de participação, interdições tácitas ou explícitas, abstenções psíquicas ou corpóreas. Assim, toda produção de sentido religioso exige uma economia de perda. A dor evidente (jejum, longas vigílias em privação de sono, abstenias de diversa natureza, penitência, cilício, mortificação corporal,

fadiga muscular por esforços prolongados etc.) seria apenas a forma mais visível de um princípio mais geral: o de que o acesso ao sagrado requer a suspensão – parcial ou total – do regime ordinário de satisfação. Em termos sintéticos, pode-se afirmar que toda prática religiosa eficaz implica uma forma de perda e sofrimento – direta ou sublimada –, que funda a possibilidade de acesso ao sagrado.

Seja como for, na perspectiva do kardecismo atribuído a Quelemém, Valtêi estaria pagando, com sua mortificação, uma dívida cármica contraída em vidas pregressas, num ciclo ininterrupto em que, segundo Riobaldo, “se a gente torna a encarnar renovado, eu cismo até que inimigo de morte pode vir como filho do inimigo” (Rosa, 2009, p. 54).

Considerações finais

Com base na análise empreendida, estas considerações finais buscam sintetizar os argumentos desenvolvidos sobre o poder demiúrgico da palavra no processo de construção poética de um “ser-tão” ecumênico, nas páginas de Guimarães Rosa. Partindo da metáfora do “omelete ecumênico”, este estudo demonstra como o autor transcende da leitura eminentemente regionalista para edificar uma paisagem simbólica complexa, sobre a qual múltiplas espiritualidades convergem e se articulam, sutilmente dissimuladas em camadas palimpsésticas. A narrativa de Riobaldo, analisada sob o prisma da “oralitura”, revela-se como um ato originário que espelha a própria injunção divina “fiat lux”, locução acústica cuja energia verbal permite criar e transfigurar a realidade do universo concreto. A figura do narrador, em sua condição polifônica de bardo, rapsodo e griô, atua como

mediador entre o imanente e o transcendente, convidando o leitor a um processo meeiro de decodificação e criação de sentidos. Personagens efêmeros de microrrelatos, tais como Aleixo ou Pedro Pindó e seus filhos, para muito além de meros acessórios narrativos de causos sertanejos, tornam-se alegorias densas que dialogam com tradições judaico-cristãs, kardecistas e de matriz africana ou aborígene, explorando temas como graça, carma e sacrifício. A análise onomástica e simbólica de nomes e eventos, como o levita Valtêi e o Pindó totêmico, justifica a prospecção da hipótese de que Rosa (2019) tece palimpsestos em que o profano se sacraliza, o sertão se universaliza como “*oikumene*” e a poesia se torna a morada de todas as formas e manifestações de fé. Nessa esteira, a obra rosiana se firma como um projeto poético e teológico que, ao recusar dogmas excludentes, propõe uma espiritualidade inclusiva, fundada no poder criador da palavra. O “capinar” solitário do autor e de seus leitores resulta numa “colheita comum”, processo meeiro em que o leitor é instado a participar ativamente da construção de sentidos, desvelando as camadas ocultas de um texto que é, em si, um ato contínuo de fé na poesia como força inaugural e redentora.

Referências

AHLERT, Martina; LIMA, Conceição. “A família de Légua está toda na eira”: tramas entre pessoas e encantados. *Etnográfica*, Lisboa, v. 23, n. 2, p. 447-467, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/6858>. Acesso em: 05 fev. 2024.

ALENCAR, José de. *O Guarani*. São Paulo: Ática, 1999.

ALONSO JÚNIOR, Hugo. “Bebo água de todo rio”...: sobre a importância da religião como tema teológico-literário central em *Grande sertão: veredas*. *Correlatio*, São Paulo, v. 11, n. 21, 2012. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/3319>. Acesso em: 16 out. 2023.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987. Disponível em: http://www.usp.br/cje/depaula/wp-content/uploads/2017/03/O-Narrador_Walter-Benjamin-1.pdf. Acesso em: 05 jul. 2025.

CAMPOS, Haroldo de. Depoimento sobre Guimarães Rosa e sua obra. [DVD]. In: LESSA, Bia. *Catálogo da instalação “Grande sertão: veredas”: concebida e realizada por Bia Lessa para a inauguração do Museu da Língua Portuguesa*. Edição especial, com tiragem de 10.000 exemplares. São Paulo, Museu da Língua Portuguesa, 2006. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=tVTSZbWiyZA>. Acesso em: 04 nov. 2023.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Melhoramentos, 1979.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GONZAGA, Waldecir. A acolhida e o lugar do corpus joanino no cânon do novo testamento. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 681–704, set. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pteo/a/cBts6cZGMVTXzPgYJR3FtRM/?lang=pt>, Acesso em: 10 jul. 2026.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa* [versão eletrônica]. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JOSEFO, Flavio. Antiguidades judaicas. In: _____. *História dos Hebreus*: de Abraão à queda de Jerusalém. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1990.

LODY, Raul. *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LORENZ, Günter. Diálogo com Guimarães Rosa. In: COUTINHO, Eduardo F. (org.). *Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. p. 62-97.

MACHADO, Ana Maria. *Recado do nome: leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MACIEL, Josemar de Campos; MARINHO, Marcelo. Teotopias poéticas do Brasil profundo: a mistagogia da novilha pitanga em “Sequência” de João Guimarães Rosa. *Teoliterária*, São Paulo, v. 11, n. 24, p. 296-324, 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/52970>. Acesso em: 05 jul. 2025.

MARINHO, Marcelo. *GRND SRT~: vertigens de um enigma*. Campo Grande: Letra Livre, 2001.

MARINHO, Marcelo. João Guimarães Rosa, “autobiografia irracional” e crítica literária: veredas da oratura. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 186-193, abr./jun. 2012. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/download/11315/7720>. Acesso em: 05 jul. 2025.

MARINHO, Marcelo. “Meu Amigo”: escrita mediúnica e hospitalidade do corpo em “Fatalidade”. In: CASTRO, Gustavo de; ROWLAND, Clara; BESSA, Leandro (org.). *As primeiras histórias de Guimarães Rosa*. Brasília: Editora UnB, 2024. p. 185-200.

MARINHO, Marcelo; MACIEL, Josemar de Campos. O grande baile do Corpo Hospitaleiro em João Guimarães Rosa. *África e Africanidades*, Rio de Janeiro, v. XIII, n. 37, p. 85-104, fev. 2021. Disponível em: <http://www.africaeaficanidades.com.br/>. Acesso em: 05 jul. 2025.

MARINHO, Marcelo; OLIVEIRA, Mirian Santos Ribeiro de. Koans, ascese, iluminação e budismo em “A menina de lá”, de Guimarães Rosa: a morte como passagem, gesta e sacramento. *Revista M. Estudos sobre a Morte, os Mortos e o Morrer*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 416-441, 2021. Disponível em: <https://seer.unirio.br/revistam/article/view/11077>. Acesso em: 05 jul. 2025.

MARINHO, Marcelo; SILVA, David Lopes. Anastasia e pervivência em João Guimarães Rosa: *vita brevis, ars longa. O eixo e a roda*: Revista de Literatura Brasileira, Belo Horizonte, v. 28, n. 1, p. 253-281, 2019. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/13411. Acesso em: 05 jul. 2025.

MARINHO, Marcelo; SILVA, David Lopes da. De *Ramayana* a *Sagarana*: a “Bela Morte” em João Guimarães Rosa. *Terceira Margem*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 42, p. 8-28, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/about>. Acesso em: 05 jul. 2025.

MARINHO, Marcelo; VIEIRA, Elizabete. Oralitura e umbanda na “Canção de Siruiz” (*Grande sertão: veredas*). *Revista de Literatura, História e Memória*, Cascavel, v. 20, n. 35, p. 1-27, ago. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.48075/rlhm.v20i35.31640>. Acesso em: 13 jul. 2025.

MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar de memória. *Letras*, Santa Maria, n. 26, p. 63-81, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 05 jul. 2025.

RAWSON, A. Paige. *Re-Membering the Bible Other-Wise: An Archipelological Hermeneutic of Bibliorality, Wisdom as Rhizome of Relation, & Other Poetic, Archipelagic Assemblages*. Tese de doutorado (Religião). Drew University. Madison, July, 2017, 400 p. Disponível em: <https://digitalcollections.drew.edu/UniversityArchives/ThesesAndDissertations/THEO/PhD/2017/Rawson/>. Acesso em: 27 fev. 2024.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROSA, João Guimarães. *João Guimarães Rosa*. Correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason (1958-1967). Organização de Maria Aparecida Faria Marcondes Bussolotti. Tradução de Erlon José Paschoal. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

ROSA, João Guimarães. *Tutameia: terceiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

ROSA, Maria Cecília. *Dicionário de símbolos: o alfabeto da linguagem interior*. São Paulo: Escala, 2009.

SANTOS, Jamille Oliveira. *Entre aldeamentos, mocambos e engenhos: etnogêneses e reconfigurações sociais indígenas no Recôncavo da Bahia (1580-1697)*. 2021. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/36938>. Acesso em: 05 jul. 2025.

SILVA, Gustavo de Castro; MARINHO, Marcelo. Espiritualidade afro-brasileira em *O recado do morro*, de Guimarães Rosa: imaginário e glossário da Umbanda. *Macabéa: Revista Eletrônica do Netlli, Crato*, v. 10, n. 1, p. 33-53, 2020. Disponível em: <http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/MacREN/article/view/2796>. Acesso em: 05 jul. 2025.

SOUZA, Viviani; MARINHO, Marcelo; MACIEL, Josemar. Imaginário geobotânico e “omelete ecumênico” em João Guimarães Rosa: para além da paisagem sertaneja, “O recado do [eu] morro”. *Cerrados*, Brasília, v. 31, n. 60, dez. 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/download/43124/36440>. Acesso em: 05 jul. 2025.

UTÉZA, Francis. *Metafísica do Grande sertão*. São Paulo: EDUSP, 1994.

WERNECK, Douglas Barbosa. *Dicionário de personagens do romance Grande sertão: veredas, de João Guimarães Rosa*. Dissertação de Mestrado (Ciências Humanas), Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2015, 106 p. Disponível em: http://site.ufvjm.edu.br/mpich/files/2017/10/WERNECK_-Douglas-Barbosa_-2015.pdf. Acesso em: 10 jul. 2026.

WILKINSON, Philip. *O livro ilustrado das religiões*. São Paulo: Publifolha, 2002.