

UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI

WELLINGTON COSTA DE OLIVEIRA

**A CONSTRUÇÃO DO SANTO POPULAR NO CONTO “A HORA E VEZ DE
AUGUSTO MATRAGA” DA OBRA SAGARANA**

**DIAMANTINA
2015**

WELLINGTON COSTA DE OLIVEIRA

**A CONSTRUÇÃO DO SANTO POPULAR NO CONTO “A HORA E VEZ
DE AUGUSTO MATRAGA” DA OBRA SAGARANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri - UFVJM, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Adna Candido de Paula

**DIAMANTINA
2015**

Ficha Catalográfica
Preparada pelo Serviço de Biblioteca/UFVJM
Bibliotecária: Luciana Angélica da Silva Leal – CRB6 nº 2326

O482c Oliveira, Wellington Costa de.
2015 A construção do santo popular no conto “A hora e vez de Augusto Matraga” da obra Sagarana / Wellington Costa de Oliveira. – Diamantina: UFVJM, 2015.
99 f. : il.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Faculdade Interdisciplinar em Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, 2015.

Orientadora: Profª Dra. Adna Candido de Paula.

1. Literatura brasileira. 2. Rosa, João Guimarães, 1908-1967. 3. Religião. 4. Sagrado. 5. Esoterismo. I. Título.

CDD: 808.3

WELLINGTON COSTA DE OLIVEIRA

**A CONSTRUÇÃO DO SANTO POPULAR NO CONTO “A HORA E VEZ DE
AUGUSTO MATRAGA” DA OBRA SAGARANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri - UFVJM, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Aprovada em: 18/05/2015

Profa. Dra. Adna Candido de Paula - UFVJM
Orientadora

Prof. Dr. Ernani Mügge – FEEVALE

Prof. Dr. Ricardo Sobreira - UFVJM

**DIAMANTINA - MG
2015**

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação à minha fiel e eterna companheira, Diane Aparecida Figueiredo, e ao meu filho, Heitor José de Oliveira Figueiredo, razão do meu viver.

AGRADECIMENTOS

A Deus, meu refúgio e fortaleza em todos os momentos da vida.

A minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Adna Candido de Paula, pela competência, escolha, dedicação e sabedoria, que me orientou.

A reitoria, pela hospedagem e apoio fornecido durante o mestrado.

Ao Prof.^o Dr. Flávio Leal, quem primeiro me dirigiu os olhos sobre os aspectos religiosos da obra de Rosa.

A todos os professores deste curso, por contribuírem para meu crescimento intelectual e profissional.

Aos meus amigos e companheiros de trabalho da PROGRAD, por assumirem minhas atividades nos momentos de ausência.

As minhas primeiras professoras da educação infantil, que me ensinaram a ler e escrever.

A minha mãe e irmãos, que fazem parte da minha existência.

A minha família, pelo apoio, incentivo e compreensão.

“Deus nos dá pessoas e coisas, para aprendermos a alegria... Depois, retoma coisas e pessoas para ver se já somos capazes da alegria sozinha... Essa - a alegria que Ele quer...” (ROSA, 2001, p. 248).

“Meses não são dias, e a vida era aquela, no chão da choupana. Nhô Augusto comia, fumava, pensava e dormia” (ROSA, 2012, p. 340)

“Ninguém tem maior amor do que este, de dar alguém a sua vida pelos seus amigos” (BÍBLIA, João 15: 13).

RESUMO

A proposta desta pesquisa concentra-se na análise da influência do sagrado, da religião e da religiosidade na construção de um santo popular, considerando, como ocorre essa construção e o caminho seguido pela personagem no processo de santificação. O trabalho apresenta as fontes literárias nas quais Rosa se inspirou para a criação da personagem, que faz uma travessia rumo à salvação da alma. O *corpus* literário deste trabalho é composto pelo conto “A hora e vez de Augusto Matraga”. O estudo deste conto segue a ordem vida - quase-morte - morte, ou seja, um rito de passagem de um estado a outro da existência, observada na vida dos santos ou iluminados que buscam a ascese espiritual. Finalmente, ao longo do caminho percorrido entre conceitos e ideias sobre o sagrado e sua influência na construção da personagem, chega-se ao santo popular construído no conto de Guimarães Rosa.

Palavras-chave: Literatura Brasileira; Guimarães Rosa; Religião; Sagrado; Esoterismo.

ABSTRACT

This research focus on the analysis of holiness, religion and religiosity in the process of construction of a literary folk saint, especially in terms of a character's constitution and path towards sanctification. This study presents literary sources that have inspired Brazilian author João Guimarães Rosa to create a character who transitions into the redemption of his soul. In order to achieve that, this study investigates Guimarães Rosa's short story "The Hour and Turn of Augusto Matraga" (1943). This investigation thus follows the hero Augusto Matraga as he transitions through life — quasi-death — death, which constitutes rites of passage from one existential status to another and they have been observed as part of the lives of saints and venerated people who search for spiritual asceticism. Through a research of concepts and ideas on holiness and their influences on the character's creation, it is possible to understand the folk saint as represented in Guimarães Rosa's prose piece.

Key-words: Brazilian Literature; Guimarães Rosa; Religion; Holiness; Esotericism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 - OS ESTUDOS DA CRÍTICA SOBRE MATRAGA	17
CAPÍTULO 2 - O SIMBOLISMO TERNÁRIO	53
CAPÍTULO 3 - O PECADOR, O PENITENTE E O SANTO	62
CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS	95

INTRODUÇÃO

Nascido em Cordisburgo, Minas Gerais, em 1908, o escritor João Guimarães Rosa encontra-se entre os escritores brasileiros, ocupando lugar de importância para nossa literatura. Assim já previra Álvaro Lins (1994) ao dizer:

De repente chega-nos o volume, e é uma grande obra que amplia o território cultural de uma literatura, que lhe acrescenta alguma coisa de novo e insubstituível, ao mesmo tempo que um nome de escritor, até ontem ignorado do público, penetra ruidosamente na vida literária para ocupar desde logo um dos seus primeiros lugares. O livro é *Sagarana* e o escritor é o sr J. Guimarães Rosa (1994, p. 67).

Suas obras foram traduzidas para diversos idiomas, entre os quais: italiano, inglês, francês e alemão, conquistando o público além mar. Da mesma forma, pode-se dizer sobre as adaptações cinematográficas de algumas histórias suas, como *A hora e vez de Augusto Matraga*; *Grande sertão: veredas*; *A terceira margem*; e outras, que chegaram até o público através do cinema e da televisão e o conquistaram.

Sua obra *Sagarana*¹ é vista por alguns críticos como a junção de duas vertentes presentes na literatura brasileira, a regionalista e a reação espiritualista, sendo que, a primeira abrange temas voltados para o interior do país, compondo suas narrativas com personagens do povo, tais como jagunços, sertanejos e milagreiros; a segunda, voltada para temas metafísicos, sobrenaturais e espirituais.

A presente pesquisa tem como objetivo analisar o conto “A hora e vez de Augusto Matraga”, que compõe a obra *Sagarana*. Ao mesmo tempo, procurar entender as estratégias utilizadas por Rosa para construir a trajetória da personagem Matraga rumo à santidade.

Quanto a sua narrativa, Rosa, em entrevista a Günter Lorenz (1994) a descreve como:

Nós, os homens do sertão, somos fabulistas por natureza. Está no nosso sangue narrar estórias. [...] Desde pequenos, estamos constantemente escutando as narrativas multicoloridas dos velhos, os contos e lendas, e também nos criamos em um mundo que às vezes pode se assemelhar a uma lenda cruel. [...] Eu trazia sempre os ouvidos atentos, escutava tudo o que podia e comecei a transformar em lenda o ambiente que me rodeava, porque este, em sua essência, era e continua sendo uma lenda. [...] Disse a mim mesmo que sobre o sertão não se podia fazer ‘literatura’ do tipo corrente, mas apenas escrever lendas, contos, confissões (1994, p. 33).

¹ O título *Sagarana* é um hibridismo: “saga”, radical de origem germânica que significa “canto heroico”, “lenda”; e “rana”, palavra de origem tupi que significa “que exprime semelhança”. Assim *Sagarana* significa algo como “próximo a uma saga”.

Como parte integrante de uma coletânea de contos, “A hora e a vez de Augusto Matraga” já impõe uma dificuldade em definir seu formato. Para Roberto DaMatta (1997) a narrativa de Rosa se enquadra no formato de uma novela: “Trata-se de apresentar uma análise da novela de João Guimarães Rosa, *A hora e vez de Augusto Matraga*” (1997, p. 306). Em outra passagem, DaMatta reafirma a posição sobre o texto de Rosa ser uma novela:

A novela começa com Nhô Augusto, que se transforma em Matraga apenas no final, podendo-se considerar a mensagem narrativa como o estudo desse processo de transformação de um nome em outro - de um homem em outro, já que tais designações são índices fortemente marcados de identidades sociais desempenhadas por seu portador (1997, p.316).

Porém, a narrativa fabulosa, presente no conto “A hora e vez de Augusto Matraga”, traz a marca temporal que o aproxima muito dos contos de fadas. Algumas passagens demonstram essa marca temporal: “Cada um tem os **seus seis meses...**” (ROSA, 2012, p. 334, grifo nosso); “E assim se passaram **seis ou seis anos e meio...**” (ROSA, 2012, p. 343, grifo nosso); “E desse modo ele se doeu no enxergão, **muitos meses...**” (ROSA, 2012, p.339, grifo nosso), “**E assim se deu** que lá no povoado do Tombador [...] **apareceu um dia**, um homem esquisito...” (ROSA, 2012, p. 342, grifo nosso). Consequentemente, pode-se inferir, que, assim como nos contos de fadas, ao final da história poderemos retirar um ensinamento moral para a vida prática.

Na tentativa de se encontrar um denominador comum, que sirva para responder a qual gênero textual a obra de Rosa pertence. Lins vê na rapsódia uma alternativa de resposta. Para ele, a rapsódia é o termo intermediário entre os gêneros conto e a novela, e, ao mesmo tempo, abrange a poesia e a regionalidade da obra:

Contos, novelas, histórias estes capítulos de Sagarana? Antes de tudo, são rapsódias, cantos em grande forma que trazem no seu seio a representação poética do espírito e da realidade de uma região. Os homens e seus dramas, os bichos e seus movimentos, a natureza e suas cores — é um pequeno mundo que se levanta diante de nós, em todo o seu esplendor de vida e circulação, depois de recriado pelas forças da memória e da imaginação de um artista não só generosamente dotado pela inspiração involuntária, mas igualmente consciente de seu papel (LINS, 1994, p. 71).

Sabe-se que Rosa era homem de muitas leituras e não as economizou na construção da personagem Matraga, assim como em todas aquelas que compõem suas obras. A pesquisadora Suzi Frankl Sperber (1976) assim descreve a biblioteca particular do escritor:

Foi quando tivemos acesso à biblioteca — espólio de João Guimarães Rosa que não tinha apego aos livros como entidades físicas. Só conservou aquilo que lhe

interessou mais: no momento da sua morte, a biblioteca continha só 2477 livros. Para sua famosa cultura era pouco. Sabemos que deixou livros para trás, nos países em que serviu como diplomata; que leu livros de bibliotecas, ou cedidos por amigos; que deu ou emprestou livros. Ainda assim, lá encontramos quase todos os livros por ele citados em sua obra, ou oralmente. Mas não é possível afirmar que sua biblioteca, quando de sua morte, contivesse todos os livros que lhe foram importantes; ou apenas aqueles que tivessem sido significativos (1976, p. 16-17).

Os livros espirituais que compõem sua biblioteca, seguramente, influenciaram na sua escrita e, conseqüentemente, na construção da personagem Matraga. Em sua biblioteca, Sperber observou que, do montante de livros encontrados, “ao redor de 200 podem ser chamados livros espirituais” (1976, p. 17). Ao se ler o conto, vê-se claramente que Rosa constrói uma personagem que atinge a santidade ao final da vida através do martírio.

A tradição da religiosidade brasileira, rica de procissões, rezas, terços, irmandades e festas religiosas, está presente na obra de Guimarães Rosa. Em entrevista, sua filha, Vilma Rosa Guimarães (2008), assim descreve a religiosidade do pai:

Ele preocupava-se com o sentido místico das coisas. A educação religiosa que recebeu fixou-se definitivamente em sua essência. Lembro-me de sua entusiástica narrativa de uma peregrinação a Lourdes, na França. Como livro de cabeira guardava a Imitação de Cristo. Em sua gaveta, na sala de trabalho, o terço de metal. Tinha medo da morte, por isso transformou-a em ‘encantamento. E, no entanto, acreditava em Deus, na força do amor e da proteção de Deus (ROSA, 2008, p. 133).

A religião vista como instrumento de cura, de salvação, proteção e redenção, está presente em suas personagens, como se pode ver no diálogo de Riobaldo, personagem-narrador do romance *Grande sertão: veredas*:

Por isso é que carece de religião: para desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é salvação-da-alma.... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito todas. Bebo água de todo rio.... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue (ROSA, 1986, p. 8).

Sperber (1976), ao analisar a o conto “A hora e vez de Augusto Matraga”, ressalta a forte influência dos Evangelhos, que é uma fonte não literária na composição do conto:

Ora, Guimarães Rosa apresenta em ‘A Hora e Vez de Augusto Matraga’ a superposição de pelo menos estas duas influências. Podemos ponderar que tanto o sentido místico deste relato, como sua consciência ficcional poderiam ter sido reforçados por uma leitura não literária: Os Evangelhos. Isto provaria que o interesse de Guimarães Rosa nas leituras espirituais respondia a duas necessidades: à pessoal e na busca da transcendência; à profissional, i.e., literária, na conversão das características doutrinárias em processos narrativos (1976, p. 32).

Perceber-se-á, ao longo desse trabalho, que, para Rosa, o homem não é um ser acabado, pronto, mas sim um ser que se constrói ao longo da narrativa. Nota-se, em sua escrita, o interesse do autor pelo uso de paradoxos. Eduardo F. Coutinho (1994) demonstra a funcionalidade desse uso: “[...] a vida, a morte, tudo é, no fundo, paradoxo. Os paradoxos existem para que ainda se possa exprimir algo para o qual não existem palavras”. (1994, p. 32). Portanto, torna-se um recurso importante para tratar de temas metafísicos presentes na obra de Rosa.

A proposta inicial que deu origem a esta dissertação de mestrado partia de um, aparentemente, simples pressuposto para a leitura do conto “A hora e vez de Augusto Matraga” - a santidade. Durante o levantamento bibliográfico sobre a fortuna crítica, percebeu-se que vários aspectos já foram abordados em relação ao conto, seja em relação à religião, ao regionalismo, à política, à filosofia, à sociologia, à história, entre outros. Porém, não se encontrou nenhuma análise sobre a construção da personagem como santo popular. Esta é, portanto, a contribuição deste trabalho para a fortuna crítica da obra.

No caso específico do trabalho aqui apresentado, a abordagem está centrada no conto “A hora e vez de Augusto Matraga” e na religiosidade presente na obra. Nesse sentido, buscou-se na fortuna crítica sobre o conto, identificar quais aspectos foram mais predominantes em suas leituras e o resultado obtido três desses aspectos se sobressaem, a religião, aqui entendida como o conjunto das atitudes e atos pelos quais o homem se prende, se liga ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres invisíveis tidos como sobrenaturais; a religiosidade, entendida como as expressões tradicionais de manifestações e prática religiosas: devoções, festas, romarias, procissões que estão presentes nas diversas regiões do Brasil; e o sagrado, percebido como o misterioso, o escondido, o não dito, a partir daquilo que ele não é, se pode chegar a significados não expressos, escondidos dos olhos e da razão. Assim sendo, Piazza (1983) descreve o sagrado como:

não é uma “idéia”, ou seja, uma expressão puramente conceitual do homem que ele faz do mistério da vida e do universo, mas uma “experiência” de algo que se manifesta e ao mesmo tempo se oculta no mundo sensível. Tanto é assim que o sagrado permanece idêntico a si mesmo, embora assuma vários aspectos fenomenológicos segundo as várias condições de vida do homem – pastores, caçadores, agricultores (1983, p. 133).

Assim, o trajeto que se propõe é o de se voltar para a análise da influência da religião, da religiosidade e do sagrado na obra *Sagarana*, especificamente, no conto “A hora e vez de Augusto Matraga”, e como esses elementos influenciaram a construção do santo popular.

Walnice Nogueira Galvão (2008) observou que “a religiosidade rústica brasileira perpassa toda a obra de Guimarães Rosa, como nenhuma outra em nossa literatura” (2008, p. 131).

A primeira questão que surge ante um trabalho como esse, que se propõe estudar a influência da religião, do sagrado na construção do santo popular, é "quais significados assumem esses conceitos dentro da obra estudada?". Para responder à questão, a pesquisa apoiou-se em estudos realizados por Waldomiro Piazza (1993), Santo Agostinho (1997), Ruldof Otto (2007) e Mircea Eliade (2010), que se detiveram em explicar a relação entre o sagrado e o profano, entre o bem e o mal, entre o pecado e a graça. A pesquisa assume o caráter bibliográfico, por se fazer uso da fortuna crítica do escritor, principalmente, daquela voltada para o conto, assim como das obras teóricas sobre o sagrado, a religião e sua relação com a construção literária de Rosa.

Esta dissertação está estruturada em quatro capítulos. No primeiro, serão abordados os estudos da crítica sobre a obra *Sagarana* e sobre o conto “A hora e vez de Augusto Matraga”. O enfoque volta-se para os principais pesquisadores e suas teorias sobre o conto. Na leitura da fortuna crítica sobre o conto, foi possível observar que, mesmo aqueles que não tinham a intenção de fazer uma leitura religiosa da história, utilizaram os aspectos religiosos para construir seus pensamentos. O contato com os estudos da crítica, produzida sobre a obra, foi extremamente importante para se configurarem os conceitos sobre a religião e o sagrado presentes no texto. Buscou-se, também, dialogar com os críticos percebendo quais as pesquisas sobre o conto foram mais predominantes.

Cabe destaque, na fortuna crítica, quanto às análises realizadas por Galvão e Sperber. O material produzido pelas pesquisadoras, sobre o conto e sobre a obra *Sagarana*, forneceu uma fonte de dados pertinentes ao estudo. Ao se fazer a leitura desse material, percebeu-se que, na escrita de Sperber, há maior ênfase no aspecto religioso, sagrado e místico da obra de Guimarães Rosa. Por outro lado, Galvão, através de sua pesquisa, busca caminhar pelo terreno do sagrado e do religioso, atendo-se a fazer uma análise da marca recebida pela personagem.

No segundo capítulo, investigou-se no conto selecionado para este estudo, o aspecto do simbolismo ternário, representado no trio e na trindade encontrados ao longo do texto. Nota-se que, no conto, há um simbolismo numérico em seu desenvolvimento, fato significativo para a pesquisa. Pois, é através do estudo desse simbolismo, que será possível analisar a vida da personagem pelo viés de três momentos distintos: vida — quase-morte — morte. Observou-se que, ao longo da narrativa, a personagem Matraga formará trios com outras personagens. Ainda nesta mesma linha de considerações, será estabelecido um diálogo

com as Sagradas Escrituras, no intuito de verificar a recorrência do trio e da trindade no texto bíblico. Esse diálogo irá confirmar a importância desse simbolismo tanto para o conto, quanto para a religiosidade popular.

No terceiro capítulo, serão representados três momentos de vida da personagem Matraga: o pecador, o penitente e o santo. Inicialmente, a personagem se revela e se iguala a um pecador; aos poucos, se eleva a penitente; e, ao final do conto, se torna um santo. Enfim, a pesquisa evidenciará o trabalho de Rosa em construir uma personagem como um ser incompleto, que se reconfigura através das relações estabelecidas consigo e com os outros que a rodeiam.

Em decorrência disso, buscou-se fazer uma leitura do caminho percorrido por Matraga desde o início da vida da personagem até o seu final. Para tanto, será estabelecido um diálogo com os Evangelhos, com Santo Agostinho, com Aristóteles (1991), e outros pensadores. O objetivo, nesse momento, é comparar o caminho feito pela personagem com o caminho feito por alguns santos. Assim como, verificar se os conceitos de pecado, penitência, santidade poderão ser aplicados ao caminho feito pela personagem Matraga.

No quarto capítulo, tem-se a atenção voltada para a “Canonização” de Matraga. Será constituído de um paralelo entre o processo de canonização oficial, estabelecido pela Igreja Católica, e a canonização popular. Em seguida, entrelaçou-se elementos tanto de um processo, quanto do outro, construindo o processo de canonização de Augusto Matraga. Por conseguinte, foi observado que a trajetória da personagem a aproxima dos santos católicos, bem como da religiosidade popular, que apresenta devoção a santos não canonizados. Em ambas as situações, a participação da devoção popular é decisiva para se considerar alguém como santo. No entanto, para figurar no rol dos Santos reconhecidos pela igreja, deve-se percorrer um longo processo formal de verificação da vida e dos fatos atribuídos ao candidato tido como santo. Já na devoção popular, não existe processo, o que se vê é apenas a fé das pessoas naquele que morreu ou viveu de forma santa.

Afinal, tendo estabelecido uma série de ideias e conceitos relacionados ao sagrado, ao religioso e religião, está pesquisa busca oferecer material para leituras futuras do conto e da obra de Rosa.

CAPÍTULO 1

OS ESTUDOS DA CRÍTICA SOBRE MATRAGA

Deter-se na crítica acerca de *Sagarana*, atendo-se àquelas que dizem respeito ao conto “A hora e vez de Augusto Matraga”, é a empreitada desta parte do trabalho, ao mesmo tempo busca-se compreender os diversos pontos de vista até agora produzidos em torno desse conto. Para a presente pesquisa, a vertente religiosa será predominante, pois se adentra no universo do cristianismo aproximando a vida da personagem às histórias dos santos. Ao se considerar a predominância dessa vertente, percebe-se a necessidade de delinear essa influência religiosa ao longo da caminhada da personagem Matraga.

O sertão mimetizado por Guimarães Rosa, fonte de sua inspiração, não para de ser ressignificado. Os pesquisadores Sperber (1972), Galvão (1976), Antonio Candido (1991), Paulo Carneiro Lopes (1997), DaMatta (1997), Willi Bolle (2004), e outros forneceram contribuição teórica para a linha de investigação que se pretende desenvolver nessa dissertação.

Ao se fazer a primeira leitura do conto, o leitor depara-se com um sujeito denominado Augusto Esteves, que leva uma vida desregrada, sem limites, e, que, num determinado momento de sua vida, perde tudo, é humilhado, espancado, e quase morto. Esta personagem passa um período no “purgatório”, aceita a fé cristã na perspectiva da salvação e da remissão dos pecados. As desgraças e peripécias na trajetória da personagem, os sentimentos passados, o drama de reconhecer-se pecador e culpado e a experiência ardorosa de mudar a própria história, só serão compreensíveis em terreno sagrado.

A obra *Sagarana*, na qual se encontra o conto em análise, surge quase dez anos após a reelaboração da coletânea de contos que foi apresentada, em 1937, à Livraria José Olympio, para concorrer ao prêmio Humberto de Campos. Originalmente, o livro continha doze contos e seu título era “*Sezão*”, que foi alterado, na edição, para “*Contos*” (ROSA, 2012, p. 25). O autor assinou esta obra com o pseudônimo Viator. O próprio autor justifica esse pseudônimo em carta enviada a João Condé dizendo “Porque eu ia ter de começar longas viagens, logo após” (ROSA, 2012, p. 25). No referido concurso, a obra ficou em segundo lugar, o que pode ter motivado o autor a levar quase dez anos reeditando a obra para lançá-la, em 1946, com o título de *Sagarana*, composta por nove contos.

Tanto na primeira versão, como em *Sagarana*, o conto “A hora e vez de Augusto Matraga” está no fechamento da obra. É o próprio autor, em carta a João Condé, que ressalta a

importância desse conto: “História mais séria, síntese e chave de todas as outras.... Quanto a forma, representa para mim vitória íntima, pois desde o começo do livro, o seu estilo era o que eu procurava descobrir” (ROSA, 2012, p. 27). Ao dizer que esse conto é a “síntese e chave” da obra, cria-se um clima de mistério. Numa leitura espiritual, talvez o conto seja realmente o fechamento de uma caminhada, de uma travessia existencial. Nessa história, o homem tem a possibilidade de superar as dificuldades e mazelas impostas pelo destino e alcançar o objetivo traçado, a salvação ao fim da jornada.

De acordo com a crítica literária da época, foi na elaboração desse conto que o nosso autor encontra o seu estilo e forma de escrever. E, a partir daí, num intervalo de dez anos, que surgirão obras como *Corpo de Baile* (1956), *Grande Sertão: Veredas* (1956), *Primeiras Estórias* (1962), *Tutaméia: Terceiras estórias* (1967).

Conforme observa Anapaula de Almeida (2012):

Quando *Sagarana* foi publicada, a crítica literária da época foi uníssona ao apontar o tratamento diferenciado dado por Guimarães Rosa à linguagem, ao estilo e à forma como o homem em seus caminhos e descaminhos pelo sertão foi representado. Guimarães Rosa trouxe o cotidiano do homem sertanejo por meio de uma literatura que inclui diversas variedades linguísticas, retomando e reformulando, essencialmente, a fala rústica usada no sertão (ALMEIDA, 2012, p. 11).

Não é o objetivo desenvolver aqui uma história crítica sobre a obra *Sagarana*, ou sobre o conto “A hora e vez de Augusto Matraga”. O que se pretende é pontuar as principais contribuições da crítica que, para o estudo, revelam dados importantes sobre a influência do sagrado na escrita de Rosa, a fim de melhor se compreender o significado que este assume em sua construção literária.

Examinando mais pontualmente a fortuna crítica de Rosa, ficou claro que os primeiros trabalhos sobre a obra *Sagarana* voltaram-se mais para o tema da linguagem e para a demanda entre o aspecto regional e universal da obra. Como se vê, Coutinho (1994), ao prefaciar a obra *João Guimarães Rosa: ficção completa*, diz que Rosa é “UM DOS MAIORES ourives da palavra que a literatura brasileira jamais conheceu e ao mesmo tempo um dos mais perspicazes investigadores dos matizes da alma humana em seus rincões mais profundos...” (1994, p. 11, grifo do autor). Indo além do sentido atribuído pelo autor, no qual eleva Rosa à condição de “ourives”, pode-se atribuir a Rosa a habilidade de ter feito uma renovação da língua portuguesa e do regionalismo mineiro apresentados até então na literatura brasileira, assim como havia feito Mário de Andrade nas décadas de 20 a 40.

Quanto ao aspecto linguístico, Rosa recupera a linguagem do sertanejo, fruto de anotações e pesquisas linguísticas, ao mesmo tempo cria novas palavras através do neologismo, recurso já utilizado por outros autores da literatura estrangeira e nacional. No âmbito do regionalismo, a renovação é vista, sob a perspectiva da escrita de Rosa, como tendo superado o regionalismo anterior, que trazia ao leitor um sertão visto do alto, de fora para dentro, para um regionalismo que traz em si um movimento interior, um caminhar e um descrever da experiência de vida do sertanejo. Nesse sentido, há de se concordar com Candido quando observa que “*Sagarana* nasceu universal pelo alcance e pela coesão da fatura” (1994, p. 65).

De acordo com Coutinho, o comportamento da crítica literária, no momento da publicação de *Sagarana*, “indica o sentido de ruptura que caracteriza a obra com relação à tradição literária brasileira ainda dominante” (1994, p. 12). Outro aspecto levantado pelo crítico é que, no momento da publicação da obra, a crítica literária se dividia em dois segmentos, o primeiro voltado para as inovações presentes na obra; o segundo com uma visão de mundo ortodoxa, ainda muito ligada à narrativa dominante dos anos 30, que se voltara ao romance de engajamento social.

Percebe-se que, ao revitalizar a linguagem, Rosa desloca o leitor do polo passivo levando-o a pensar e refletir sobre o que está lendo, construindo significados para si e para o mundo que habita. Não foi somente a revitalização da linguagem que ocorreu, o autor proporcionou uma releitura do sertão à luz de sua linguagem. E, ao mesmo tempo, resgatou a imagem do sertanejo, sobrepondo-a à imagem que se tinha de sertão como um lugar sem vida, seco, inóspito. O sertão do autor é úmido, cercado por rios, com vegetação e veredas. O sertão, como diz Riobaldo, narrador-personagem da obra *Grande sertão: veredas* (1986), é lugar que “se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade” (ROSA, 1986, p. 01). O sertão, construído pelo escritor, configura-se como espaço vivo e dinâmico, onde vidas e caminhos se cruzam. Esse espaço se revela ao leitor através das vidas de suas personagens e dos caminhos feitos por elas. Dessa forma, o espaço-sertão se abre como lugar existencial, ambiente de travessia, de encontros e desencontros, de vida e de morte. Espaço religioso e místico por natureza, conforme descrito no trecho acima “onde criminoso vive seu cristo-jesus”.

Como faz notar Candido, em *Sagarana*, o seu valor não se vincula em apenas trazer um sabor regional, mas sim “na medida em que se constrói um certo sabor regional é, em que

se transcende a região” (1994, p. 64). A leitura crítica feita pelo estudioso se insere no dualismo entre o regional e o universal da obra. Ao revitalizar o regionalismo que havia caminhado para o bairrismo² literário, Rosa cria uma obra universal. O crítico afirma que “*Sagarana* não é um livro regional como os outros, porque não há região alguma igual à sua, criada livremente pelo autor com elementos caçados analiticamente e, depois, sintetizados na ecologia belíssima das suas histórias” (1994, p. 64).

Vale notar, que uma das características marcantes em *Sagarana* de acordo com Candido, é a “paixão de contar”. Rosa recupera, conforme Candido descreve, a figura do contista-contador, em que a verdade “está na narração e descrição”. Ao recuperar vivências regionais, com sabor regional, enfocando o humano, o religioso, o existencial, o espaço vivente, o escritor universaliza a sua obra. Deve-se salientar, entretanto, que Walter Benjamin (1985), anos antes, ao falar sobre o narrador, ressalta que “arte de narrar está em vias de extinção” (1985, p. 197). Contudo, Rosa recupera essa arte ao viajar pelo interior, recuperando os dizeres das pessoas, as experiências de vida do sertanejo e o contar de causos. Com isso, ocorre a renovação do regionalismo partindo, conforme vê-se na crítica de Candido, do ponto onde muitos fracassaram.

Não obstante, o conto “A hora e vez de Augusto Matraga”, é destacado por ambos segmentos como, dentro do conjunto de contos, o mais elaborado em sua estrutura e forma. O mesmo pode ser dito do conto “Duelo”. Contudo, a verdadeira obra-prima de *Sagarana*, conforme Candido ressalta, é “A hora e vez de Augusto Matraga”:

Não é aí, todavia, que devemos procurar a obra-prima do livro mas no citado ‘Augusto Matraga’, onde o autor, deixando de certo modo a objetividade da arte-pela-arte, entra em região quase épica de humanidade e cria um dos grandes tipos da nossa literatura, dentro do conto que será, daqui por diante, contado entre os dez ou doze mais perfeitos da língua (1994, p. 66).

Ainda nesta mesma linha de considerações, Lins afirma: “‘A hora e vez de Augusto Matraga’ destaca-se principalmente pela arte da ficção. Como novela em si mesma, com elaboração e construção novelística, representa sem dúvida a peça melhor realizada do livro, a que tem uma vida mais completa e independente em si mesma” (1994, p. 70). Talvez, esse

² “leitura feita quase sempre ‘de fora para dentro’ e revelando escritor simpático, compreensivo, mas separado da realidade essencial do mundo que descreve; e que enxerta num contexto erudito elementos mais ou menos bem apreendidos da personalidade, costumes, linguagem do homem rústico, obtendo montagens, não a integração necessária ao pleno efeito da obra de arte” (CANDIDO, 2002, p. 191).

seja um dos motivos, do conto “A hora e vez de Augusto Matraga”, ser objeto de tantos estudos, artigos e pesquisas.

O objeto de pesquisa desse estudo busca demonstrar aspectos religiosos presentes no conto “A hora e vez de Augusto Matraga”, bem como a influência dos evangelhos e do esoterismo na construção do santo popular de Rosa. Não obstante, em carta a Bizzarri, amigo e tradutor de suas obras para a língua Italiana, Rosa expõe, de forma sucinta, a sua religiosidade e a influência desta em suas obras:

Sem imodéstia, porque tudo isto de modo muito reles, apenas, posso dizer a Você o que Você já sabe: que sou profundamente, essencialmente religioso, ainda que fora do rótulo estrito e das fileiras de qualquer confissão ou seita; antes, talvez como Riobaldo do ‘G.S: V’, pertença eu a todas. E especulativo, demais. Daí, todas as minhas, constantes, preocupações religiosas, metafísicas, embeberem os meus livros. Talvez meio-existencialista-cristão (alguns me classificam assim), meio neoplatônico (outros me carimbam disto), e sempre impregnado de hinduísmo (conforme terceiros). Os livros são como eu sou (ROSA, 2003, p. 90).

Ao ler as correspondências trocadas entre o escritor, seus tradutores e também amigos, percebe-se que a religiosidade era uma questão importante a ser referenciada em sua obra: “Quero ficar com o Tao, com os Vedas e Upanixades, com os Evangelistas e São Paulo, com Platão, com Plotino, com Bergson, com Berdiaeff — com Cristo, principalmente” (ROSA, 2003, p. 90). O foco desta pesquisa será a religiosidade que abrange pontos fundamentais que, se encontram na escrita de Rosa, como a travessia, a viagem, a busca, a descoberta, o desejo de mudança interior, encontros e desencontros revestidos de uma certa “aura mágica”. Conseqüentemente, esses pontos encontrados em sua obra fazem lembrar conceitos religiosos e esotéricos presentes em sua personagem Matraga e descritos em sua trajetória que envolve a queda, a ascese e a redenção.

Por conseguinte, Galvão (1978) faz um convite aos leitores que, ao decifrarem “A hora e vez de Augusto Matraga”, façam uma leitura pia da narrativa de Rosa. A princípio, deve-se ter em mente que não se está lendo a vida de um santo da igreja, ou de um monge do Tibet, o que se lê é a narrativa de uma personagem fictícia que traz em si características nefastas, e que, com o desenvolver da história, caminha rumo à santidade. Observa-se que a análise feita por Galvão ultrapassa o limite da leitura pia e se volta para o pensamento esotérico ao explicar o significado da marca recebida por Matraga.

Nesse momento torna-se propício enfatizar o caráter imagético do sinal inserido na carne de Matraga, um círculo com um triângulo ao centro. Logo, ao fazer o levantamento da

simbologia dessas duas formas que integram o emblema de Matraga, Galvão, transita por estudos de iconologia, da heráldica, da cabala, da alquimia.

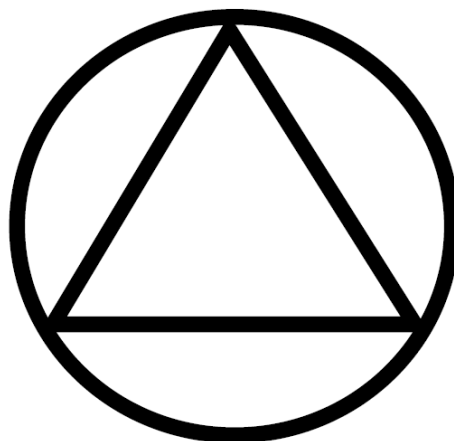


Figura 01 – Emblema de Matraga

Fonte: Galvão (1978)

A simbologia dessas formas é encontrada em diversas civilizações antigas, religiões pagãs anteriores e, até mesmo, para sociedades secretas posteriores, como a maçonaria.

Em todas as religiões e em todas as seitas esotéricas, como a Cabala e a Alquimia, a circunferência e o círculo significam conceitos tão amplos e tão abstratos quanto à eternidade, o universo, a divindade, a perfeição, alguns dos quais ela compartilha com o triângulo (GALVÃO, 1978, p. 47).

Jean Chevalier e Gheerbrant (1995) observam que o círculo, para os índios da América do Norte, assume o símbolo do tempo: “o círculo é o símbolo do tempo, pois o tempo diurno, o tempo noturno e as fazes da lua são círculos por cima do mundo, e o tempo do ano é um círculo em volta da extremidade do mundo” (1995, p. 252). Tal perspectiva contribui para pensar a vida da personagem Matraga no tempo e no espaço. O diurno corresponderia a sua fase de vida enquanto coronel poderoso. O tempo noturno corresponde ao período na cabana dos negros, tempo de sofrimento, dor, recuperação. Ao mesmo tempo, o círculo representa o sopro da divindade, que não possui começo e nem fim. Para os islâmicos o círculo “é o símbolo do absoluto” (1995, p. 253).

No que tange à simbologia presente na forma geométrica do triângulo, em muitas religiões ele simboliza a divindade, a harmonia e a proporção. Chevalier e Gheerbrant, ao escreverem sobre esse símbolo, diz: “O simbolismo do triângulo abrange o simbolismo do número três” (1995, p. 903). Para a maçonaria, tal sinal simboliza o ternário divino, ou o princípio espiritual, dentro da totalidade. Nos dizeres de Boanerges B. Castro (2002) “Toda a

Perfeição, em seu mais alto grau, está representada, simbolicamente, na figura ímpar do triângulo equilátero com seus TRÊS lados e TRÊS ângulos, matemática e absolutamente iguais” (2002, p. 15, grifos do autor). Na base do triângulo maçônico, encontra-se a palavra “tempo” e nas laterais as palavras “escuridão e luz”. O tempo seria o mediador entre essas duas realidades presentes nesse simbolismo. É o tempo que Matraga passa na escuridão da cabana dos negros que ajuda o corpo recuperar-se dos ferimentos. Somente, após esse tempo de recuperação, Matraga irá retornar à luz do dia. Segundo Nadia Julien (1993) no Egito, o triângulo “simbolizava a tríade constituída pela vontade espiritual, o amor-intuição e a inteligência superior no homem, isto é, a individualidade ou alma (1993, p. 500).

O conto “A hora e vez de Augusto Matraga” traz toda uma simbologia ternária, a qual se pretende revelar ao longo dessa pesquisa. O triângulo simboliza os ternários ou tríades sagradas, conceito comum à maioria das religiões cristãs e pagãs. Na religião cristã, a Trindade é representada pela figura do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Nicola Abbagnano (2007) diz que a Trindade é “Um dos dogmas fundamentais do cristianismo, que afirma a unidade da substância divina na Trindade das pessoas” (2007, p. 986). Sendo o catolicismo uma religião monoteísta, o conceito de Trindade torna-se um dos mistérios mais difíceis de decifrar e de entender, por isso, adquiriu o *status* de dogma. Os dogmas proclamados pela Igreja Católica devem ser aceitos, pelos fieis, como verdades reveladas por Deus através da Bíblia. Os dogmas são irrevogáveis e nenhum membro da Igreja, nem mesmo o Papa, têm autoridade para alterá-los

Gilbert Durand (2012) ao investigar sobre as Tríades e as Trindades que formam o imaginário, observa que as trindades estão ligadas às teofanias lunares e, em muitos casos, estão representadas pelo feminino, chegando a afirmar que “a trindade é sempre de essência lunar” (2012, p. 288). Essas trindades são manifestações de mitologias dramáticas, ou seja, histórias ou estruturas dramáticas que são denominadas mitos. Ressalta ainda que, mesmo nas religiões que pregam o monoteísmo, podem ser encontrados resquícios dessa influência lunar, ou seja, da influência feminina. Como exemplo, a interpretação popular que Alá tem três filhas “Al Hat, Al Uzza e Manat, sendo esta última, símbolo do tempo e do destino” (DURAND, 2012, p. 289). Dentro do universo do conto AHAVM, a trindade pode ser comparada aos três momentos da vida da personagem Nhô Augusto. O Deus Pai seria o primeiro momento de Augusto Esteves, senhor de tudo e de todos, detentor do poder e do destino das pessoas que lhe aclamam. Momento este descrito no texto “houve um deslocamento de gentes, e Nhô Augusto, alteado, peito largo, vestido de luto, pisando pé dos

outros e com braços em tenso angulando os cotovelos, varou a massa” (ROSA, 2012, p. 326). O Deus Filho seria o segundo momento do Nhô Augusto que sofre, padece e busca ajudar as pessoas: “E desse modo ele se doeu no enxergão, muitos meses, porque os ossos tomavam tempo para se ajuntar, e a fratura exposta criara bicheira” (ROSA, 2012, p. 339), em outra passagem observar-se o desejo de ajudar as pessoas “o que vivia era querendo ajudar os outros. Capinava para si e para os vizinhos do seu fogo, no querer repartir, dando de amor o que possuísse” ROSA, 2012, p. 342). Por fim, o Deus Espírito Santo, seria o terceiro momento de Augusto Matraga; momento de santificação e redenção da personagem que culmina em sua morte. Tendo alcançado seu objetivo, a personagem já aclamada como santo, em seu último ato profere “Põe a benção na minha filha... seja lá onde for que ela esteja... E, Dionóra... Fala com a Dionóra que está tudo em ordem! Depois morreu” (ROSA, 2012, p. 369).

Retomando a questão da marca, percebe-se que há inúmeros significados históricos e sociais que se atribuem, principalmente, quando essa marca é feita a ferro e fogo na carne. Observa-se que as tatuagens servem, às vezes, para identificar as pessoas; no caso das tatuagens feitas em prisões, elas revelam os crimes que eles cometeram; outras servem apenas para ornamentar ou homenagear alguém especial. Quando Galvão escreve que “esse desenho foi ferrado com ferro em brasa na carne de Matraga; portanto, deve ter uma ligação íntima com seu destino” (1978, p. 47-48), em tese, ela quer passar a noção de que o autor tinha consciência da simbologia do círculo e do triângulo.

O círculo é o símbolo da eternidade, da perfeição, daquilo que começa e acaba em si mesmo, da unidade, do infinito e do absoluto. Em muitos casos, são atribuídos aos círculos certos poderes mágicos, de proteção, contra os seres maléficos e as vibrações negativas. Julien (1993) assim descreve esses poderes: “Agente de proteção, ele tem um valor mágico e simboliza uma barreira intransponível, que encerra, tranca e descarta demônios: na China, um círculo de cal é inscrito em torno da fogueira onde se queimam os demônios encerrados numa tigela sem possibilidade de escaparem” (1993, p. 106).

Ao observar a fusão entre essas duas formas geométricas, com seus respectivos significados religiosos, Galvão busca demonstrar que, a partir do momento em que a personagem foi marcada, ela nunca mais será a mesma. Pode-se inferir que Rosa, ao fundir o símbolo da unidade, que é o círculo, com o símbolo da trindade que é o triângulo, reforça a visão cristã do dogma da Santíssima Trindade, ou seja, um só Deus, que ao mesmo tempo é três. A personagem traz em si a marca da sua vergonha, da sua queda, da sua animalização.

Entretanto, como Galvão observa, Matraga “saberá transformar sua marca de ignomínia em marca de pertença” (1978, p. 54). Porém, terá que trilhar todo um caminho de penitência, de conversão, de renúncia e de não violência. Galvão afirma que:

Não se deve, todavia, insistir numa circularidade enganosa; ela é antes simbólica, no sentido de que Matraga é predestinado e vai cumprir aquilo que já estava previsto em sua marca, vai acabar chegando ao ponto de partida. Dentro dessa circularidade, o relato da vida de Matraga é uma progressão, implica em fases de vida que são vencidas, superadas, deixadas para trás, para que um novo homem surja de cada uma delas (1978, p.63).

O que se percebe é que a pesquisadora vislumbra uma jornada feita pela personagem que parte da queda à salvação. Por essa ótica, Matraga trilha o caminho da santificação que se observa na vida dos santos. Por conseguinte, a autora faz uma associação entre a literatura e a religião, chegando a construir uma aproximação entre Matraga e São Francisco de Assis, não se prendendo ao fato de a personagem do conto fazer alusão ao uso da violência para adentrar ao céu. O que, em tese, é totalmente contrário aos valores divinos e à moral religiosa. Segundo a análise de Galvão, a trajetória de Matraga é uma história de conversão, de mudança de vida, semelhante a de diversos santos católicos, entre eles, o já citado, São Francisco de Assis.

Para uma investigação religiosa do conto, a autora estabelece um diálogo com as fontes franciscanas, com os diversos pesquisadores da simbologia, entre eles, Jung. Ela demonstra a transposição de uma marca ignominiosa para uma marca de pertença a qual Matraga recebe na carne. No plano da pesquisa religiosa do conto, vê-se que o estudo realizado por Galvão contribui muito para a pesquisa aqui desenvolvida, que objetiva demonstrar a influência do sagrado na construção do santo popular, porém, ela se distancia da questão da violência.

Na vida da personagem está presente a tríade: pecado — penitência — santidade. Deve-se salientar que a personagem, na fase penitente, trava uma luta interna para não voltar às práticas da vida anterior: “E, com a tristeza, uma vontade doente de fazer coisas mal-feitas, uma vontade sem calor no corpo, só pensada: como que, se bebesse e cigarrasse, e ficasse sem trabalhar nem rezar” (ROSA, 2012, p. 345). Torna-se um paradoxo dentro do conto uma personagem que aspira à salvação através da violência. Ao ler as obras de Rosa é possível notar a convivência antagônica dos contrários tais como: Deus e o Diabo, o Bem e o Mal, o Úmido e o Seco, o Santo e o Pecador, o Feminino e o Masculino, o Medo e a Coragem, etc.

Ao falar do ser humano, Rosa traz à tona problemas ontológicos que sempre permearam o horizonte das pessoas. Um exemplo é a dúvida que atormenta Riobaldo sobre a existência ou não do mal na personificação do demônio conforme encontramos em *Grande Sertão: veredas* “Mas tem um porém: pergunto: o senhor acredita, acha fio de verdade nessa parlada, de com o demônio se poder tratar pacto? Não, não é não? Sei que não há” (ROSA, 1986, p. 16).

Ao analisar a construção do santo popular através de uma personagem da literatura de Rosa, acredita-se ser impossível pensar a existência dessa personagem desvinculada do sagrado, do místico, pois o contrário seria negar na personagem a busca pelo desconhecido. Mircea Eliade (2010) esclarece que o “leitor não tardará a dar-se conta que o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história” (2010, p. 20). Nesse sentido, deve-se atentar para o fato de que essas duas modalidades se completam e se misturam dentro do ciclo da vida, ou seja, são duas forças impulsionadoras do agir humano, convivendo no coração do homem. E, na maioria das vezes, são definidas uma em oposição a outra. Entre essas duas modalidades existe uma relação dialética, que torna inviável pensar que se poderia encontrar, separadamente, o sagrado e o profano.

O universo simbólico sempre esteve presente no universo humano. Nas cavernas, ainda hoje se encontram símbolos representando a caça, a pesca, a vida em sociedade. Esses símbolos têm uma função na vida humana que é transmitir valores e significados dentro de uma cultura, seja para aqueles que a compõem ou para aqueles que lhe são estranhos. Por essa ótica, esses símbolos podem ser entendidos como arte, e Lewis Mumford (1952) descreve o seu surgimento dessa forma:

A arte surge da necessidade que o homem sente de criar para si próprio, para além de qualquer exigência da mera sobrevivência animal, um mundo válido e pleno de significado: a sua necessidade de desenvolver, intensificar e projetar em formas mais permanentes todas as partes preciosas da sua experiência (MUMFORD, 1952, p.20).

Os símbolos ultrapassam o sentido literal e muitas vezes nos remete ao místico, ao mistério, ao não-dito. Segundo Eliade, “manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa” (2010, p. 18). Essa capacidade humana de ir além do significado literal do símbolo, abre o horizonte para entender o sagrado enquanto manifestação, ou seja, tem-se o signo em forma de símbolo e o sentimento produzido por esse símbolo. Dessa maneira, quando um pedaço de madeira é esculpido na forma de cruz, no caso do cristianismo, ou a

água de um rio é tomada como sagrada, como o rio Ganges na Índia, a veneração não se dá ao objeto, em si, como a madeira, ou como a água, mas como algo sobrenatural. Esses dois objetos, aqui citados, representam um elo entre o material e o espiritual, e, em algumas situações, chegam a representar o próprio ser divino, ocupando o centro, ou tornando-se o “centro do universo”, de onde se pode “acessar” as forças sobrenaturais. É esse signo, segundo Durand:

que remete para um indizível e invisível significado e, deste modo, sendo obrigado a encarnar concretamente esta adequação que lhe escapa, e isto através do jogo das redundâncias míticas, rituais, iconográficas, que corrigem e completam inesgotavelmente a inadequação (DURAND, 1993, p. 17).

Tal fato decorre, conforme explica Eliade, “porque o sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade” (2010, p. 31). Essa realidade atribuída ao sagrado está ligada ao mundo que nos circunda, ao poder do humano em aproximar-se do divino, em construir pontes ligando o mundo real ao mundo divino.

Para entender o sagrado na vida da personagem Nhô Augusto, é preciso observar o caminho seguido por ele, que vai culminar em sua relação com o sagrado. Em outras palavras, é a forma como ele irá fazer sua experiência religiosa que irá fortalecer e dar brilho a essa experiência. Ao mesmo tempo, é uma experiência que transforma e leva o leitor a contemplar o mistério da transcendência, do místico e do divino na vida da personagem.

Inicialmente, nesta pesquisa, se faz necessário observar o paralelo que Galvão estabelece entre a vida de São Francisco, um dos santos mais populares da religião católica, e a vida de Matraga. Sempre tendo em mente que São Francisco foi um homem totalmente unido a Cristo até a comunhão dos estigmas, quase um *alter Christus*, fato esse que não se observa em Matraga. A autora menciona que “com São Francisco, e a partir dele, passa para primeiro plano o problema da *imitatio Christi*: um verdadeiro cristão deve imitar Cristo, escolher a pobreza, o insulto, o sofrimento, a privação, até [...] conseguir sofrer o mesmo que Cristo sofreu” (GALVÃO, 1978, p. 55-56).

Algumas semelhanças podem ser verificadas tanto na vida de São Francisco de Assis como na vida de Matraga. São Francisco, assim como Matraga, passa por uma experiência de vida onde está presente a tríade: pecado, penitência e conversão. Nasceu de uma família de comerciantes e sempre teve uma vida confortável. Ildfonso Silveira (1983) relata que, “Oriundo da cidade de Assis, situada nos limites dos vales de Espoleto, Francisco recebeu de

sua mãe o nome de João; no entanto, seu pai, em cuja ausência o menino nascera, ao voltar da França lhe impôs o nome de Francisco” (1983, p. 647).

Observa-se que, assim como Francisco de Assis, Augusto Esteves também tinha um pai ausente “Pai era como que Nhô Augusto não tivesse” (ROSA, 2012, p. 331). Tomás de Celano³, um dos hagiógrafos de Francisco, informa que, “Vivia em Assis, no território do vale de Espoleto, um homem chamado Francisco. Desde a mais tenra idade foi por seus pais educado, insensatamente, ao sabor das vaidades do mundo. Tendo imitado largo tempo a sua triste conduta, acabou por ser mais desavergonhado e frívolo do que eles” (SILVEIRA, 1983, p. 179). O mesmo ocorre com Augusto Esteves, como se observa na passagem:

Mãe do Nhô Augusto morreu, com ele ainda pequeno... Teu sogro era um lesa, não era p'ra chefe de família... Pai era como que Nhô Augusto não tivesse... Um tio era criminoso, de mais de uma morte, que vivia escondido, lá no Saco-da-Embira... Quem criou Nhô Augusto foi a avó... Queria o menino p'ra padre... Rezar, rezar, o tempo todo, santimônia e ladainha (ROSA, 2012, p. 331).

Enquanto Francisco tinha uma família estruturada, com poder financeiro advindo do comércio, Augusto Esteves nasceu num lar financeiramente abastado, porém, desestruturado. Ambos conhecem o prazer que os bens materiais podem comprar. Celano descreve a primeira fase da vida de Francisco:

Nesses tristes princípios em que desde a infância viveu o homem a quem hoje veneramos como santo – que santo é, na verdade, assim perdendo e dissipando miseravelmente a vida até quase aos vinte e cinco anos de idade (SILVEIRA, 1983, p. 180).

Analogamente, Augusto Esteves passa grande parte da vida na frivolidade: “No mais, sempre com os capangas, com mulheres perdidas, com o que houvesse de pior. Na fazenda — no Saco-da-Embira, nas Pindaíbas, ou no retiro do Morro Azul — ele tinha outros prazeres, outras mulheres, o jogo do truque e as caçadas” (ROSA, 2012, p. 330).

A descrição da hagiografia de um santo do século XII parece ter influenciado fortemente, séculos depois, a escrita literária de Guimarães Rosa. Nos dois relatos, vê-se a necessidade de descrever a passagem por três estágios existenciais: vida — quase-morte — morte. É perceptível que há semelhanças entre a vida do santo e a vida de Matraga. Todavia, há também distanciamentos pontuais de uma vida para a outra, para os quais Galvão não direcionou a atenção.

³ Frei Tomás de Celano, o primeiro biógrafo de São Francisco de Assis.

De acordo Silveira e Reis (1983), que reuniram e organizaram os escritos e biografias de Francisco de Assis, a história descreve Francisco como alguém advindo de uma classe de comerciantes em ascensão. A sua situação estável de vida lhe proporcionava condições para fazer farras com amigos e serenatas para Clara. Contudo, sempre teve um bom coração para com os menos favorecidos, pródigo em suas ações para com os pobres, muito diferente de seu pai, Pedro Bernardone, que tinha uma loja em Assis e se dedicava não à produção de tecidos de lã, mas ao comércio de tecidos de luxo. Pedro Bernardone viajava muito para a França, o que nos indica a importância dessa localidade em sua vida e comércio, por ser importador de tecidos de luxo que, depois, os revendia com larga margem de lucro. Nessa valoração, compreende-se o motivo da mudança do nome de João, dado pela mãe, para Francisco, em homenagem à França.

O mundo medieval em que Francisco vivia era bem delimitado na divisão entre ricos e pobres. Durante boa parte de sua juventude, Francisco viveu em meio ao luxo, na agitada vida social, graças à riqueza e prosperidade do comércio de tecidos de seu pai. Esse período medieval é também um período turbulento de guerras: da Igreja contra os muçulmanos, de cidade contra cidade, do Papa contra o imperador. Contam seus biógrafos Celano e São Boaventura⁴ que Francisco chegou a se alistar e ir à guerra, porém, foi preso por um ano. Um fato marcante para sua conversão foi o encontro com o leproso.

Foi assim que o Senhor me concedeu a mim, Frei Francisco, iniciar uma vida de penitência: como eu estivesse em pecado, parecia-me por demais insuportável olhar para os leprosos. Mas o Senhor conduziu-me para o meio deles e eu tive misericórdia com eles. E, ao afastar-me deles, justamente o que antes me parecia amargo converteu-se para mim em doçura da alma e do espírito (SILVEIRA e REIS, 1983, p. 167).

Francisco, após sua conversão, abandona a vida na riqueza para viver pobre entre os leprosos, reconstruindo a Igreja de Jesus Cristo e mortificando o corpo, que, para ele, era a causa de todo pecado. São Francisco tentava encontrar respostas para sua angústia espiritual. A atitude da personagem Matraga não é a mesma, ele é destituído de bens na condição em que se encontrava, e não se observa nesta personagem um ser angustiado, ou um sofredor. A religião expressa por Matraga é uma aparência, uma religiosidade mecânica: “parou tirando o chapéu e fazendo o em-nome-do-padre, para saudar a porta da igreja” (ROSA, 2012, p. 328). Enquanto um vai ao encontro de Deus, livremente, o outro é obrigado a encontrá-lo para dar

⁴ Frei São Boaventura, Ministro Geral da Ordem em 1257.

sentido ao sofrimento passado. Francisco, sendo rico, se faz pobre e vive entre os pobres, Matraga, ao perder tudo que tinha, ser espancado e quase morto, vai viver com os pobres não por opção, mas porque foi o “casal de pretos” que o salvou e cuidou dele.

Para Francisco, o corpo era a causa de todos os pecados e, por isso, o santo o castigava e mortificava ao ponto de, na hora da morte, pedir desculpa ao irmão corpo pelos castigos que lhe infligira. Em Matraga, o corpo foi mortificado a força, a porrete, a ferro e fogo: “Desonrado, desmerecido, marcado a ferro feito rês, mãe Quitéria, e assim tão mole, tão sem homênia, será que eu posso mesmo entrar no céu?!” (ROSA, 2012 p. 345). Francisco se mortifica para encontrar a Deus e se assemelhar a Ele, inclusive, recebendo os estigmas. Matraga só acredita que Deus está olhando para ele quando seu corpo começa a recuperar sua força: “Deus está tirando o saco das minhas costas, mãe Quitéria! Agora eu sei que ele está lembrando de mim” (ROSA, 2012, p. 347). Enquanto Francisco busca o espiritual e despreza o corporal, Matraga passa a ideia de que o corporal é importante. Portanto, ainda que se encontrem semelhanças entre a vida do santo e a da personagem do conto, Galvão se ateuve apenas às semelhanças, não se voltando para as diferenças.

Atento às diferenças, o conto se abre para uma leitura religiosa mais aprofundada. O que permite observar que há, no conto, uma representação do catolicismo em suas três formas de expressão: o patriarcal, o guerreiro e o brasileiro. Lopes (1997) entende que o conto é a representação da superação do catolicismo patriarcal dominante e do guerreiro, pelo catolicismo brasileiro.

Nessa perspectiva, o autor divide o conto em três momentos a serem trabalhados durante sua leitura. No primeiro momento, ele aproxima a imagem de Augusto com a representação do Deus Patriarcal, faz até uma explanação sobre a etimologia do nome Augusto. Como se observa, na mudança sofrida pela personagem, não há perda do nome Augusto, ocorre apenas a mudança de posição “Augusto Esteves — Nhô Augusto — Augusto Matraga”. Augusto Esteves é a personificação da religião patriarcal que se distancia do povo simples, dominando e escravizando os fiéis. Essa religião faz a separação entre ricos e pobres, senhores e servos. Rosa destaca essa separação quando escreve “E ai, de repente, houve um deslocamento de gentes, e Nhô Augusto, alteado, peito largo, vestido de luto, pisando pé dos outros e com braços em tenso, varou frente da massa” (ROSA, 2012, p. 326). Augusto Esteves é alguém que se destaca dos demais, que passa a frente da massa, ou seja, conforme Lopes afirma “Nesse catolicismo não há lugar para o símbolo da trindade. Deus é único e

absoluto e os fazendeiros são os seus representantes. O mundo é uma grande fazenda governada por Deus” (1997, p. 91).

No segundo momento do conto, quando ocorre a mudança de posição da personagem, que diante da notícia de que sua mulher e filha lhe deixarão para viver com outro, em um ímpeto de fúria, sai sozinho para reaver o que já estava perdido. Ele sofre, na carne, as dores que antes produzira nas almas das pessoas. Lopes, novamente, ressalta que esse segundo Augusto “apesar da contradição, continua sendo uma representação divina” (1997, p. 97). Ocorre nesse momento uma distanciação significativa em relação ao Augusto Esteves (Deus Patriarcal), aproximando a personagem do Deus do catolicismo popular. Nhô Augusto não possui mais bens, empregados, mulher, poder financeiro e honra. O que configura uma situação, como afirma o escritor, paradoxal, o que é comum na escrita religiosa. São Paulo, ao escrever à comunidade de Corintos, exorta: “Mas Deus escolheu as coisas loucas deste mundo para confundir as sábias; e Deus escolheu as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes” (BÍBLIA, 1Coríntios 1: 27).

Ao vivenciar virtudes evangélicas, tais como, a caridade, a humildade, a bondade, a solidariedade; bem como a subserviência à moral cristã, a personagem nega o momento anterior e parte em busca da salvação.

Cabe ressaltar que Lopes, assim como Galvão, atribui um sentido religioso à marca recebida por Nhô Augusto. Em sua pesquisa, ele ressalta que geralmente as marcas utilizadas pelos fazendeiros possuem suas iniciais ou algo que identifique o proprietário. No entanto, uma marca esotérica que faça referência à divindade é algo bem significativo no conto. O autor, por fim, afirma: “Ao receber a marca do triângulo inscrito na circunferência, Augusto tornou-se, pois, propriedade de Deus, mas não de qualquer Deus, mas do Deus que é processo constante, busca de realização de si, ou seja, busca de realização do amor” (1997, p. 82). Pode-se inferir, igualmente, que a “marca” vem fechar um dos círculos da vida de Nhô Augusto e pode ser vista como um ponto final da primeira fase do conto.

No terceiro momento do conto, tem-se a questão da violência como ponte, como remissão dos pecados. Augusto parte para o povoado montado em um jumento após ser convencido por Mãe Quitéria, que “lhe recordou ser o jumento um animalzinho assim meio sagrado, muito misturado às passagens da vida de Jesus”. Provavelmente, essa passagem tenha sido inspirada no evangelho segundo Mateus: “Trouxeram a jumenta e o jumentinho, colocaram sobre eles os seus mantos, e sobre estes Jesus montou” (BÍBLIA, Mateus 21: 7). Trata-se da passagem que relata a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém, na qual a multidão o

aclama como o Salvador, como o filho de Davi. Essa mesma multidão vai abandoná-lo a morte dias depois. Guimarães Rosa faz uma entrada de Matraga na cidade que é o oposto da entrada de Jesus. A agitação que Matraga encontra não é causada por sua chegada, mas, sim, pela chegada do bando de Joãozinho Bem-Bem. A partir do encontro entre os dois, aproxima-se o momento em que Matraga terá a sua “hora e vez”.

Lopes faz, assim, uma leitura religiosa do conto mais aprofundada que Galvão, ao levantar questões acerca do próprio cristianismo que se fechou à fé popular e se distanciou dos pobres. Tanto Lopes como Galvão não se detiveram a resolver a questão proposta por Rosa “Eu vou p’ra o céu, e vou mesmo, por bem ou por mal!... E a minha vez há de chegar... P’ra o céu eu vou, nem que seja a porrete!...” (ROSA, 2012, p. 341).

Em consonância com as leituras feitas, é possível aproximar, comparativamente, a vida de Matraga com a de Cristo, ou com a de outros santos, como, por exemplo, com a vida de Francisco de Assis. Segundo a tradição cristã, Jesus Cristo é a forma de existência centrada no amor e na não-violência. É o cordeiro de Deus que vem tirar o pecado do mundo. Embora a morte tenha vindo sobre o Filho de Deus, ela não veio sozinha, junto com a morte veio a vergonha e a humilhação. Ele não apenas morreu, ele “a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até a morte e morte de cruz” (BÍBLIA, Filipenses 2: 8). Quanto à violência, Lopes tenta justificá-la dizendo:

Assim, vemos Augusto Matraga atingir o auge do amor quando, através da violência, desafia e desfaz a violência institucionalizada. Em sua plenitude, o Amor é solidariedade que ultrapassa os limites de próximos e não próximos e Augusto lhe foi fiel ao lutar até a morte com seu amigo para defender a vida daquela família de desconhecidos (1997, p. 78).

É paradoxal entender tal atitude como a plenitude do amor, ao se pensar o amor como *ágape*, amor incondicional, baseado no comportamento com os outros, sem exigir nada em troca. Ao escrever sobre o amor incondicional, Leonardo Boff (1997) o compara ao amor de mãe, que possui compaixão e misericórdia por quem errou. Ao mesmo tempo, o escritor vê esse amor como terapêutico “fortalece assim quem é amado, pois acompanha e envolve em sua queda, impedindo que esta seja completa e irremissível. Não há quem resista à força do amor incondicional” (1997, p. 132). Na vida da personagem Matraga, esse amor incondicional é percebido na relação estabelecida entre ele e o “casal de pretos”⁵.

⁵ Expressão utilizada pelo autor do conto como referência ao casal de negros que socorreram a personagem Nhô Augusto.

Na tentativa de contrapor os tipos de catolicismos existentes para justificar a existência de um terceiro tipo advindo do povo simples: “o patriarcal e o guerreiro, ligados às classes dominantes, e o popular, que em seu sincretismo próprio representa as crenças e esperanças do povo simples” (LOPES, 1997, p. 88). Lopes não se volta de forma aprofundada para a questão da violência, para ele, a personagem do conto, Augusto Matraga, representa em sua vida os três tipos de catolicismos citados, o que justificaria o uso da violência em defesa de terceiros, desconhecidos. O autor, ao falar sobre a não violência, afirma: “a não-violência não é, como já foi dito, a passividade inócua pregada pelo catolicismo oficial mas também não é apenas astúcia política” (LOPES, 1997, p. 109). De acordo com Lopes, Matraga entende profundamente o significado da não-violência: “a fraternidade universal, resultado da origem divina de toda e qualquer vida” (1997, p. 109). Essa forma de pensar aproxima a personagem da imagem de Francisco de Assis, que via em todas as criaturas o sinal da misericórdia divina.

Inserir-se nessa fortuna crítica a análise de DaMatta (1997) sobre o conto “A hora e vez de Augusto Matraga”. O autor, em seu texto, deixa claro que não tem a intenção de defini-lo como um tipo de análise literária. A postura que adotou foi distanciar-se do texto submetido à leitura e ao mesmo tempo encontrar sua lógica através de uma perspectiva relativizada ancorada na comparação. A obra de Rosa comporta infinitas leituras e dessa forma optou-se por inserir nesta fortuna crítica uma leitura etnográfica feita em diálogo com a literatura. A intenção, aqui, é somar um ponto de vista a outros já vistos e estabelecer uma interação entre eles. Parte-se de uma personagem fictícia que DaMatta entende ocupar o limiar que separa a sociedade da ordem, ou seja, a sociedade das regras estabelecidas, do comportamento exemplar e da lei, da sociedade da desordem, que não respeita o estabelecido e busca transgredir e impor a violência. É importante ressaltar que há, no conto, a sociedade da ordem composta pelos coronéis que detinham o poder político e financeiro e a sociedade da desordem composta pelos jagunços. Ocorre, no conto, um entrelaçamento entre essas duas sociedades, visto que a personagem Matraga transita e tem acesso livre entre esses dois mundos. Suas atitudes é que irão determinar em qual sociedade está inserido naquele momento. Ao utilizar do poder financeiro para comprar uma prostituta no leilão tem-se a figura do coronel, poderoso que compra até pessoas. Contudo, ao se misturar num rito profano, em que “gente direita foi saindo embora, quase toda de uma vez” (ROSA, 2012, p. 325), pode-se pensar que não há muita diferença entre ele e os demais que lhe acompanham.

Certo é que, em ambas as sociedades, a violência se faz presente, institucionalizada ou não. O que Matraga faz é renunciar à violência na forma de vingança em ambas as

sociedades. DaMatta afirma que “a vingança acaba por afirmar a violência básica e pessoalizada da ordem social, a renúncia rejeita essa violência institucionalizada e reificada como algo natural, pondo em cena as possibilidades de caminhos alternativos” (1997, p. 332). É possível concordar com essa afirmação de DaMatta, quando se observa que no momento predominante, as duas sociedades, a da ordem e a da desordem, convivem em desequilíbrio, de tal modo que uma sobrepuja à outra. A renúncia de Matraga demonstra a possibilidade de superar o determinismo em ambas, indicando uma contradição inovadora.

Ao renunciar à vingança Matraga está dizendo não à sociedade da ordem, a qual possui todo um aparato constituído para punir, vigiar e coagir a sociedade. Assim como está dizendo não à sociedade da desordem, em que a vingança é tida com código de honra, conforme se vê no diálogo: “— Lhe atender não posso, e com o senhor não quero nada, velho. É a regra... Senão, até quem é mais que havia de querer obedecer a um homem que não vingante sua, morta de traição?... É a regra” (ROSA, 2012, p. 365). Agindo dessa forma, Matraga estabelece um novo caminho para se entender a violência. Tem-se uma violência em favor da defesa da vida de terceiros, um agir que não depende de um código de honra ou ordem social, mas, sim, do sentimento de justiça e, no caso da personagem, da justiça divina.

Para o autor, a personagem Augusto Matraga é um ser marginal, que, como representante de uma classe dominante, não respeita as leis e se julga acima delas ao ponto de transgredi-las. Ao perder seus bens e ter sua tentativa de vingança frustrada pela surra que o deixa quase morto, a personagem faz uma transposição de sua camada social dominante, filho do “coronel Afonso Estêves, das Pindaibas e do Saco-da-Embira” (ROSA, 2012, p. 325), em direção da camada social humilde e subserviente “o que vivia era querendo ajudar os outros. Capinava para si e para os vizinhos do seu fogo, no querer repartir, dando de amor o que possuísse” (ROSA, 2012, p. 342).

Há uma trajetória social da personagem que justifica a afirmação feita por DaMatta de que “A narrativa de Rosa é absolutamente coesa. Nada há no texto que perca de vista Augusto Esteves, apresentado por sua filiação ao coronel Afonso Esteves” (1997, p. 315). Percebe-se que, em nenhum momento do texto, Rosa tenha deixado a personagem esquecida, pois, desde o título do conto até a última página, ela se faz presente. Yves Reuter (2002) assim descreve a função das personagens “As personagens têm um papel essencial na organização das histórias. Elas permitem ações, assumem-nas, vivem-nas. Ligam-nas entre si e lhe dão sentido” (2002, p. 41). E deve-se inferir que os leitores, ao ver a personagem Matraga tão presente, tão humanizada, se identifiquem e se aproximem da personagem.

Dentro do horizonte da análise narrativa proposta por Reuter, os designantes nominais fazem parte dos designantes da personagem. Nesse sentido, segundo Reuter, “o nome é de fato um designante fundamental da personagem” (REUTER, 2002, p. 101). Nos dizeres de Reuter, o nome é o responsável por dar vida a personagem e ao mesmo tempo, contribui para produzir em nós, leitores, a sensação de sua existência real. Por esse ângulo de visão, a personagem Matraga, que, logo ao início do conto, é descrita por Rosa como “nada”, e, para sua construção identitária usa-se a genealogia paterna, ao decorrer da história firma-se conforme DaMatta ressalta, pela mudança nominal, sem perder o nome Augusto.

A mudança de nome também pode ser observada na escrita religiosa. Nas ordens religiosas era comum a troca de nome ao se fazer a profissão religiosa. A troca simbolizava o nascimento de um novo homem para Deus, e geralmente se escolhia um nome de santo como nova identidade. Dessa forma, segundo Reuter, “O nome é de algum modo a unidade de base da personagem, aquilo que a sintetiza de maneira global e constante. Cada menção ao seu nome equivale a lembrar o conjunto de suas características” (REUTER, 2002, p. 102). Daí, pode-se entender a desdém do Tião da Thereza ao encontrar Nhô Augusto e ouvir “Não tem mais nenhum Nhô Augusto Estêves, das Pindaíbas, Tião...” (ROSA, 2012, p. 344). Tião da Thereza, não se dá conta que está diante de outra pessoa, ele ainda traz na memória as características pertencentes ao nome Nhô Augusto Estêves.

A questão ternária presente no conto reaparece na leitura feita por DaMatta. O nome da personagem é alterado três vezes durante o conto. O diferencial, aqui, é a atribuição ao *status* social ligado à alteração do nome. É relevante perceber que DaMatta faz uso da antropologia literária e observa que essa passagem de um nome a outro, também pode ser entendida como um processo de transformação de um homem em outro. De acordo com a tradição cristã, esse processo recebe o nome de conversão.

Visto dessa forma, compreende-se que entre os povos bíblicos, mudar de nome significava mudar de vida, de posição e mudar o próprio destino. Na Bíblia, encontram-se vários exemplos que confirmam este fato, de Abrão (pai exaltado) para Abraão (pai de uma multidão): “E não se chamará mais o teu nome Abrão, mas Abraão será o teu nome; porque por pai de muitas nações te tenho posto; e te farei frutificar grandissimamente, e de ti farei nações, e reis sairão de ti” (BÍBLIA, Gênesis 17: 5-6); De Jacó (aquele que suplanta, o que segura no calcanhar) para Israel (o que prevalece com Deus): “Então disse: Não te chamarás mais Jacó, mas Israel; pois como príncipe lutaste com Deus e com os homens, e prevaleceste” (BÍBLIA, Gênesis 32: 28); De Simão (o que escuta ou aquele que ouve) para Cefas ou Pedro

(pedra): “E levou-o a Jesus. E, olhando Jesus para ele, disse: Tu és Simão, filho de Jonas; tu serás chamado Cefas, que quer dizer Pedro” (BÍBLIA, João 1: 42); De Saulo (pedido) para Paulo (pequeno): “Todavia Saulo, também denominado Paulo” (BÍBLIA, Atos 13: 9). Isso também acontece na literatura como observa DaMatta, alguns personagens também mudaram de nome ao mudar de classe social, como cinderela, o conde de Monte Cristo, Antônio Conselheiro, e outros. Ele ressalta a importância para a personagem dessa mudança “Matraga é um nome que individualiza, indica despojamento e coloca seu portador como um igual perante as leis e regras gerais que governam o mundo” (1997, p. 318). É uma “espécie redentora e sintética dos outros dois”.

Outra demanda trabalhada por DaMatta é a questão da renúncia e da vingança. Ele afirma que a personagem, à medida que se transforma em Matraga, se afasta e abandona a ideia de vingança, o que começa a ocorrer desde a conversa com o padre, conforme está no trecho: “Eu acho boa essa idéia de se mudar para longe, meu filho. Você não deve pensar mais na mulher, nem em vinganças. Entregue para Deus, e faça penitência” (ROSA, 2012, p. 340).

A perda da vitalidade, do vigor, após a surra, corrobora para essa desistência, não que lhe tenha faltado oportunidade para se vingar. Matraga foi convidado duas vezes para fazer parte do bando de seu Joãozinho Bem-Bem. Na primeira vez, ele recusa, mas se sente tentado; na segunda, a vaga deixada pelo jagunço que foi morto é oferecida a ele, inclusive com as respectivas armas. Entretanto, dessa vez, é o destino que interfere em sua decisão, pois o força a assumir a causa daquele pai de família que clama pela vida dos filhos pelo amor de Deus. Nesse momento, Matraga entende que chegou a “hora e vez” que esperava.

Em tese, Matraga renuncia à ideia de se vingar da esposa que o abandonou para viver com Ovídio, assim como renuncia à ideia de se vingar do major que foi responsável por sua quase-morte. Uma vez que a vida de Matraga é circular, esses dois círculos não se fecharam. O círculo da vida de Matraga, em sua totalidade, fecha-se quando ele mata o amigo, irmão por consideração, e morre como santo em defesa de terceiros desconhecidos. No evangelho de João, encontramos a seguinte passagem: “Ninguém tem maior amor do que este, de dar alguém a sua vida pelos seus irmãos” (BÍBLIA, João 15: 13). A leitura feita por DaMatta se contrapõe à afirmativa feita por Galvão quando se percebe que o conto se abre a diversas interpretações, e, não somente, a uma leitura pia.

Nessa perspectiva teórica, Sperber (1982) faz uma pesquisa baseada em documentos escritos pelo autor. Observa-se que, na escrita da autora, é acentuada a busca pelo religioso

contido na obra de Rosa, muito mais do que na obra de sua contemporânea, Galvão, que tende mais para uma leitura social. Em sua pesquisa, ressalta que a leitura bíblica não é a única na obra *Sagarana*, nela está presente o esoterismo e outras leituras feitas por Rosa. Como a escritora ressalta:

Quero mostrar, agora, como se manifestaram na técnica e na linguagem as leituras rosianas. São ainda, novamente e sempre, leituras espirituais (ou religiosas, ou filosóficas) que ao que tudo indica mais fortemente atuaram na reflexão, na aplicação, na transformação da técnica narrativa e na linguagem rosiana (SPERBER, 1982, p. 12).

Seguramente, o acesso aos arquivos de Guimarães Rosa serviu à pesquisadora como fonte para a sua análise estrutural e sintagmática do conto. Observar que determinado episódio foi marcado no Evangelho ou em outras obras lidas por Rosa proporciona um pré-entendimento do trabalho estético e semântico ali empreendido. O sentimento de transcendência e de expiação dos pecados vivenciados pela personagem Matraga demonstra que o destino não é o acaso. Como a autora afirma, no conto “‘A Hora e Vez de Augusto Matraga’ o destino está ligado à caminhada. E a caminhada de Matraga simboliza purificação e iniciação” (SPERBER, 1976, p. 31).

Nesse aspecto, a personagem Matraga diferencia-se das demais personagens de *Sagarana*, na medida em que revela, através de uma passagem, uma mudança de vida. Segundo a autora, “A hora e vez de Augusto Matraga propõe-se como um mistério que só pode ser contemplado (*epopsia*) havendo uma iniciação” (SPERBER, 1982, p. 36). Eliade descreve essa passagem, de um estado ao outro, como uma mutação ontológica: “A iniciação, como a morte, o êxtase místico, o conhecimento absoluto, a fé (no judaísmo cristianismo), equivale a uma passagem de um modo de ser a outro e opera uma verdadeira mutação ontológica” (ELIADE, 2010, p. 87).

Assim como nas demais análises do conto, apresentadas anteriormente, é perceptível, na análise feita por Sperber, a questão do simbolismo ternário, da tríade: vida — quase-morte — morte, que assume a dinâmica de passagem, de mudança de estado. A análise religiosa proposta pela autora auxilia na compreensão da influência dos evangelhos e do esoterismo na construção do conto. De acordo com a pesquisadora, “o que parece ter chamado mais a atenção de Rosa foi o Novo Testamento — e no Novo Testamento os Evangelhos” (SPERBER, 1976, p. 40). Ainda com relação às leituras bíblicas feitas por Rosa, foi observado que foram mais contundentes ao período da publicação de *Sagarana*. Nesse

sentido, torna-se visivelmente presente na obra *Sagarana*, de acordo com a pesquisa feita pela autora, o enlace entre os contos que a compõem com os textos bíblicos e conteúdos místicos, inseridos na temática do medo, do destino, da morte, e, trazendo como pano de fundo o cristianismo, a fé, a oração e a crença.

Ao se observar a personagem Matraga, isso fica muito transparente, pois a jornada de Matraga pode ser aproximada tanto da vida de Cristo, como de outros santos. Partindo do princípio de que nos Evangelhos temos uma verdade revelada, uma boa nova, também Matraga se revela à medida que aceita essa verdade. De acordo com a bíblia, a pessoa de Jesus Cristo simboliza a encarnação de Deus na terra, a manifestação divina, o Deus que se fez homem. Matraga faz o caminho inverso dessa manifestação, ele é o humano que se eleva, através da morte, ao divino, à santidade. É na morte que Matraga irá revelar sua santidade. Eliade ressalta que “o acesso à vida espiritual implica sempre a morte para a condição profana, seguida de um novo nascimento” (ELIADE, 2010, p. 96). Ao morrer, Matraga renasce como santo.

Ao ter acesso a biblioteca particular de Guimarães Rosa, a autora postula através dos livros marcados, a tese de que o escritor dedicou uma especial atenção a literaturas espirituais. Como já pontuado, tanto o esoterismo como os evangelhos influenciaram a produção do escritor, mas a autora nota que outras leituras também fizeram parte dessa influência, entre elas, a geografia, a literatura e a filosofia.

De acordo com sua pesquisa, o *Círculo Esotérico do Pensamento*, possui o lema “hei de vencer”. Tal lema é motivacional para seus membros. Isso pode ser observado no trecho “Carente de normas, salvo a necessidade repetida de oração, o indivíduo deveria pensar fortemente no lema, e venceria” (SPERBER, 1976, p. 25). É perfeitamente possível transpor para o conto “A hora e vez de Augusto Matraga” tal lema. E Rosa o faz de forma velada através do lema da personagem “Eu vou p’ra o céu, e vou mesmo, por bem ou por mal!... E a minha vez há de chegar...” (ROSA, 2012, p. 341).

Essa certeza irá acompanhar a personagem durante todo o conto, será sua motivação e sua força. A “vontade” assume, para Rosa, uma importância primordial na vida das personagens. Vontade e ação não estão separadas em dois planos, mas se comunicam e se entrelaçam. A vontade de consertar os erros, os pecados cometidos, impulsionam Nhô Augusto a agir como um santo, como um louco. Estando separado do mundo, ele se anula e mortifica os desejos. Sperber observa que o destino e o acaso na obra *Sagarana* recebem influência dos Evangelhos. Segundo a autora na narrativa “o destino está ligado a caminhada.

E a caminhada de Matraga simboliza purificação e iniciação” (SPERBER, 1976, p. 31). Essa caminhada significa uma passagem de um estado a outro de vida. A história inicia-se com uma negação da personagem enquanto ser, em seu desenvolvimento tem-se uma construção da personagem a qual irá culminar na sua afirmação ao morrer.

Apreende-se ao longo dessa narrativa breve que a leitura feita dos Evangelhos por Rosa influencia o caminhar da personagem, devido a isso, pode-se estabelecer um paralelo entre a vida de Nhô Augusto e a hagiografia de alguns santos da igreja católica. A influência das leituras místicas de Rosa, conforme a pesquisadora ressalta, se dá na renovação de Nhô Augusto “sua passagem de mau a bom, de ateu a crente, de representante do diabo a representante de Deus, de medo à força, é desenvolvimento do tema da conversão evangélica” (SPERBER, 1976, p. 44).

Em parte, a pesquisadora tem razão sobre a conversão evangélica, no entanto, afirmar o ateísmo da personagem não encontra respaldo no texto. A religiosidade demonstrada por ele no início do conto é bem próxima da expressa pelos católicos de hoje, uma religiosidade mecânica e, até certo ponto, de fachada. Tampouco se pode afirmar “medo” por parte da personagem, ao contrário, ela é muito valente. Transparece, no decorrer da historietta, a fraqueza do corpo apaziguando a valentia, ao ponto de considerar sem homênia. Tal fato enfatiza que há todo um caminho de conversão a ser feito pela personagem.

Sperber ressalta a questão da tríade presente na escrita de Rosa, reforçando a questão trinitária da obra fazendo sua ligação à trindade divina, ao Deus que é uno e trino ao mesmo tempo. Dentro da obra *Sagarana*, como já observado pelos críticos, o conto foi o mais trabalhado, obedecendo a um esquema mais sofisticado, esquema esse no qual a personagem passa por três momentos correspondentes a revelação – transformação – realização. Conforme Sperber descreve:

Matraga revela-se na primeira parte (a que vai até a sua pseudomorte); transforma-se na segunda (até a partida no burrinho); realiza-se na terceira (do reencontro com Joãozinho Bem-Bem até o fim) (1982, p. 37).

Por conseguinte, a história de Matraga narra o nascimento, o desenvolvimento e a santificação da personagem. Rosa teve o cuidado de organizar a história que se pode acompanhar a trajetória de vida — quase-morte — santificação da personagem.

A perspectiva religiosa de análise do conto aponta para a vida da personagem Nhô Augusto como uma travessia existencial. Pela ótica cristã, essa travessia começa no inferno, passa pelo purgatório e termina ao alcançar o paraíso através de sua morte. O inferno seria o

momento no qual a personagem perde tudo na vida, os bens, a mulher, os poderes financeiro e político. “Não tem mais nenhum Nhô Augusto Estêves, das Pindaíbas, minha gente” (ROSA, 2012, p. 336). O purgatório seria o momento de cura do corpo e da alma, momento de redimir-se do mal que praticara “O corpo estava estragado, por dentro, e mais ainda a ideia. E tomara um tão grande horror as suas maldades e aos seus malfeitos passados, que nem podia se lembrar; e só mesmo rezando” (ROSA, 2012, p. 341). Por fim, o paraíso seria o momento alcançado através do sacrifício da própria vida em favor de terceiros, o texto a seguir retrata esse momento “Não faz isso, meu amigo seu Joãozinho Bem-Bem, que o desgraçado do velho está pedindo em nome de Nosso Senhor e da Virgem Maria!” (ROSA, 2012, p. 366). Em defesa do velho, Nhô Augusto parte para a morte, cumprindo seu objetivo de ter sua “hora e vez”.

Um outro ponto que merece destaque refere-se à palavra “viagem” presente na obra *Sagarana* “O tema da viagem, a busca, a forte presença da transcendência e o cunho místico dos relatos...” (SPERBER, 1976, p. 63). Ao se fazer uma leitura espiritual, a viagem não se resume em sair do ponto A e se chegar ao ponto B. A viagem configura a busca e a mudança sofrida pela personagem durante o percurso, durante a jornada. De acordo com Sperber, “A narrativa mostra uma passagem: de Nhô Augusto a Matraga” (SPERBER, 1976, p. 43). Durante a travessia da personagem, ocorre a renovação do espaço físico e espiritual. Nhô Augusto começa a observar a natureza, os animais, as flores:

Parou, para espiar um buraco de tatu, escavado no barranco, para descascar um ananás selvagem, de ouro mouro, com cheiro de presépio; para tirar mel de caixa comprida da abelha borá; para rezar perto de um pau-d’arco florido.... os sinais da mão de Deus (ROSA, 2012, p. 360).

Na obra *Sagarana*, aparece vinte vezes a palavra “viagem”, somente no conto “A hora e vez de Augusto Matraga” aparece cinco vezes, e nessas cinco vezes, “viagem” está ligada à noção de mudança. No primeiro momento, a “viagem” é negada por Nhô Augusto, ele se recusa a ir com a mulher e a filha, quer permanecer como está. Ele ocupa um lugar privilegiado dentro da sociedade, o mundo que o circunda é conhecido, confortável, não há necessidade de mudança. Tal fato não acontece com o amante Ovídio, que, sabendo da viagem, propõe a Dionóra abandonar o marido e partir. Por ter recebido um não por parte do marido, a esposa aceita partir com o amante. A esposa não quer mais viver dessa forma, quer mudar, quer ser amada.

Não é por acaso que o nome do amante da esposa de Nhô Augusto seja o mesmo do poeta Publius Ovídius Naso, que nasceu em Sulmona, em 43 a.C. Esse poeta escreveu a obra “*A arte de amar*”, que o tornou popular na época. No entanto, após experimentar o sucesso e ficar entre os poetas mais festejados e disputados, Ovídio foi condenado ao exílio pelo imperador Augusto. Na terceira vez que a palavra “viagem” aparece no conto, ela é utilizada metaforicamente como espera.

Assim, quase qualquer um capiau, sem ser Augusto Estêves, naqueles dois contratempos teria percebido a chegada do azar, da unhaca, e passaria umas rodadas sem jogar, fazendo férias na vida: viagem, mudança, ou qualquer coisa ensossa, para esperar o cumprimento do ditado: Cada um tem seus seis meses... (ROSA, 2012, p. 334).

Nhô Augusto novamente não consegue ler o significado dessa palavra e parte para a vingança. Mesmo sabendo que já não detinha o poder sobre seus capangas e o amor da mulher, não querendo aceitar que a realidade mudara. Nhô Augusto parte numa empreitada fadada ao fracasso. Ele cai do cavalo tal qual São Paulo caiu. Um cego pela luz divina; o outro, cego pela raiva, pela vingança. Na quarta vez que a palavra “viagem” aparece, a personagem Nhô Augusto a vê como fuga, como mudança, em companhia de seus pais adotivos, parte para outra localidade “Largaram à noite, porque o começo da viagem teria de ser uma verdadeira escapada” (ROSA, 2012, p. 341). Na verdade, não se pode deduzir que essa “escapada” esteja relacionada à perseguição do Major Consilva e de seu bando. Talvez esteja ligada à noção de escapar do passado, da escuridão do abismo.

Desse ponto em diante, pode-se dizer que a jornada assume o significado de transcendência, de jornada espiritual. Nhô Augusto sente a necessidade de sair do abismo em que se atirou rumo a novo espaço de vida, de mudança. Pode-se inferir que sua alma está preparada para sair das trevas rumo a luz. Na quinta vez, a palavra “viagem” novamente aparece como mudança. São os pássaros migrando, anunciando que é hora de mudar, partir.

Dentro do horizonte místico, a viagem, sempre traz o significado de ir ao encontro de, ou seja, sempre traz a busca de algo, seja espiritual ou material. A trajetória de Nhô Augusto culmina com a morte, com a redenção dos pecados, com o perdão à esposa e com a bênção para a filha. Seu caminhar é rumo à eternidade, à salvação da alma e ao reencontro com Deus. Ainda nessa mesma linha, a grande viagem feita por Matraga é em direção ao céu, entendida, aqui, como travessia necessária para se alcançar a redenção. Conforme observado por Benedito Nunes (1969):

A viagem coincide, às vezes, com a solução próxima de um conflito moral e espiritual. Augusto Matraga retorna à vida, seguindo a trajetória incerta e indiferente de sua montaria – de novo, um burrinho que o leva ao reencontro com seu Joãozinho Bem-Bem, graças ao qual, cumprindo o seu fadário, a conversão esperada se realiza (1969, p. 176).

Como se vê, a pesquisa realizada por Sperber (1982) apontou quais obras, doutrinas e pensamentos foram utilizadas por Guimarães Rosa ao escrever *Sagarana*.

Com outra perspectiva, Andréa Costa Buhler (2012) faz uma análise do herói presente em três contos da obra *Sagarana*, que são: "São Marcos", "A hora e vez de Augusto Matraga" e "Conversa de bois". Para tanto, estabelece um diálogo com as teorias de Mikhail Bakhtin (1998), revelando o espaço mítico presente na construção dos contos configurado cronotopo da estrada. Em um segundo momento, ela faz a análise da realidade social preenchendo o espaço através de um sistema simbólico composto pelo imaginário, por crenças e por categorias do pensamento. Nesse momento, busca-se trabalhar as construções imaginárias criadas pelos heróis com base nos valores da sociedade que habitam, tais como, honra, religiosidade, vingança, etc. Tem-se a figura do herói o qual passará por provações até atingir o objetivo almejado, assim como a espera da intervenção divina no decorrer do percurso. Para Sperber, a morte está presente em todos os contos de *Sagarana*, isso porque há, atrelado ao "espírito" sertanejo, uma constante reflexão sobre a morte, a vivência, o bem e o mal, as crenças populares, o humor e o medo. Rosa se volta para essas velhas estruturas iniciáticas presentes nos contos populares e as renova em sua obra.

A leitura da pesquisa feita por Buhler ajuda a aprofundar o entendimento sobre os conceitos estruturais da construção de *Sagarana*, na perspectiva de Bakhtin. Observa-se que Bakhtin, ao tratar as formas de tempo e espaço que configuram o cronotopo em um romance, destaca a importância do *cronotopo estrada* com a seguinte afirmação: “O encontro é um dos mais antigos acontecimentos formadores do enredo do *epos* (em particular do romance)” (1998, p. 222). Segundo o autor, o encontro se relaciona com “a separação, fuga, reencontro, a perda, o casamento, etc.” (BAKHTIN, 1998, p. 222). Ao mesmo tempo, mantém a estrita relação com o *cronotopo da estrada*. Lugar privilegiado onde ocorrem vários tipos de encontros.

No conto “A hora e vez de Augusto Matraga” encontra-se o *cronotopo da estrada*, em diversos momentos. O que torna visível a influência do encontro no desenvolvimento da história. Na estrada de volta para casa ocorre o encontro entre Dionóra e seu amante; e, a partir desse encontro, ela decide abandonar Nhô Augusto: “Mas, na passagem do brechão do

Bugre, lá estava seu Ovídio de Moura, que tinha sabido, decerto, dessa viagem de regresso” (ROSA, 2012, p. 332). O desencontro de Dionóra com Nhô Augusto propiciou o encontro com Ovídio e, conseqüentemente, a perda da mulher. É, igualmente, na estrada que Nhô Augusto passa pela quase-morte nas mãos dos capangas do major: “Cresceu poeira, de peneira. A estrada ficou reta, cheia de gente com cautela. Chegou à chácara do major” (ROSA, 2012, p. 334). É na estrada que Matranga encontra Joãozinho Bem-Bem e desse encontro nasce a grande amizade entre os dois: “Nhô Augusto que vinha de vir do mato, carregando um feixe de lenha para um homem chamado Tobias da Venda, quando soube do que havia, jogou a carga no chão e correu ao encontro dos recém-chegados” (ROSA, 2012, p. 349).

Ao partir para sua “hora e vez” a estrada proporciona a Nhô Augusto o encontro com o belo, com o sensível, com a vida, com a contemplação: “As estradas cantavam. Ele achava muitas coisas bonitas, e tudo era mesmo bonito, como são todas as coisas, no caminho do sertão” (ROSA, 2012, p. 359). Essa possibilidade de contemplar adquirida por Nhô Augusto demonstra que o sertão agora é outro, não porque tenha mudado, mas, sim, porque houve uma mudança na forma como Nhô Augusto o observa. Ocorre com Nhô Augusto a descoberta do sagrado no mundo que o cerca, Eliade afirma que: “Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica” (2010, p. 19).

Ao partir pela estrada o mundo se revela à personagem, favorecendo o encontro desta com o mundo. A presença deste cronotopo no conto é uma marca distintiva da trajetória de Matranga: “É enorme o significado do cronotopo da estrada em literatura: rara é a obra que passa sem certas variantes do motivo da estrada.” (1998, p. 222). Ao tratar sobre o conto “A hora e vez de Augusto Matranga”, a autora percebe a transformação do herói que se dá através do imaginário religioso, como afirma: “No cerne reflexivo do conto se encontra a busca da corporificação religiosa que atende uma necessidade simbólica vital: o desejo de dar sentido à vida pela fé” (BUHLER, 2012, p. 334).

Reinaldo Aparecido de Oliveira (2009), afirma que há três momentos marcantes na vida da personagem Matranga, os quais compreendem: o pecado, a graça e a colocação à prova; e como esses momentos estão ligados à construção da personagem Matranga. Para tanto, o autor volta seu olhar para a questão da dualidade e para a construção da personalidade da personagem reunindo uma fortuna crítica que lhe dê suporte para esclarecer porque a ambigüidade humana se faz presente em vários momentos da trajetória dessa personagem.

Nessa direção, o escritor busca compreender a dualidade de maneira diferente do maniqueísmo: “Entendamos por dualidade a coexistência de dois comportamentos simultâneos ou características presentes em uma mesma pessoa: temos, como exemplo, a existência do bem e do mal” (OLIVEIRA, 2009, p. 20). Sua pesquisa não tem como objetivo ver a personagem como um santo, um salvador, e muito menos seguir a visão de alguns críticos, entre os quais cita Galvão, que comparam Matraga a Cristo ou a São Francisco. Nesse intento, a análise de Oliveira pretende “ilustrar que a personagem Matraga é capaz de fazer qualquer coisa no intuito de salvar sua alma” (OLIVEIRA, 2009, p. 21). A salvação da alma pode ser vista, sim, como um dos objetivos da personagem. No entanto, há outros objetivos escondidos que não se revelam aos olhos de forma clara. Um deles é a recuperação da identidade perdida com a queda, que somente ao final do conto ocorre. Além de ser reconhecido como santo, a personagem é reconhecida como “Nhô Augusto Esteves, da Pindaíbas!”, pelo primo João Lomba.

A pesquisa de Oliveira, ainda que não tenha cunho religioso, utiliza como material bibliográfico pesquisadores que fizeram uma leitura religiosa do conto. Com isso, busca contrapor as afirmações feitas por esses críticos com a verdadeira intenção da personagem, que, para ele, é salvar a própria alma independentemente de o meio utilizado fosse matar alguém: “Matraga termina sua existência como mártir sem ter vivido uma vida exemplar: seus atos não são abnegados e o suposto sacrifício dele é uma ação pensada para sua salvação” (OLIVEIRA, 2009, p. 41). Ter uma vida exemplar nem sempre é o critério para a salvação, muitas personagens bíblicas não tiveram uma vida santa. A começar por Moisés, que mata um egípcio, foge para o deserto e retorna algum tempo depois para libertar o povo de Deus. Davi também cometeu o erro de mandar seu melhor amigo para morrer na linha de frente da batalha, com o intuito de ficar com a mulher do amigo. Não agindo diferente disso, Jesus Cristo vivia entre os pecadores, as mulheres, as crianças e trabalhava ao sábado. Essas atitudes representavam pecados para os judeus. Então a salvação torna-se um paradoxo para os judeus, que não conseguem compreender a importância do ser humano nessa caminhada rumo a Deus. Até mesmo Deus torna-se um paradoxo por chamar pessoas imperfeitas à perfeição. Rosa percebe essa sutileza no chamado de Deus e constrói uma personagem que trilhará o caminho da santidade.

Em seu trabalho, Oliveira aproxima o caminho percorrido por Matraga à vida de alguns personagens bíblicos tais como São Paulo, José do Egito, Moisés e o próprio Jesus

Cristo. E, ao trabalhar a dualidade da personagem, sua pesquisa caminha para a esfera do religioso, do místico, da santidade.

Todavia, ao pensar a santidade, deve-se ficar claro a seguinte proposição, de acordo com os relatos bíblicos, com exceção da pessoa de Jesus Cristo, os demais personagens bíblicos não nasceram santos. Boff (1997), a tratar dessa relação entre humano e divino, escreve:

Nós não somos Deus, no sentido simples e direto da palavra. Isso significaria panteísmo, que não respeita as diferenças entre criatura e Criador. Nós estamos em Deus. E Deus está em nós. Eis o panenteísmo que respeita as diferenças. E postula a interpenetração e mútua presença das diferenças (1997, p. 161).

É esse “estar em Deus”, que em um determinado momento da existência, da trajetória de vida de certas pessoas, se manifesta de forma mais forte e é buscado com toda intensidade. A santidade, portanto, é construída ao longo da vida e do encontro com o sagrado. Todas as personagens bíblicas passaram por provações durante a vida. Em um determinado momento, Deus se manifesta e, a partir dessa manifestação, suas vidas mudam de direção. Tal fato pode ser percebido na vida de Saulo, que de perseguidor passa a ser propagador da Boa Nova e a ser perseguido. A personagem bíblica José do Egito, por inveja dos irmãos, é vendida como escravo até encontrar graça diante do Faraó. Ao obter poder, perdoa os irmãos e salva a família da fome. Também Moisés tem sua vida mudada, quando criança foi salvo das águas e criado como egípcio. Em um determinado momento, descobre sua origem e defende seu povo, retirando-o do Egito rumo à terra prometida. Saulo, ao cair do cavalo, fica cego, logo após, ao recobrar a visão, encontra no sagrado a razão de sua vida e torna-se um defensor do cristianismo.

O mesmo acontece com Matraga, que, ao cair, encontra no sagrado e na religião a força para mudar a sua história. Essa é a circularidade de vida da personagem mítica-religiosa apontada por Galvão e DaMatta ao falar da “Marca” recebida na carne. Na verdade, Matraga assimila o modo de ser cristão e busca mudar de vida através do trabalho e da ajuda ao próximo. Ao percorrer um caminho de conversão e de busca da santidade, a personagem só irá alcançar seu objetivo ao passar pela morte, quando o ciclo de sua vida se fecha.

Anapaula de Almeida (2012) pensa a travessia enquanto passagem, caminho a ser percorrido pela personagem Matraga. Por esse ângulo, ressalta a influência dos espaços percorridos pela personagem no seu comportamento social e no cumprimento de seu destino, ela recorre a Galvão ao demonstrar as três fases da vida de Matraga na história de Rosa, vista

por Galvão como: pecado – penitência – redenção. Almeida busca demonstrar a influência do espaço na vida da personagem:

Para realizar sua travessia, o protagonista atravessa algumas fases em sua vida, cada uma se passando em um espaço diferente, estando suas atitudes relacionadas a esses ambientes. Desta forma, o comportamento social e a experiência interna de Matraga estão intimamente relacionados com o espaço (2012, p. 87).

A autora também trabalha o simbolismo do número três na vida da personagem. Como Sperber, percebe que o esoterismo está presente no conto e manifesto através da questão ternária. A pesquisa de Almeida introduz novos significados para número três relacionando-o a questão do espaço percorrido pela personagem.

São três as arestas que representam o espaço: o Murici, analisado acima, local de onde a personagem sai indo em direção ao norte, o Tombador, espaço da segunda fase da vida de Matraga, onde ocorre a transformação interior do personagem e local de onde ele parte sem saber o seu destino espacial para chegar ao Rala-Coco, espaço da terceira fase de sua vida, perto de Murici, portanto no sul. (ALMEIDA, 2012, p. 92).

É no Rala Coco que o círculo da vida de Matraga se fecha, o momento em que chega sua “hora e vez” no conflito mortal com Joãozinho Bem-Bem. Não há dúvida entre a proximidade da vida de Augusto Matraga com a dos mártires cristãos, tampouco a aproximação de sua vida ao sofrimento de Cristo como evidenciam os estudos de Maria Sylvia Franco (1975). Em seu estudo, a autora faz uma leitura religiosa-social da trajetória de vida da personagem Matraga aproximando-a da vida de Cristo. Para ela, ainda que esteja oculta ou subtendida a religiosidade no conto, o que se observa ao longo de percurso é a negação dessa fé. O sertão é o cenário que abriga “as condições possíveis para a existência humana” (FRANCO, 1975, p. 01).

A autora ressalta que não foi por acaso que Rosa escolheu a religiosidade como caminho a ser percorrido pela personagem. No espaço sertão, a personagem vivência questões existenciais, morais, éticas e privações. A religião é a força motriz que vai impulsioná-lo ao longo da jornada, tendo sempre em vista a promessa redentora da salvação.

Em um ambiente de pobreza, violência, opressão e misticismo, segundo Franco, “Guimarães Rosa faz a aventura do herói seguir o evangelho de Cristo em seus grandes tempos: Advento, Paixão, Ressurreição” (FRANCO, 1975, p. 02).

Da leitura do conto pode-se compreender uma questão latente em sua construção, a questão religiosa da *Epifania*⁶ que ocorre na vida de Nhô Augusto. Segundo Nunes (1998), “No sentido místico-religioso, a epifania é o aparecimento de uma divindade e uma manifestação espiritual – e é neste sentido que a palavra surge descrevendo a aparição de Cristo aos gentios” (1998, p. 244). Para o presente trabalho, está sendo adotado esse sentido para a palavra.

Diante das adversidades sofridas e da quase-morte, Nhô Augusto busca na religiosidade o sentido para sua vida. Torna-se um asceta através do trabalho, da oração, da ajuda ao próximo. Nhô Augusto é um ser inquieto, atormentado pelo passado que constantemente bate à sua porta, hora na pessoa do Tião da Theresa, hora na pessoa de Joãozinho Bem-Bem. É preciso libertar-se, ir adiante, buscar sua “hora e vez”. A religião o fortifica, o trabalho fortalece seu corpo, a oração apazigua as tentações. Não basta libertar-se *de*, Nhô Augusto precisa-se libertar-se *para*, para reconstrução da sua identidade e realização do seu objetivo de salvação.

Adélia Bezerra de Menezes (2007) propõe um diálogo entre a literatura, a psicanálise e a alquimia. O artigo contribui para que se entenda a perspectiva sobre o fechamento do círculo paterno e materno da personagem. A ausência da mãe que morreu cedo e do pai que era ausente é sobreposta pelos novos pais adotivos, a mãe Quitéria e o pai Serapião. Nhô Augusto volta a ser criança sendo adotado e tratado pelo casal de negros. A análise feita de alguns nomes que aparecem na história demonstra o vasto conhecimento que Guimarães Rosa possuía sobre mitologia, esoterismo, religião, e outras formas de pensar a existência humana.

A autora analisa a questão da violência presente no texto, que também é usada pela personagem para alcançar o céu pela ótica religiosa: “Mas, em coerência com o arcabouço religioso apresentado, a *metanoia*, a penitência e a conversão, essa violência pode receber um nome: sacrifício” (MENEZES, 2007, p. 06). A palavra *metanoia*⁷, usada por Menezes, assume dentro do contexto o significado de mudar o próprio pensamento, mudar de ideia. Seria a mudança de um modo de vida de um indivíduo para um novo modo. Um exemplo clássico de mudança é a conversão, na bíblia, de São Paulo, também conhecido como Saulo de Tarso, que

⁶ Epifania se refere a uma Festa cristã em que se comemora o batismo de Cristo e, secundariamente, as bodas de Caná, embora, desde o século V, a Igreja ocidental comemore, nesta data, o aparecimento dos Magos como ocasião da primeira manifestação de Cristo aos gentios; refere-se também a aparecimento ou manifestação reveladora de Deus ou de uma divindade (HOUAISS, 2001, p.1178).

⁷ Metanóia do grego antigo μετάνοια, ας, ή remorso, arrependimento, conversão, lit. mudança de mente (GRINGRICH, 1984, p. 134).

é uma figura central da Igreja. Antes de se converter, Saulo, judeu convicto, combatia os cristãos, sobretudo aqueles mais atuantes. Porém, o impacto de seu encontro com Jesus Cristo, a quem perseguia, foi tal que lhe provocou na alma uma conversão profunda, e de perseguidor, passou a apóstolo.

Grosso modo, pode-se inferir que a conversão é a completa e total mudança de vida e hábitos. A *metanoia* é um processo de educação amorosa, que realmente transforma, faz com que as pessoas se humanizem, adquirindo assim a sensibilidade ampliada e, ao mesmo tempo, as percepções. Observa-se isso na trajetória feita pela personagem no decorrer da história, o amor recebido do casal de negros não é esquecido. O mesmo há de se falar da jaculatória⁸ ensinada pelo Padre: “Jesus manso e humilde de coração fazei meu coração semelhante ao Vosso” (ROSA, 1984, p. 340). O que se pede com essa jaculatória é a conversão do coração, que é fonte de todo bem e de todo mal produzido pelo ser humano.

A autora ressalta que não é por acaso que Rosa utiliza a figura do jumentinho que guia Matraga rumo a sua “hora e vez”. Ela assim descreve:

Sabemos da importância do acaso na obra de G. Rosa e na visão de mundo popular, que o articula ao sagrado e ao ‘Destino’: deixar-se guiar por um animal é, no mais das vezes, na narrativa roseana, sinal de salvação: tanto o ‘Burrinho pedrês’ do conto de mesmo nome como a vaquinha pitanga do conto ‘Seqüência’ – são animais que trazem a salvação (MENEZES, 2007, p. 05).

Nas Sagradas Escrituras, encontra-se presente a figura do jumento ligada a momentos importantes, ao todo, o animal aparece 138 vezes. No conto, a presença desse animal, vincula-se a noção de acaso, ao mesmo tempo, é uma alternativa utilizada por Rosa na perspectiva de ligar o sagrado ao destino. Fato a ser observado quando a personagem encontra o cego e diz “meu compadre cego por destino de Deus” (ROSA, 2012, p. 361). Ao seguir viagem afirma “Aonde o jegue quiser me levar, nós vamos, porque estamos indo é com Deus!...” (ROSA, 2012, p. 362).

No conto, o acaso exerce sua força na vida de Nhô Augusto como se vê na passagem do encontro com o Tião da Thereza que o faz lembrar o passado que deixara ao partir. “E essa era a conseqüência de um estouro de boiada na vastidão do planalto, por motivo de uma picada de vespa na orelha de um marruaz bravio, combinada com a existência, neste mundo, do Tião da Thereza. (ROSA, 2012, p. 345). O acaso do estouro da boiada proporciona o

⁸ Jaculatória se refere a oração breve, pronunciada ou rezada mentalmente, frequentemente numa única frase, em que o fiel invoca a Deus com humilde confiança (HOUAISS, 2001, p. 1668).

encontro entre Nhô Augusto e Tião da Thereza, no entanto o fechamento do trecho remete ao destino “. E tudo foi bem assim, porque tinha de ser, já que assim foi” (ROSA, 2012, p. 345). O acaso também proporciona o primeiro encontro entre Nhô Augusto e Joãozinho Bem-Bem “A gente não ia passar, porque eu nem sabia que aqui tinha este comércinho... Nosso caminho era outro” (ROSA, 2012, p. 351). Esses dois encontros, frutos do acaso, mexem com Nhô Augusto e a partir deles, Nhô Augusto pouco tempo depois decide que é o momento de partir rumo a sua “hora e vez”, pois “...ele estava madurinho de não ficar mais... (ROSA, 2012, p. 359).

Contrapondo a fé religiosa com o ceticismo de Nietzsche, Daniela Beccaccia Versiani (2009) lê o conto com a perspectiva do filósofo e do escritor Machado de Assis. A esperança é um fator marcante no conto, força que move a personagem durante todo o percurso que faz. Tal afirmação encontra respaldo tanto na religião como na filosofia. No sentido religioso, a esperança é uma das virtudes teológicas, no campo filosófico ela é um dos males reservados à humanidade por Pandora. Albert Camus (1979) descreve a esperança da seguinte forma:

Da caixa de Pandora, na qual fervilhavam os males da humanidade, os gregos fizeram sair a esperança em último lugar, por considerá-la o mais terrível de todos. Não conheço símbolo algum mais emocionante do que este. Porque a esperança, ao contrário do que se crê, equivale à resignação. E viver não é resignar-se” (1979, p. 35).

Entendida como um dos males da humanidade pelos gregos, a esperança, dentro da visão cristã, assume o caráter de um bem. Talvez os gregos possam ter entendido a esperança como má, pelo simples fato de que a esperança leva as pessoas a resignarem-se diante dos acontecimentos, provocando uma aceitação dos fatos sem o desejo de mudança. Tal fato não se observa na personagem Matraga, para ele, a esperança é a possibilidade de alcançar a salvação, de mudar o rumo de sua vida. A realidade em que se encontra, não é de uma pessoa resignada, mas sim de alguém que acredita, que tem fé.

Assim como os gregos, Friedrich Wilhelm Nietzsche (2005) vê a esperança como um mal dado ao homem pelos deuses: “Zeus quis que os homens, por mais torturados que fossem pelos outros males, não rejeitassem a vida, mas continuassem a se deixar torturar. Para isso lhes deu a esperança: ela é na verdade o pior dos males, pois prolonga o suplício dos homens” (2005, §71. p. 47). A esperança incute na pessoa a expectativa de um futuro incerto, e por isso é enganosa. Nesse aspecto a esperança torna-se um mal necessário para manutenção da vida,

caso contrário, seria mais viável ao ser humano dar fim ao próprio sofrimento do que acreditar que o mesmo possa ter fim futuramente.

Não se percebe na personagem Matraga esse ser resignado. No momento de dor e sofrimento, ele expõe o desejo ao dizer “Me matem de uma vez, por caridade, pelas chagas de Nosso senhor...” (ROSA, 2012, p. 337). Por conseguinte, com o passar do tempo, entende que “Mesmo assim, com isso tudo, ele disse a si que era melhor viver” (ROSA, 2012, p. 338). Conforme se observa, a esperança é uma qualidade, usando aqui a expressão do filósofo, “demasiadamente humana”, é necessária à própria manutenção da existência. Sendo assim, é perfeitamente concebível a postura da personagem Matraga em querer viver, em ter esperança na salvação. A pessoa que perde a esperança perde-se a si mesma, porque esperança pertence à sua essência.

Versiani (2009) vê o conto como “uma ode à esperança, à fé incondicional no ser humano e em sua capacidade de crer, mas, sobretudo, à possibilidade infinita do homem para amar e ser caridoso” (2009, p. 131). Nesse trecho, encontram-se as três virtudes teológicas que se fazem presentes na vida da personagem. Versiani, assim como outros autores, faz uma leitura do conto sob a perspectiva religiosa, que vem ao encontro da perspectiva da pesquisa em foco, que é verificar a influência religiosa na construção do santo popular. No conto, a fé move a personagem rumo à promessa de ter sua “hora e vez”. A esperança motiva a personagem a continuar no caminho iniciado de conversão, e o amor se manifesta quando morre em favor da família de desconhecidos.

Nessa direção, Carlos Ribeiro Caldas Filho (2006) propõe um diálogo entre a Teologia e a Literatura e procura mostrar que Guimarães Rosa estabelece uma mudança de vida da personagem que é uma espécie de Teologia da Conversão. De acordo com o artigo, Guimarães Rosa consegue com seus textos superar o dogmatismo doutrinário e se aproximar da religiosidade brasileira, que é sincrética. Filho, assim como alguns dos autores aqui citados, faz uma aproximação entre a vida da personagem Matraga com a vida de uma personagem bíblico; neste caso, com a vida do patriarca bíblico Jó, o servo sofredor, porém, “aos avessos”. Para explicar sua proposta de análise a partir da teologia da conversão, o autor parte do dito popular: “quem não vem pelo amor vem pela dor” (FILHO, 2006. p. 14).

A Teologia da Conversão ressalta que o sofrimento, a dor e a crise ao qual passa o ser humano o faz repensar a própria existência e se voltar para Deus. O ritual de passagem traz em si a ideia de morte ritual, a partir dessa morte, há o renascimento de um novo indivíduo pronto para assumir a nova vida. No conto em questão, tal passagem se dá na “cabana dos

pretos”, na escuridão da choça, momento de purgar os pecados e sentir a dor das escolhas erradas durante a vida.

O sertão, a floresta e o deserto são símbolos de espaços propícios para acontecer o ritual de passagem. Nas Sagradas Escrituras encontramos constantemente alusões feitas ao deserto: “E Jesus, cheio do Espírito Santo, voltou do Jordão e foi levado pelo Espírito ao deserto; E quarenta dias foi tentado pelo diabo, e naqueles dias não comeu coisa alguma; e, terminados eles, teve fome” (BÍBLIA, Lucas 4: 1-2). O povo escolhido ao ser libertado do Egito atravessa o deserto rumo à terra prometida.

Rosa transforma o sertão mineiro em um lugar de travessia e conversão. A dor e o sofrimento estão presentes na vida dos personagens roseanos. Em tempos de calmarias, os seres humanos não se preocupam com as questões existências, metafísicas ou religiosas. É como se Deus, nesses momentos, não existisse ou estivesse dormindo. As crises e sofrimentos abalam a estrutura estabelecida e faz com que se repensem as ações e os atos que se praticam.

Partindo desde princípio, entende-se que a vida de Matraga pode ser analisada pela Teologia da Conversão. Ao passar por um sofrimento intenso, ele mergulha na crise existencial e, a partir daí, volta-se para Deus e muda de vida. Matraga procura piamente seguir os ensinamentos do Padre dando novo sentido ao seu viver. A mudança de vida vai culminar no confronto final onde perde a vida para ganhar a eternidade. Em que pese toda a importância dada a esse período da vida de Matraga, a conversão é um caráter essencial da construção da santidade, principalmente, quando se entende a santificação, a mudança de vida, como uma passagem de um estado a outro de vida.

Outro fator importante é que a Teologia da Conversão está presente tanto no catolicismo quanto no protestantismo. Observa-se que João Batista batizava e pregava a conversão em vista do evento que o fim estava próximo (BÍBLIA, Mateus 3: 10). Ao anunciar a proximidade do reino de Deus, Jesus exortava à conversão em vista deste (BÍBLIA, Marcos 1: 15). É comum ouvir relatos de pessoas dizendo que antes estavam no pecado, que viviam afastadas de Deus, que a vida ia de mal a pior. No momento em que aceitaram a Jesus e se converteram sua vida mudou, Deus abençoou a família e multiplicou os bens que tinham. Nesse sentido o Reino de Deus exige conversão no sentido de mudança de direção, Ele não é uma imposição ao ser humano. Então a conversão aponta para uma mudança de atitude que aproxime a pessoa de Deus e do seu Reino. Matraga percebe tal exigência e redireciona seu pensar, agir e viver rumo a esse Reino.

Na argumentação feita até aqui, um ponto deve ser destacado sobre as diversas leituras feitas por Rosa. Elas tornam-se determinantes na construção do conto “A hora e vez de Augusto Matraga”. Da mesma maneira, a diversidade de elementos religiosos, aqui levantados, revelam a dimensão do sagrado em sua escrita. Nesse aspecto, essa dinâmica sagra será melhor apreendida na análise do simbolismo ternário presente na obra. Através do estudo dessa simbologia, que traz em sua composição elementos numéricos, esotéricos e religiosos, que irá se configurar a trajetória da personagem rumo a santidade.

CAPÍTULO 2

O SIMBOLISMO TERNÁRIO

Muitas são as querelas de fé que envolvem a doutrina da Trindade. Dentre algumas, o ponto central está no entendimento de como um único Deus pode ser três pessoas divinas distintas: Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo. Otto (2007) ao falar sobre o mistério na compreensão do sagrado, da dificuldade que se tem em compreendê-lo, afirma que:

"misterioso" é inapreensível não só porque minha apercepção do mesmo tem certas limitações incontornáveis, mas porque me deparo com algo "totalmente diferente", cuja natureza e qualidade são incomensuráveis para a minha natureza, razão pela qual estaco diante dele com pasmo estarecido (2007, p. 59).

Antes da trindade ser registrada nas Escrituras Sagradas, outras religiões construíram doutrinas trinitárias ou tríades divinas, como fizeram os egípcios, por exemplo. Contudo, a tríade egípcia assume a forma de uma família tradicional composta por *Osíris* (pai), *Ísis* (mãe) e *Hórus* (filho). A tríade está presente também no Hinduísmo, o qual apresenta Brahma, Vishnu e Shiva como as três fases da evolução do ser: “Seus atributos são representados pelos três poderes personificados da criação, conservação e destruição” (BULFINCH, 2002, p. 371). O que se nota é a presença dessas tríades em todas as religiões, pois de acordo com Chevalier e Gheerbrant “Em todas as tradições religiosas e em quase todos os sistemas filosóficos encontramos conjuntos ternários, tríades, que correspondem a forças primordiais hipostasiadas ou a faces dos Deus supremo” (1995, p. 908).

Cabe ressaltar que, na cosmogonia grega, a tríade aparece formada por Júpiter, Juno e Vulcano, que fora expulso do *Olimpo* por ser coxo. Dentro do pensamento pitagórico, o número três é visto como “o número completo, porque tinha começo, meio e fim” (BULFINCH, 2002, p. 341). Observa-se que, para Pitágoras, os números são considerados a essência de todas as coisas, tudo pode ser pensado através deles e por eles.

Na ótica cristã, a simbologia bíblica atribuída ao número três é ampla. Esse número é o número da divindade, do Deus uno e trino, também é o símbolo do mundo dos fenômenos. Para os cristãos primitivos era o símbolo da existência do movimento e do equilíbrio entre os extremos. Essa simbologia é transmutada para a vida humana, portanto, segundo as Sagradas Escrituras, um homem completo é formado de espírito, alma e corpo, ou seja, o homem em sua essência possui uma estrutura triúna. Na bíblia, esta verdade é expressa da seguinte forma: “O mesmo Deus da paz vos santifique em tudo; e o vosso espírito, alma e corpo sejam

conservados íntegros e irrepreensíveis na vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (BÍBLIA, 1 Tessalonicenses 5: 23).

No campo social, uma família tradicional, nuclear e patriarcalista é formada de pai, mãe e filho, de acordo com uma visão conservadora das religiões judaico-cristãs. Conforme a visão cristã, uma fé completa é composta de conhecimento, obras e experiência. Para os cristãos, o número três, além de representar a Santíssima Trindade, marca a ressurreição, pois foi no terceiro dia que Jesus ressuscitou dos mortos. É preciso ressaltar que, no livro do Gênesis, durante a criação do mundo, a terra surge no terceiro dia como se lê no relato da criação: “E disse Deus: Ajuntem-se as águas debaixo dos céus num lugar; e apareça a porção seca; e assim foi” (BÍBLIA, Gênesis 1: 9). O profeta Jonas foi deixado no ventre do peixe por três dias.

Na tradição cristã, o batismo também traz a simbologia da trindade, pois as pessoas são batizadas em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. O próprio Cristo foi tentado três vezes pelo demônio, orou três dias no monte das oliveiras e foi negado três vezes por Pedro. Quando Cristo morreu na cruz, os céus e a terra ficaram em trevas por três horas. Ao ser expulso do céu, segundo as escrituras, Lúcifer levou consigo a terça parte dos anjos. O Apocalipse fala de três espíritos imundos saindo das bocas de três personagens: o dragão, a besta e o falso profeta. Segundo o catolicismo, Jesus caiu três vezes carregando a cruz. Na hora de sua morte, Cristo compõe a trindade ao lado de dois ladrões e, por ironia, um deles passa para a história como o bom ladrão e outro como o mal. Nesse sentido, o mediador é o próprio Cristo.

Ao longo da história cristã percebe-se que a trindade ou tríade é usada para reforçar ou dar ênfase a uma expressão. Assim, quando se quer dizer que Deus é Santo, repete-se três vezes: “Deus é Santo, Santo, Santo” (BÍBLIA, Isaias 6: 3). Ao anunciar o nascimento de Cristo, o anjo declarou: “Descerá sobre ti o Espírito Santo e o poder do Altíssimo te envolverá com a Sua sombra; por isso, também o ente Santo que há de nascer, será chamado Filho de Deus” (BÍBLIA, Lucas 1: 35). São Paulo, ao concluir a segunda epístola aos Coríntios, declara: “A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vós” (BÍBLIA, 2 Coríntios 13: 13).

Apoiado em Santo Agostinho (1980), que ao se referir à Trindade, expõe de forma concisa: “Quem compreende a Trindade Onipotente? E quem não fala dela, ainda que a não compreenda? É rara a pessoa que ao falar da Santíssima Trindade saiba o que diz. Contendem e disputam. E, contudo, ninguém contempla esta visão sem paz interior” (1980, p. 318).

Grosso modo, a Trindade é um mistério, e, no rol dos mistérios, aguça a mente humana na busca de compreendê-la.

Para melhor analisar e entender esta construção simbólica religiosa das tríades e trindades, passamos a investigar no conto “A hora e vez de Augusto Matraga” os vestígios dessa influência em sua construção. Ao longo do texto, o ternário está presente como um símbolo numérico que acompanha a personagem em várias passagens. Logo no início do conto, vê-se o trio formado por Nhô Augusto, a Sariema e o Capiiau; também se encontra o trio formado por Nhô Augusto, Dionóra e Mimita; e o mesmo ocorre com Nhô Augusto, a preta Quitéria e o “preto” Serapião. O conto está dividido em três fases distintas: Nhô Augusto poderoso, herdeiro do Coronel Afonso, senhor de terras e de grande poder financeiro e político; Nhô Augusto penitente, homem espancado, quase morto, marcado a ferro e fogo, sem poder financeiro, sem mulher, sem filha e sem empregados; e Nhô Augusto Santo, homem de Deus, que morre em favor de terceiros, em defesa da fé e da vida.

Diante de tais significações, pode-se destacar que o triângulo recebido dentro do círculo como marca também faz alusão à questão ternária. A palavra três aparece no conto dezesseis vezes dentre as quais estão as seguintes passagens: “Pôs três dedos no seu braço...” (ROSA, 2012, p. 327); “...alargou no tal três pescoções” (ROSA, 2012, p. 327); “...onde só há três prédios” (ROSA, 2012, p. 328); “...Dionóra amara-o três anos” (ROSA, 2012, p. 329); “...cada dia de Deus você deve trabalhar por três...” (ROSA, 2012, p. 340); “as três horas fortes do dia, em que os anjos escutam e dizem amém...” (ROSA, 2012, p. 357); “com os três coqueiros subindo da linha da montanha...” (ROSA, 2012, p. 360); “Três dos cabras correram, porque outros três estavam mortos, ou quase, ou fingindo” (ROSA, 2012, p. 367).

Uma hipótese possível para a presença da trindade e do simbolismo do terceiro no conto seria a necessidade de reforçar a religiosidade presente neste em alusão à Santíssima Trindade. Outra seria o esoterismo, fruto das leituras espirituais feitas por Rosa, que trabalha muito com os números e os seus significados. Nesse aspecto, nas palavras da maçonaria, o ternário está presente desde as primeiras crenças e, inclusive, na ciência. A instabilidade da divisão ou da diferença, aniquilada pelo acréscimo de uma terceira unidade, faz com que, simbolicamente, o número se converta também em unidade. Conforme pontua Castro: “É o TRÊS, número considerado perfeito porque resulta da soma da UNIDADE com a DUALIDADE, conduzindo ao equilíbrio dos ‘contrários’ e realizando os propósitos de Deus, que é a elevação do homem” (CASTRO, 2002, p. 13, grifos do autor). E, em se tratando de elevação, a vida da personagem Matraga caminha justamente para a ascensão enquanto santo.

Há, ainda, que ser observada a presença profana do número três, como pode ser visto nos tempos verbais que se dividem em presente, passado e futuro; como nas fases da vida: nascer, viver e morrer; assim como: a juventude, a maturidade e a velhice. Sendo assim, é aceitável que Rosa tenha procurado enfatizar, ainda que de forma velada, o significado do ternário no conto, a começar pelo nome da personagem: Augusto Esteves, Nhô Augusto e Augusto Matraga.

Ainda observando a personagem, vemos que a mudança de nome acompanha as etapas da vida de Matraga, ao mesmo tempo, cada nome corresponde a lugares distintos que compõem a trajetória do conto. Enquanto Augusto Esteves, a personagem, vive em Murici, onde tem sua vida social e é um fazendeiro, um homem cruel:

— o senhor dê o perdão p'ra minha boca, que eu só falo o que é preciso - estão dizendo que o senhor nunca respeitou filha dos outros nem mulher casada, e mais que é que nem cobra má, que quem vê tem de matar por obrigação” (ROSA, 2012, p. 335).

Nhô Augusto, no segundo momento da vida, fixa morada no Tombador “E assim se deu que, lá no povoado do Tombador” (ROSA, 2012, p. 343), que é o lugar onde ocorre o processo de penitência, de conversão “cansava o corpo no pesado e dava rezas para a sua alma” (ROSA, 2012, p. 343). O verdadeiro Matraga aparece no Rala-coco, lugar onde a força do bem vai prevalecer sobre a força do mal e onde a personagem alcançará sua hora e a sua vez “entraram os dois no arraial do Rala-Coco” (ROSA, 2012, p. 363).

Como atesta Galvão, os trios e trindades presentes no texto são inúmeros:

Assim, por exemplo, a metáfora da cobra, na conotação cristã associada ao mal, ocorre três vezes. Na primeira, é Matraga que a ela é comparado. Quim Recadeiro, ao fazer o resumo do que os outros andam dizendo de Matraga, usa a expressão ‘cobra má’. E a preta prestativa diz, ouvindo que Matraga revela no delírio que ele é ‘ruim feito cascavel barreada em barro’. Na terceira vez, quando Matraga no gesto do santo-guerreiro talha seu Joãozinho Bem-Bem a faca, os instintos deste último é que se comparam: ‘Um mundo de cobras sangrentas soltou para o ar livre’ (GALVÃO, 2008, p. 78).

Todavia, precisamos estar atentos aos diversos símbolos que se fazem presentes no conto. No trecho acima, nos deparamos com outro símbolo, a serpente. Constantemente, o simbolismo da serpente está associado ao mal, à morte e à escuridão. Talvez, essa associação aconteça devido ao fato de ser um animal misterioso, traiçoeiro e venenoso. Contudo, em diversas culturas, seu simbolismo assume novos significados, representando o rejuvenescimento, a renovação, a vida e a eternidade.

Essa comparação feita entre a personagem e a cobra se aproxima muito do simbolismo presente na religião judaico-cristã, no qual tal símbolo é a personificação da maldade e do mal. Nas Sagradas Escrituras, Adão e Eva são tentados pela serpente que os leva a desobedecer às ordens de Deus. E por isso Deus amaldiçoa a serpente dizendo que:

Então Senhor Deus disse à serpente: Porquanto fizeste isto, maldita serás mais que toda a fera, e mais que todos os animais do campo; sobre o teu ventre andarás, e pó comerás todos os dias da tua vida. E porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua semente e a sua semente; esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar (BÍBLIA, Gênesis 3: 14-15)

Entretanto, mesmo na religião judaico-cristã, nem sempre a serpente aparece como a personificação do mal, ela também aparece como baluarte, como cura contra o pecado do povo. Durante a caminhada pelo deserto, o povo hebreu perdeu a paciência, murmurando contra Moisés e Deus dizendo: “Por que nos fizestes sair do Egito para morrer neste deserto?” (BÍBLIA, Números 21: 5). Num momento de ira Divina, se assim se interpreta a passagem, Deus então enviou serpentes que mordiam as pessoas e ocasionava a morte. Ao perceber o erro cometido, o povo recorre a Moisés, que intercede a Deus, e Ele fala a Moisés para fazer uma serpente de bronze e colocá-la numa haste. A partir desse momento, quem, mordido por uma serpente, olhasse aquela serpente de bronze erguida em uma haste, viveria. Nessa passagem, observa-se que o bem e o mal estão presentes na mesma criatura. Em outra passagem a serpente é comparada ao próprio Jesus Cristo: “E, como Moisés levantou a serpente no deserto, assim importa que o Filho do homem seja levantado para que todo o que n’Ele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (BÍBLIA, João 3: 14-15).

Para algumas civilizações, a serpente é o símbolo da vida e da renovação devido a sua capacidade de mudar de pele e tornar-se jovem. Chevalier e Gheerbrant (1995) revelam que para os árabes a palavra serpente simboliza a vida “O simbolismo da serpente está efetivamente ligado à própria idéia de vida” (1995, p. 815). Simultaneamente, no Baixo Egito, a serpente assume o papel de deusa protetora (uraeus), que “cospe fogo para defender os que a carregam” (JULIEN, 1993, p. 445). Enquanto serpente que morde a própria cauda, o uroboro, traz o significado de “círculo vicioso, a indefinidade de um ciclo visto isoladamente que, para o estado humano, e em razão da presença da condição temporal, reveste-se do aspecto da perpetuidade e dos ciclos universais” (JULIEN, 1993, p. 447). O deus da cura, Esculápio, na mitologia greco-romana, tem a serpente como sua representação e passa a ser o símbolo da medicina.

Diante de tantos símbolos e significados presentes no conto, percebe-se a intencionalidade do autor implícito nessas escolhas e na configuração simbólica da obra. Desta forma, observa-se que Rosa, ao escrever “Um mundo de cobras sangrentas saltou para o ar livre” (2012, p. 368), busca recuperar a analogia egípcia entre o intestino e a serpente, como se vê em Chevalier e Gheerbrant “antes de ser digerido e expulso pelo intestino em forma de serpente da Terra” (1995, p. 820). Por outro lado, ao mesmo tempo revela o que se escondia nas entranhas da personagem Joãozinho Bem-Bem, ou seja, ao sangrar seu amigo e irmão, traz à luz aquilo que estava escondido no interior do corpo, o mal. Não obstante, Riobaldo, personagem-narrador da obra *Grande sertão: veredas*, afirma que “Seu Joãozinho Bem-Bem, o mais bravo de todos, ninguém nunca pôde decifrar como ele por dentro consistia” (ROSA, 1986, p. 17). Matraga, ao talhar com lâmina o ventre do compadre, decifra aos presentes o que estava escondido aos olhos.

Considerando que Matraga ao início da história é comparado a uma cobra má, carregando em seu nome a raiz do mal, ao final se revela bom; Joãozinho Bem-Bem traz em seu nome a dupla afirmação do bem, mas, ao final, se revela o mal. Pode-se ver que, no conto, se faz presente o dualismo muito utilizado por Rosa em seus escritos, o bem e o mal. Dualismo encontrado na serpente, conforme Chevalier e Gheerbrant escrevem “a serpente não é boa ou má, mas que possui duas valências” (1995, p. 821). Faz-se presente, no conto, a certeza, a fé e a confiança na mudança das pessoas, ou seja, o acreditar que ninguém permanece o mesmo, todos mudam com o passar do tempo e com a força de vontade. A mesma certeza exposta por Riobaldo, personagem-narrador do romance *Grande sertão: veredas*, ao falar sobre a mudança do ser:

“O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam e desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão” (ROSA, 1986, p. 15).

Entende-se, por essa afirmação, que o homem não é um ser pronto, principalmente o homem construído por Rosa. Ao mesmo tempo, o escritor, demonstra uma esperança na recuperação e transformação da pessoa, isto é, acredita que a vida seja uma travessia espiritual.

Outros símbolos compõem o conto e fortalecem o sentido místico sobre a jornada da personagem. Apenas a título de informação ressalta-se a compleição do céu, do sol, da mulher, do fogo, da água e da lua. Cabe ressaltar, que estes símbolos são hierofanias

encontradas não apenas na religião cristã, mas também em outras religiões ainda mais antigas, como o budismo, o hinduísmo, o islamismo e outras. No conto, o sol, aparece como aquele que do alto observa, sendo um espectador da surra de Nhô Augusto “E deram as costas, regressando, sob um sol mais próximo e maior” (ROSA, 2012, p. 337). Em outra passagem, o sol vigia o caminhar da esposa e filha da personagem “De manhã, com o sol nascendo, retomaram a andadura. E, quando o sol esteve mais dono de tudo, e a poeira era mais seca” (ROSA, 2012, p. 331), e ao mesmo tempo, torna-se símbolo do sofrimento a ser superado “fazendo de conta que esta vida é um dia de capina com sol quente, que às vezes custa muito a passar, mas sempre passa” (ROSA, 2012, p. 340).

Como símbolo do esplendor e realeza, o astro solar, se faz presente na hierofania egípcia e Inca. Pelo fato de tudo ver e iluminar, de acordo com Piazza, os soberanos terrenos intitulam-se como “filhos do sol”, entre estes estão “os faraós do Egito, os soberanos dos Incas, etc”. (PIAZZA, 1983, p. 98). Enquanto símbolo da renovação, o sol mergulha nas trevas todas as noites e ressurgue radiante todos os dias, espantando a escuridão com sua luz. Nesse aspecto, o sol torna-se símbolo da ordem diurna e da razão. Nhô Augusto, assim como o sol, irá mergulhar na escuridão, passando um período na penumbra da choupana. Após esse período na escuridão, ele irá em busca da luz.

Ao contrário do sol que a cada dia permanece o mesmo, a lua surge como símbolo do tempo e da mudança. As fases da lua são bem distintas e a sua influência é marcante tanto na vida humana, quanto na natureza. Piazza ao estudar a simbologia da lua, diz:

“ela representa um símbolo de ‘unidade’ mítica, englobando os demais símbolos ligados ao fenômeno do tempo, desde a menstruação feminina até a ressurreição dos mortos, já que ela não só cresce e diminui, mas também fica por três dias sepultada nas sombras da morte, para outra vez ressurgir” (PIAZZA, 1983, p. 100).

No conto, a lua marca uma mudança substancial na vida da personagem “Círculo rodeando a lua cheia, sem se encostar... E começaram os cantos” (ROSA, 2012, p. 347). Toda a natureza se revela numa sinfonia, ao mesmo tempo, Nhô Augusto percebe que tudo está mudado inclusive ele próprio. Seu período de morte e escuridão está passando e assim como a lua ele ressurgue para a vida.

Do mesmo modo que a lua possui quatro fases distintas, no conto ela aparece quatro vezes, em momentos distintos. O primeiro momento, a lua surge antecedendo a descrição da esposa de Nhô Augusto “E ia, no alto do mato, a lentidão da lua. Dona Dionóra, que tinha belos cabelos e olhos sérios, escutou aquela resposta” (ROSA, 2012, p. 329). A lua aqui

aparece relacionada a mulher, ao feminino e a beleza; No segundo momento, a lua passa a existir como companheira do trabalho noite adentro “Mas, ele, tinham-no visto mourejar até dentro da noite de Deus, quando havia luar claro” (ROSA, 2012, p. 342). Aqui, a lua se relaciona com a personagem Matraga e com o trabalho; No terceiro momento, a lua está unida a natureza, as mudanças de humor dos animais “Círculo rodeando a lua cheia, sem se encostar...” (ROSA, 2012, p. 347); No quarto momento, a lua brota como responsável pelas chuvas, pela mudança do clima “A casca da lua, de bico para baixo, ‘despejando’...” (ROSA, 2012, p. 347). Dessa vez, a lua aparece como um prenúncio da chuva. Infere-se, portanto, que a lua está ligada a ordem noturna, a fecundidade e a mudança das coisas.

No estudo sobre o simbolismo presente no conto, observamos a predominância do número três ao longo da narrativa. No entanto, não há nenhuma referência ao número sete, que possui também significado religioso. Rosa chega a se aproximar do número sete, entretanto escreve: “E assim se passaram pelo menos seis ou seis anos e meio...” (ROSA, 2012, p. 343). Ao chegar sua “hora e vez”, Matraga invoca à Santíssima Trindade como alguém que está pedindo proteção para o combate: “Nomopadrofilhospritosantamêin!” (ROSA, 2012, p. 367).

Rosa constrói uma “ponte” e estabelece o diálogo entre o sagrado e o profano, entre o bem e o mal, entre a violência e a religiosidade. Essa “ponte” aproxima a escrita do autor à carnavalização descrita por Bakhtin. Rosa relata que, logo após o leilão religioso e a procissão, ocorre outro leilão no qual duas mulheres são colocadas à venda. Nesta passagem, ocorre a carnavalização do rito sagrado pelo profano. A ritualização que acontece naquele momento tem como característica a natureza não oficial, é como se o povo tivesse uma segunda vida, onde as práticas da Igreja se misturassem às práticas mundanas, em outras palavras, a práticas profanas.

Nesse ambiente, o povo participa com liberdade, com fartura, ocorrendo a suspensão de todas as hierarquias, ao mesmo tempo a dissolução da fronteira entre o sagrado e o profano. Bakhtin (1981), ao falar sobre o carnaval, afirma que “O carnaval aproxima, reúne, celebra os esponsais e combina o sagrado com o profano, o elevado com o baixo, o grande com o insignificante, o sábio com o tolo, etc” (1981, p. CXL). No conto “A hora e vez de Augusto Matraga”, o rito religioso acontece de forma rápida e simplista: “Procissão entrou, reza acabou. E o leilão andou depressa e se extinguiu, sem graça, porque gente direita foi saindo embora, quase toda de uma vez” (ROSA, 2012, p. 326).

Por seu turno, logo em seguida ocorre o rito profano, o leilão de duas raparigas. Ocorre a disputa entre os presentes que iria arrematá-las, “Quem vai arrematar a Sariema?” (ROSA, 2012, p. 326). Os presentes gritam, agitam, aplaudem, uma verdadeira festa. E assim vai se configurando a carnavalização no conto “A hora e vez de Augusto Matraga”. Tudo ocorre bem próximo ao sagrado, atrás da igreja “num leilão atrás da igreja” (ROSA, 2012, p. 325). Ocorre aqui uma festa dionisíaca, onde há a liberação das proibições, onde o excesso é permitido, há entusiasmo na celebração, no delírio e no êxtase. A ordem social é rompida, a criatividade se expande, tornando-se carnavalesca e ao mesmo tempo orgiástica.

De posse desses aspectos, pode-se dizer que o espaço sagrado está separado do profano, o limiar entre os dois é o templo, a Igreja. Eliade assim descreve esse espaço sagrado: “é fácil compreender por que a igreja participa de um espaço totalmente diferente daquele das aglomerações humanas que a rodeiam. No interior do recinto sagrado, o mundo profano é transcendido” (2010, p. 29). O espaço aberto ao público é uma das características do carnaval, conforme Bakhtin: “O principal palco das ações carnavalescas eram a praça pública e as ruas contíguas” (1981, p. CXLV). É nesses espaços que as pessoas se misturam, se confundem e se homogeneízam.

Na praça, as pessoas se aproximam e a hierarquia desaparece, e, ao se eliminar a hierarquia, desaparece o corpo individual e faz nascer no homem o sentimento de integrar a coletividade, de ser membro popular. Mesmo pertencendo à hierarquia dos fazendeiros, Nhô Augusto durante o leilão se integra ao popular e ao profano. As diferenças foram diluídas entre ele e os demais participantes.

Os indícios e pistas deixadas por Rosa na construção do conto reforçam que Matraga vivera uma experiência religiosa, construída através dos conflitos pelos quais passou. Estar permanentemente entre o sagrado e o profano, vivenciando a força dessas duas realidades na própria vida, vai direcionar a ação de Matraga e será através de suas ações que a religiosidade vai se configurando com maior intensidade e traçando o percurso feito por ele rumo à santidade.

E ao se pensar o caminho trilhado por Matraga, logo adiante, passa-se a explorar os três momentos distintos da vida da personagem. Nesse aspecto, será construída uma análise da sua vida pelo viés do pecador, do penitente e do santo.

CAPÍTULO 3

O PECADOR, O PENITENTE E O SANTO

O caminho inicial de Augusto Esteves é marcado pela posse, pelo poder e pelo prazer. A personagem traz presente duas realidades latentes, o bem e o mal. Ao mesmo tempo que compra a Sariema num leilão para ostentar o poder diante dos outros, ele a manda embora logo após. Ao que tudo indica na estrutura do conto, a personagem fora criada sem limites, “sem temor a Deus”.

O excesso faz parte da vida de Matraga: “Mais estúrdio, estouvado e sem regra, estava ficando” (ROSA, 2012, p. 330). O pouco ensinamento sobre religião foi-lhe transmitido pela vó, que desejava que ele fosse padre: “Quem criou Nhô Augusto foi a avó... Queria o menino p’ra padre... Rezar, rezar, o tempo todo, santimônia e ladainha...” (ROSA, 2012, p. 331). Rosa estabelece um diálogo com a filosofia Platônica ao conceber a personagem Matraga, este sujeito dual, incompleto, imperfeito, que vai se reconstruindo à medida que se aproxima do bem. Os pecados que comete são fruto da ignorância, da soberba ou do poder financeiro. Para considerar Augusto Esteves como um pecador é necessário, antes, conhecer o conceito de pecado.

Consoante ao referencial cristão-católico, contido no Catecismo da Igreja Católica (1993), tem-se que o pecado “é uma falha contra a razão, a verdade, a consciência reta; é uma falta ao amor verdadeiro para com Deus e para com o próximo por causa de um apego perverso a certos bens. Fere a natureza do homem e ofende a solidariedade humana.” (CIC, 1849). Contudo, o importante aqui é entender o pecado para além dessa definição, ou seja, entendê-lo como distanciamento de Deus. A personagem Matraga é alguém distante de Deus, não há relato dele participando da missa e da procissão. Sua presença é marcante no leilão depois da reza, comprando a prostituta.

Nos textos bíblicos, o pecado é definido como rebeldia. O evangelista João afirma: “Todo aquele que vive habitualmente no pecado também vive na rebeldia, pois o pecado é rebeldia” (BÍBLIA, João 3: 4). O pecado não pode ser fruto do acaso ou do descuido, ele é um ato livre da própria vontade da pessoa. Em tese, quando se peca, há consciência do erro, da má ação. São Paulo orienta sobre a libertação: “Assim como antes vocês puseram seus membros a serviço da imoralidade e da desordem que conduzem à revolta contra Deus, agora ponham seus membros a serviço da justiça para a santificação de vocês” (BÍBLIA, Romanos

6: 11-23). Santo Agostinho (1997) propõe que “A corrupção do corpo que pesa sobre a alma não é a causa, mas a pena do primeiro pecado” (1995, p. 16), nesse sentido, não se pode atribuir a causa do pecado da alma à carne corruptível. É a alma pecadora que irá tornar a carne corruptível, pois o pecado, segundo Agostinho, é fruto do livre-arbítrio. Em outro trecho das *Confissões*, o filósofo vai afirmar que: “Do mesmo modo a honra temporal e o poder de mandar e dominar encerram também um brilho, donde igualmente nasce a avidez de vingança” (AGOSTINHO, 1980, p. 60). A alma humana é seduzida pelo poder, pela riqueza e pelo prazer. Com a personagem Matraga não seria diferente, como um ser fictício, ele traz em si o desejo pelos prazeres do mundo.

A posse dos bens seduz Matraga; possuir lhe dá a sensação de que tudo pode e tudo lhe é permitido, tal como comprar pessoas, espancar, vilipendiar e perder o sentido do sagrado. Como administrador de bens foi péssimo, nunca construíra nada, somente herdara, e o que herdara conseguiu perder. Aristóteles (1991) explicita o caminho para alcançar a felicidade, o bem supremo. Esse caminho, de acordo com a ética aristotélica, pressupõe que as pessoas adquiram o autocontrole sobre o desejo e o excesso. Para Aristóteles, “malbaratar seus bens é considerado uma forma de arruinar a si mesmo” (1991, p. 72).

Situação semelhante pode ser observada na parábola do filho pródigo:

E, poucos dias depois, o filho mais novo, ajuntando tudo, partiu para uma terra longínqua, e ali desperdiçou os seus bens, vivendo dissolutamente. E, havendo ele gastado tudo, houve naquela terra uma grande fome, e começou a padecer necessidades (BÍBLIA, Lucas 15: 13-14).

A prodigalidade de Nhô Augusto se revela com a perda da herança e pelo mau uso dos bens:

Agora, com a morte do Coronel Afonso, tudo piorara, ainda mais. Nem pensar. Mais estúrdio, estouvado e sem regra, estava ficando Nhô Augusto. E com dívidas enormes, política do lado que perde, falta de crédito, as terras no desmando, as fazendas escritas por paga, e tudo de fazer ânsia por diante, sem portas, como parede branca (ROSA, 2012, p. 330).

O pai ausente, senhor de terras, o poderoso Coronel Afonso, não preparou seu filho para a vida, para administrar a herança. A prodigalidade de Nhô Augusto o leva à bancarrota e à cegueira, pois mesmo estando falido continua a agir como se não o estivesse, e suas atitudes são de alguém que não passa por problemas financeiros. Nhô Augusto e Saulo, o perseguidor

dos cristãos, se assemelham nas atitudes; cegos, eles continuam suas trajetórias no caminho iniciado de posse, de prazer e de poder.

O prazer carnal é uma constante na vida de Nhô Augusto, que, além da mulher tinha outras mulheres na cidade, nas redondezas e na própria fazenda.

Dela, Dionóra, gostava, às vezes; da sua boca, das suas carnes. Só. No mais, sempre com os capangas, com mulheres perdidas, com o que houvesse de pior. Na fazenda — no Saco-da-Embira, nas Pindaíbas, ou no retiro do Morro Azul — ele tinha outros prazeres, outras mulheres, o jogo do truque e as caçadas (ROSA, 2012, p. 330).

Entregar-se aos prazeres da carne é outro ponto que, nesse primeiro momento, Rosa destaca. O mesmo fez Santo Agostinho em suas confissões:

Mas, nas relações de alma para alma, não me continha a moderação, conforme o limite luminoso da amizade, visto que, da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude, exalavam-se vapores que me enevoavam e ofuscavam o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso. Um e outro ardiavam confusamente em mim. Arrebatavam a minha débil idade despenhadeiros das paixões e submergiam-se num abismo de vícios (1980, p. 55).

Como se nota, Sócrates no primeiro discurso presente no *Fedro*, de Platão, expõe que há dois princípios presentes dentro das pessoas que direcionam o agir:

em cada um de nós há dois princípios que nos governam e conduzem, e nós os seguimos para onde nos levam: um é o desejo inato do prazer, outro a opinião que pretende obter o que é melhor. Essas duas tendências que existem dentro de nós concordam por vezes, em outras entram em conflito, por vezes vence uma e por vezes a outra. Ora, quando a tendência que se inspira na razão é a que vence, conduzindo-nos ao que é melhor, chama-se a isso temperança; quando, pelo contrário, o desejo nos arrasta sem deliberação para os prazeres, e é ele que predomina em nós, isso se chama intemperança (PLATÃO, 1996, p. 142).

Isto vem ao encontro do que se vê na vida de Nhô Augusto, em sua primeira fase de vida, a intemperança direciona seu agir. A esposa relata que “gostava, às vezes; da sua boca, das suas carnes. Só. No mais, sempre com os capangas, com mulheres perdidas, com o que houvesse de pior” (ROSA, 2012, p. 330).

O poder também fascina Augusto Esteves, tanto que perdeu grande parte de sua fortuna na política: “E com dívidas enormes, política do lado que perde, falta de crédito, as terras no desmando, as fazendas escritas por paga, e tudo de fazer ânsia por diante, sem portas, como parede branca” (ROSA, 2012, p.330). O protagonista utiliza o poder financeiro para dominar os mais fracos “Nhô Augusto, alteado, peito largo, vestido de luto, pisando pé dos outros...” (ROSA, 2012, p. 326). Ele tem capangas sob suas ordens e espalha medo por onde passa: “Foi

o capiauzinho apanhando, estapeado pelos quatros cacundeiros de Nhô Augusto, e empurrado para o denso do povo, que também queria estapear” (ROSA, 2012, p. 328).

Essa trilogia — posse, prazer e poder — é encontrada também nas Sagradas Escrituras. As tentações de Jesus seguem três padrões que são comuns a todos os homens. A primeira tentação fala a respeito da concupiscência da carne, que inclui todos os tipos de desejos físicos: “Se tu és Filho de Deus manda que estas pedras se tornem em pães. Mas Jesus lhe respondeu: Está escrito: Nem só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que sai da boca de Deus” (BÍBLIA, Mateus 4: 3-4).

A segunda tentação foi acerca da soberba da vida: “Se tu és Filho de Deus, lança-te daqui abaixo; porque está escrito: Aos seus anjos dará ordens a teu respeito; e eles te susterão nas mãos, para que nunca tropeces em alguma pedra. Replicou-lhe Jesus: Também está escrito: “Não tentarás o Senhor teu Deus” (BÍBLIA, Mateus 4: 5-7).

A terceira tentação foi acerca da concupiscência dos olhos “Novamente o Diabo o levou a um monte muito alto; e mostrou-lhe todos os reinos do mundo, e a glória deles; e disse-lhe: Tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares. “Então ordenou-lhe Jesus: Vai-te, Satanás; porque está escrito: Ao Senhor teu Deus adorarás, e só a ele servirás” (BÍBLIA, Mateus 4: 8-10). Pode-se afirmar, pelo que se compara, que a vida de Matraga se aproxima da vida de Cristo, ainda que de forma velada. A literatura, em intertextualidade com a religião, faz uma releitura dos acontecimentos, atualizando-os para a vida sertaneja.

A primeira fase da vida da personagem encerra-se com a sua queda no abismo. Essa já anunciada por Rosa no trecho “Quando chega o dia da casa cair — que, com ou sem terremotos, é um dia de chegada infalível” (ROSA, 2012, p. 333). O cair, dentro do horizonte religioso, sempre esteve ligado ao pecado, ao sofrimento, à dor. Em Lucas, se encontra a seguinte passagem: “Eu via Satanás caindo do céu como um relâmpago” (BÍBLIA, Lucas 10: 18); o mesmo se vê em Apocalipse: “E foi expulso o grande dragão, a antiga serpente, a qual se chama diabo e Satanás, o sedutor de todo o mundo, sim, foi atirado para a terra, e, com ele, os seus anjos” (BÍBLIA, Apocalipse 12: 7-9). Na carta aos Efésios, Paulo declara que Jesus desceu “até as regiões inferiores da terra” (Efésios 4. 9) e o Credo dos Apóstolos declara que, depois de ter sido morto, Jesus “desceu ao inferno”. O simbolismo do caimento como se vê é o signo da punição, do sofrimento e da dor. Ao cair, Nhô Augusto passará por tudo isso e, diante da ruína e da dor, ele clama pela morte: “Me matem de uma vez, por caridade, pelas chagas de Nosso Senhor” (ROSA, 2012, p. 337). A morte representa, aqui, o fim de todas as dores e tristezas do ser humano.

De acordo com as estruturas antropológicas do imaginário propostas por Durand (2012), a queda está ligada à dinâmica das trevas; cair é uma lembrança da condição de seres terrestres. O autor vai afirmar que tal fato é “a primeira experiência de medo” (2012, p. 112) vivenciada ao nascer. Nesse momento de eversão da personagem, há a desconstrução de todas aquelas características que Rosa descreve no início do conto “Nhô Augusto, alteado, peito largo, vestido de luto, pisando pé dos outros e com os braços em tenso, angulando os cotovelos, varou a frente da massa...” (ROSA, 2012, p. 326). Ao cair começa uma nova fase na vida de Nhô Augusto, a fase de penitência, de ressignificação do agir, do viver. Surge o Nhô Augusto penitente, que busca na religião sentido para viver e agir. De acordo com o Catecismo da Igreja Católica (1993):

Aqueles que se aproximam do sacramento da Penitência obtêm da misericórdia de Deus o perdão da ofensa a Ele feita e, ao mesmo tempo, são reconciliados com a Igreja, que tinham ferido com o seu pecado, a qual, pela caridade, exemplo e oração, trabalha pela sua conversão (CIC, 1422).

A pessoa que busca o sacramento da Penitência precisa consagrar uma caminhada pessoal e eclesial de conversão, de arrependimento. Nhô Augusto rememora a sua vida, o que perdeu, chama pela mãe, pede para morrer, sente saudade da mulher, da filha: “E era como se tivesse caído num fundo de abismo, em outro mundo distante” (ROSA, 2012, p. 339).

O próprio padre lhe *admoesta*⁹ sobre seus pecados: “Você, em toda sua vida, não tem feito senão pecados muito graves, e Deus mandou estes sofrimentos só para um pecador poder ter a idéia do que o fogo do inferno é!...” (ROSA, 2012, p. 345). Essa quase-morte é uma nova oportunidade para que a personagem mude o destino de sua vida. É uma nova chance dada por Deus para que Nhô Augusto encontre o caminho da salvação. O padre ajuda Nhô Augusto a compreender a dor e como lidar com as experiências de angústia que sombreavam a sua alma. O padre lhe fornece uma gota de esperança “Cada um tem a sua hora e a sua vez: você há de ter a sua” (ROSA, 2012, p. 340).

Como representante oficial da igreja, o padre, através de seus ensinamentos faz uma tentativa de recuperar a fé da personagem na salvação. O padre, lhe diz veladamente que os sofrimentos e tormentos passados nessa vida são passageiros é como “um dia de capina ao sol”. O trio formado pelo padre, a “preta” e o “preto”, nesse momento de dor e sofrimento da personagem, torna-se referencial para a recuperação da carne e do espírito.

⁹ Admoestar se refere a reprimenda que se faz a alguém sobre incorreção ou inconveniência de seu comportamento, sua maneira de ser (HOUAISS, 2001, p. 87).

Observa-se que, ao passar pelo sofrimento, a personagem Matraga começará a valorizar uma vida embasada na fé, na castidade, na esperança de alcançar sua “hora e vez”. Tal opção o distancia muito do homem anterior, que vivia o tempo presente, não se preocupando com o futuro. A partir de agora, vislumbrando o tempo futuro deverá seguir as recomendações cristãs.

Reconhecer-se pecador é o primeiro passo para a mudança de vida. Matraga, ao ouvir os conselhos do padre, questiona se ainda tem salvação: “Mas, será que Deus vai ter pena de mim, com tanta ruindade que fiz, e tendo nas costas tanto pecado mortal?!” (ROSA, 2012, p. 339). O padre percebe esse desejo de mudança de vida de Matraga e reforça a importância de ir para outra localidade, nova vida, novo rumo:

Eu acho boa essa idéia de se mudar para longe, meu filho. Você não deve pensar mais na mulher, nem em vinganças. Entregue para Deus, e faça penitência. Sua vida foi entortada no verde, mas não fique triste, de modo nenhum, porque a tristeza é aboio de chamar o demônio, e o Reino do Céu, que é o que vale, ninguém tira de sua algibeira, desde que você esteja com a graça de Deus, que ele não regateia a nenhum coração contrito! (ROSA, 2012, p. 340).

A possibilidade de mudar para longe, de deixar a vida passada e começar uma nova vida é o primeiro passo proposto pelo sacerdote. Nesse estágio de quase-morte, Matraga encontra um sentido para a vida rezando a jaculatória ensinada pelo padre “Jesus, manso e humilde de coração, fazei meu coração semelhante ao vosso” (ROSA, 2012, p. 340). O domínio da raiva interior, do sentimento de vingança é fundamental para a conversão de Matraga. Nesse momento da sua vida, a sua busca é a reconstrução e a salvação da alma, uma vez que o corpo, como ele mesmo afirma “estava estragado, por dentro, e mais ainda a idéia” (ROSA, 2012, p. 341). Nhô Augusto, ao partir, leva consigo o “casal de pretos” samaritanos. Nesta passagem, observa-se que Rosa novamente se aproxima do Novo Testamento, e reescreve a parábola do “Bom Samaritano”. No evangelho de Lucas está escrito:

Um homem descia de Jerusalém para Jericó, quando caiu nas mãos de assaltantes. Estes lhe tiraram as roupas, espancaram-no e se foram, deixando-o quase morto. Aconteceu estar descendo pela mesma estrada um sacerdote. Quando viu o homem, passou pelo outro lado. E assim também um levita; quando chegou ao lugar e o viu, passou pelo outro lado. Mas um samaritano, estando de viagem, chegou onde se encontrava o homem e, quando o viu, teve piedade dele. Aproximou-se, enfaixou-lhe as feridas, derramando nelas vinho e óleo. Depois colocou-o sobre o seu próprio animal, levou-o para uma hospedaria e cuidou dele (BÍBLIA, Lucas 10: 30-34).

Rosa incorpora em sua narrativa literária a parábola bíblica; Matraga é espancado, teve suas roupas rasgadas e foi deixado quase morto. A personagem Serapião assume a posição de

bom samaritano e tem piedade dele, cuida das feridas, o leva para casa. Os samaritanos tinham o *status* de odiados e de indignos, no entanto, a atitude de bondade desse samaritano mostra que é isso que realmente agrada a Deus. O casal doou-se completamente ao homem que necessitava dispondo a ele cuidado e tempo. O sofrimento corporal infringido por seus algozes e a misericórdia encontrada no seio da família no barranco transformam Augusto Esteves em Nhô Augusto. Deve-se também ao casal de velhos a reaproximação de Nhô Augusto da religião católica, influência de sua avó na infância.

Toda essa mudança espiritual pela qual passa Nhô Augusto se dá dentro de um ambiente escuro, iluminado de forma precária por velas. A alma da personagem estava mergulhada na incerteza e o processo regenerativo dos valores perdidos ocorre lentamente; a arrogância cede lugar à humildade, a valentia de outrora abre espaço para o manso trabalhador, a religiosidade, aprendida com a avó e sufocada pelo mundo, reaparece: “E voltou a recordar todas as rezas aprendidas na meninice, com a avó. Todas e muitas mais, mesmo as mais bobas de tanta deformação e mistura” (ROSA, 2012, p. 340). Esse tempo passado na escuridão da choupana o ajuda a acreditar novamente em Deus. O místico São João da Cruz (1960) descreve esse momento em que a alma passa na escuridão como um ato de Deus: “Quando se trata, porém, do homem, que é impuro e fraco, é natural que Deus o ilumine causando trevas, sofrimentos e angústias, assim como faz o sol, dardejando na pupila doente” (1960, p. 116). Em outra passagem, o místico complementa esse momento dizendo: “Assim o vai purificando para torná-lo apto a receber com suavidade, como recebem os Anjos, a união desta divina influência, o que se realizará quando estiver já de todo purificado, conforme diremos depois, se Deus quiser” (1960, p. 116). Esse momento na choupana serviu para purificar a personagem e prepará-la para o encontro com Deus.

Vendo chegar ao fim, o período de provação, parte durante a noite com seus pais adotivos. Essa partida nos remete a pensar na fuga de Maria, José e Jesus da perseguição do rei Herodes aos recém-nascidos, conforme relata a passagem bíblica. Nhô Augusto é um recém-nascido para a nova vida. O servo sofredor, o cordeiro manso e humilde de coração que vive entre os pobres, que trabalha para a salvação dos pobres. O Augusto arrogante, prepotente, senhor de terras dá lugar ao Nhô Augusto que através da penitência, da paciência torna-se humilde e manso de coração.

O padre repassa a ele a jaculatória: “Jesus manso e humilde de coração, fazei meu coração semelhante ao vosso” (ROSA, 1984, p. 340). Essa jaculatória, esse mantra, vem justamente direcionar o coração cheio de raiva e vingança de Nhô Augusto para a busca do

bem. Essa necessidade de dominar o coração remete a Santo Agostinho a quem se atribui a frase: “Inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em Ti”. Deixando a razão de lado, tem-se a impressão que tudo começa no coração. É nele que se alimenta o ódio, o preconceito, a antipatia e má intenção. No caso de Matraga, pouco lhe serviria alimentar o ódio e a vingança, quando o corpo está destruído, incapaz de se levantar contra os agressores. Nhô Augusto, a partir de agora, deve afastar qualquer sentimento que, na atual situação, só lhe trará tormentos e sofrimentos.

Nessa fase de vida, Nhô Augusto alimenta em si duas virtudes teológicas “Fé” e “Esperança”, pois as quais serviram para responder seu questionamento sobre a possibilidade de ser perdoado, “Deus mede a espora pela rédea, e não tira o estribo do pé de arrependido nenhum...” (ROSA, 2012, p. 340). É um ato de fé acreditar na misericórdia divina e na possibilidade de uma nova oportunidade. Observa-se, igualmente, que a Esperança torna-se presente à medida que Deus garante a vitória, a salvação ao pecador arrependido: “Eu vou p’ra o céu, e vou mesmo, por bem ou por mal!... E a minha vez há de chegar... P’ra o céu eu vou, nem que seja a porrete!...” (ROSA, 2012, p. 341). A fé é mais do que acreditar em Deus, e a esperança muito mais do que esperar inerte que os sonhos se concretizem. Fé e esperança implicam mudanças na vida, exigem que a pessoa se levante do conforto e corra rumo a algo maior do que aquilo que se consegue compreender. É na fragilidade do momento presente, face à felicidade que se entrevê num futuro incerto e vertiginosamente livre, que Nhô Augusto estabelece o claro sentido da sua fé, da sua esperança.

Essa salvação só será possível se houver a contrapartida da personagem que é seguir o conselho Beneditino do padre “Reze e trabalhe, fazendo de conta que esta vida é um dia de capina com sol quente, que às vezes custa muito a passar, mas sempre passa” (ROSA, 2012, p. 340). A importância do trabalho e da oração para autor é descrita por sua filha Vilma “Os seus princípios fundamentais de vida eram os de sua formação cristã. O amor ao trabalho, o respeito à dignidade humana, a ternura pela vida em todas as suas manifestações” (ROSA, 2008, p. 74).

A expressão reze e trabalhe nos remete a conceito basilar dos beneditinos *ora et labora*¹⁰, o par trabalho e oração é fundamental para constituição do ser no mundo. Não há

¹⁰ A Regula Benedicti foi composta em 529 para a abadia de Monte Cassino, na Itália, por São Bento de Núrsia (480-543) (DIAS, 2011, p. 20), a regra preceituava a pobreza, a castidade, a obediência, a oração e o trabalho, bem como a obrigação de hospedar peregrinos e viajantes em seus mosteiros, dar assistência aos pobres e promover o ensino.

salvação sem trabalho, não há salvação sem oração e não há salvação sem a união dos dois. O evangelista João escreve que Jesus, ao ser questionado pelos fariseus sobre o trabalho, lhes responde: “Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também” (BÍBLIA, João 5: 17). Uma fé sem o alicerce das obras, é morta, vazia de significado. O apóstolo Tiago ressalta que tanto a fé quando as obras são importantes para o cristão: “Assim também a fé, se não tiver as obras, é morta em si mesma. Mas dirá alguém: Tu tens a fé, e eu tenho as obras; mostra-me a tua fé sem as tuas obras, e eu te mostrarei a minha fé pelas minhas obras” (BÍBLIA, Thiago 2: 17-20). Essa necessidade de conciliar a oração com a ação transforma a personagem, que antes demonstrava uma religiosidade mecânica, em alguém que possui uma religiosidade vivencial.

Uma vida de trabalho honesto, responsável, incorrupto é outro caminho para santidade. Confúcio disse certa vez “Deus colocou o trabalho como a sentinela da virtude”. O mau trabalhador, de acordo com essa perspectiva, nunca será um bom cristão e muito menos um santo. Desde que o pecado entrou no mundo, Deus introduziu nele o trabalho, não como castigo, mas como meio de redenção.

O catecismo da igreja católica prega “O trabalho não é uma penalidade, mas a colaboração do homem e da mulher com Deus no aperfeiçoamento da criação visível” (CIC, 378). Quem não trabalha, ou trabalha mal, estraga a própria vida. A medida que Nhô Augusto se distancia da primeira fase da sua vida, ou seja, se distancia de Augusto Esteves, ele absorve a fé religiosa e se converte. A mortificação através do trabalho ameniza as tentações e o desejo de vingança. Rosa descreve essa mudança no seguinte trecho “não tinha tentações, nada desejava, cansava o corpo no pesado e dava rezas para a sua alma, tudo isso sem esforço nenhum” (ROSA, 2012, p. 346). Lembrar-se do passado lhe causa pavor “tomara um tão grande horror às suas maldades e aos seus malfeitos passados, que nem podia se lembrar” (ROSA, 2012, p. 341). Nesse momento, pode-se dizer que Matraga começa a alcançar o equilíbrio entre os dois princípios que estão em seu interior: o desejo e a razão, o excesso e a falta. Aristóteles postula que esse equilíbrio seria o justo-meio, principalmente quando relacionado a virtude “Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio-termo” (ARISTÓTELES, 1991, p. 37). Essa virtude postulada por Aristóteles, presente na personagem Matraga revela que o homem é um misto de razão e desejo, o equilíbrio entres essas duas partes recebe a denominação de justo-meio. O agir de Matraga começa a apontar para esse equilíbrio, para esse justo-meio.

Anterior a Aristóteles, o filósofo Sócrates ao discorrer sobre a vida virtuosa, descreve quatro virtudes principais para alcança-la: moderação, coragem, justiça e sabedoria. Dessas

quatro virtudes, a moderação, é a responsável pela a harmonia e a paz interna do indivíduo, enquanto limitadora dos desejos e das necessidades da vida sensível. A moderação põe em equilíbrio os desejos e o poder de realizá-los. A personagem Nhô Augusto deve moderar seu coração e agir, para alcançar o que tanto deseja, a salvação da alma. Em outras palavras, deve alcançar o equilíbrio proposto por Aristóteles.

Tendo agora o equilíbrio entre razão e ação, a personagem começa a direcionar sua conduta rumo a um caminho de conversão e santificação. Trata-se do exercício do livre arbítrio humano, ou seja, é a pessoa que escolhe mudar sua conduta, sua ação. No livro do *Apocalipse*, encontra-se a seguinte passagem “Eis que estou à porta e bato. Se alguém ouvir a minha voz e **abrir a porta**, entrarei e cearei com ele, e ele comigo” (BÍBLIA, Apocalipse 3: 20, grifo nosso).

Durante a vida de Nhô Augusto, Deus esteve à porta batendo “Quem criou Nhô Augusto foi a avó... Queria o menino p’ra padre... Rezar, rezar, o tempo todo, santimônia e ladainha...” (ROSA, 2012, p. 331). Nessa fase, Nhô Augusto não abre a porta conforme Rosa descreve “Duro, doido e sem detença, como um bicho grande do mato” (ROSA, 2012, p. 330). A todos é dado a capacidade de escolher em qual das duas naturezas se deseja viver: “Porque vós, irmãos, fostes chamados à liberdade” (BÍBLIA, Gálatas 5: 13). Quando se escolhe a natureza pecaminosa, inclina-se à carne e às obras pecaminosas. Porém, ao se decidir por uma natureza santa, volta-se às coisas do Espírito, produzindo obras dignas de um verdadeiro filho de Deus.

O arrepender-se, de acordo com religião católica, é um ato próprio da pessoa. Jesus, por exemplo, apela às pessoas: “arrependei-vos e crede no Evangelho” (BÍBLIA, Marcos 1: 15). Paulo nos escreve que Deus “notifica aos homens que todos, em toda parte, se arrependam” (BÍBLIA, Atos 17: 30). Ao mesmo tempo, há diversas passagens do Novo Testamento assinalando que Deus é que sai em busca do humano chegando a escandalizar aqueles que se consideravam puros e santos. Deve-se levar em conta que com o Novo Testamento, há uma nova lei a ser seguida, a lei do amor.

Quando Deus se torna humano, na pessoa de Jesus Cristo, acontece o anúncio da Boa Nova, onde Deus é o Deus do amor incondicional e da misericórdia irrestrita. Tal situação torna-se um escândalo para a época de Jesus, como aceitar um Deus que veio para aquele que estava perdido, que sai em busca da ovelha perdida, que se alegra com a volta do filho pródigo, que come com os pecadores, que conversa com as mulheres e crianças e acima de tudo não exige nada em troca. O evangelista Marcos deixa isso bem claro quando escreve:

“Não vim chamar os justos, mas os pecadores” (BÍBLIA, Marcos 2: 17). Sendo assim, a personagem Augusto Esteves, se enquadra perfeitamente nessa nova proposta de Jesus.

Em diversas religiões encontram-se vestígios de pessoas consideradas santas ou iluminadas. Eliade confirma a posição acima, ao escrever: “Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas” (2010, p. 17). A manifestação do sagrado pode ocorrer de diversas maneiras, em objetos e também em pessoas. Para André Vauchez (1987) além do conceito de santidade fazer parte na maioria das grandes religiões, ele é ambivalente em seu significado, ou seja, ao mesmo tempo que “evoca, de facto, algo terrífico, que implica uma separação radical da condição humana” (1987, p. 287), traz em si as condições que favorecem uma “relação com o Divino” (1987, p. 287), capaz de fins purificadores.

O budismo tem sua hierofania personificada, encarnada na figura de Siddhartha Gautama, que, diante da incerteza da felicidade humana, inquieta-se, abandona a própria família, as facilidades que usufruía e parte em busca de novos caminhos. Tornando-se conhecido como Buddha, é o fundador do Budismo. Os monges budistas, seus seguidores, vivem uma vida de meditação e são considerados como pessoas iluminadas. No islã, a hierofania se deu na figura do profeta Maomé, o qual, após receber revelações do Arcanjo Gabriel, funda o islamismo e é aclamado como um mensageiro de Alá.

Na Igreja Católica, a hierofania ocorre na encarnação de Deus na pessoa Jesus Cristo, que, de acordo com a tradição religiosa, proclamou-se como filho de Deus. Com a sua morte, seus seguidores continuam sua pregação e nasce o cristianismo, uma religião fundada no amor ao próximo e na vivência evangélica. Muitos são aqueles que ao longo da história se sentiram chamados a seguir os ensinamentos de Jesus Cristo. Dentre estes, cabe destaque, a Francisco de Assis, que também recebe uma revelação de Deus, passa por uma mudança de vida e funda a Ordem Franciscana. O historiador Jacques Le Goff (1989) ressalta que na Idade Média, surge um grande número de pessoas que queriam imitar a Cristo e seu ideal evangélico. Nesse aspecto, entre os santos desse período, para Le Goff:

São Francisco (morto em 1226), o ‘poverello’ de Assis, é certamente quem mais longe levou esse esforço de actualização da mensagem evangélica na vida terrena, chegando ao ponto de reproduzir na carne a Paixão de Cristo. A sua vida é a expressão acabada da nova concepção de santidade, fruto de uma vivência íntima e de um amor que tentava descobrir em todos os homens, e sobretudo nos mais deserdados, a face de Deus. (LE GOFF et al., 1989, 219).

Boff escreve que “Por trás de toda religião institucionalizada se esconde a experiência espiritual de alguém que vivenciou a Realidade última. Assim como Buda, Moisés, Jesus, Maomé, Rumi, Francisco de Assis, Gandhi [...] (BOFF, 1997, p. 88). Como se pode observar, muitas religiões veneram seus fundadores e seus membros que se destacaram através do testemunho, do asceticismo e do martírio. Mas, somente o Vaticano tem um processo formal para elevar uma pessoa à condição de santo, seja através da tradição, ou seja, através das leis canônicas.

No decorrer da história do cristianismo, os santos foram cultuados mesmo antes da institucionalização do que hoje é conhecido como “processo de canonização”. Maria Aparecida Gaeta (1999) relata que:

A concepção de que homens diferenciados podem participar da própria santidade da divindade e de se beneficiar, pelo menos em certa medida, de seus atributos teve grande repercussão durante a difusão do cristianismo, uma vez que, desde os primeiros tempos da Igreja, a Virgem, os apóstolos e os mártires foram considerados santos e venerados pela comunidade de fiéis (1999, p. 60).

A santidade estava ligada diretamente ao martírio. Os seguidores de Cristo que sofriam o martírio eram vistos como pessoas especiais por terem dado a vida como testemunho de sua fé. Fato muito comum nos primeiros séculos do cristianismo, esses seguidores sofriam perseguições, ao serem martirizados, o povo começava a venerá-los como santos.

Na Idade Média, com o advento da burguesia, surgem novas exigências para aqueles que aspiram à santidade: “em toda sua plenitude o processo de interiorização da santidade, que agora se baseia – para além das diferenças de classe social – na comum devoção à humanidade de Cristo e no desejo de o seguir, imitando-o” (LE GOFF, 1989, p. 220). Nesse período, abre-se a possibilidade aos reis e nobres serem considerados santos, assim como, as pessoas pertencentes a burguesia, que através da imitação de Cristo alcançam a santidade.

Com o passar do tempo, surge a necessidade da Igreja Católica de controlar o processo de santificação das pessoas. Nesse sentido, criaram-se regras para investigar e destacar tais pessoas, ditas como santas, e elevá-las à categoria de santos. Sixto V (1585-1590), em 1588, cria a Sagrada Congregação dos Ritos, derivada da Constituição *Immensa Aeterni Dei*, de 22 de janeiro desse mesmo ano, como órgão responsável pelas causas dos santos, dessa forma a Igreja organiza a questão dos santos e o processo de canonização.

De acordo Kenneth Woodward (1992):

Canonizar significa declarar que uma pessoa é digna do culto público universal. A canonização se dá através de uma declaração formal do papa de que uma pessoa certamente está com Deus. Por causa dessa certeza, os fiéis podem, com confiança, pedir ao Santo que interceda em seu favor. O nome do Santo é inserido na lista dos Santos da Igreja e é ‘elevado à honra dos altares’, isto é, recebe um dia do ano para a veneração litúrgica de toda a Igreja (1992, p. 17).

Em nossos dias a Constituição Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*, do Papa João Paulo II, estabelece os caminhos que devem ser seguidos para se checar a santidade de uma pessoa. Em seu preâmbulo, profere: “Entre estes, em todos os tempos, Deus escolhe muitos para que, seguindo mais de perto o exemplo de Cristo, dêem testemunho glorioso do Reino dos céus com o derramamento de sangue ou com o exercício heróico das virtudes” (PAULO II, 1983).

Na contemporaneidade, o processo de canonização começa com a beatificação. O primeiro passo durante a investigação é demonstrar que o candidato tinha fama de santidade e que por isso merece ser canonizado. Neste primeiro momento, toda a responsabilidade de reunir provas em apoio a uma causa, passa pelas mãos do bispo local que deve consultar os bispos da região para verificar a propagação da fama do candidato a santo. Conforme estabelece a Congregação para as causas dos santos, através do documento *Sanctorum Mater*, estabelece nessa fase o seguinte:

A causa de beatificação e canonização diz respeito a um fiel católico que em vida, na morte e depois da morte gozou de fama de santidade, vivendo de maneira heroica todas as virtudes cristãs; ou goza de fama de martírio porque tendo seguido mais de perto o Senhor Jesus Cristo, sacrificou a vida no acto do martírio. (PAULO II, 1983).

Nessa fase devem-se observar três coisas: a fama de santidade, a fama de martírio e a fama de sinais. A primeira, fala respeito da opinião difundida entre os fiéis acerca da pureza e da integridade de vida do servo de Deus e acerca das virtudes por ele praticadas em grau heroico; a segunda, diz respeito à opinião difundida entre os fiéis acerca da morte padecida pelo servo de Deus pela fé ou por uma virtude conexas com a fé; e, a última, articula a opinião difundida entre os fiéis acerca das graças e dos favores recebidos de Deus através da intercessão do servo de Deus.

De acordo com Constituição Apostólica *Divinus Perfectionis Magister*, a canonização, é um processo que inclui diversas fases, que vão desde a investigação da vida do candidato a santo até a constatação de milagres realizados por sua intercessão. Nesse aspecto, observa-se que é um processo demorado, desde o seu início até a conclusão, levando normalmente, anos

para ser finalizado. De forma simplificada, basicamente, é preciso solicitar a abertura da causa, nomear um responsável para acompanhar o processo, investigar a fama de santidade do candidato, comprovar um milagre realizado após a morte do candidato a santo, beatificar o candidato, comprovar um segundo milagre, desta vez realizado após a beatificação, para, enfim, proclamar o candidato como santo, que é a canonização propriamente dita.

O que pode ser observado, dentro do horizonte hagiográfico católico, que sempre houve pessoas que buscaram a aproximação com o divino, com o sagrado e com o religioso. A necessidade de encontrar um sentido para o sofrimento, para a dor, para a angústia e sentido para a própria existência são os estopins para mudança de atitude. É na religião que essas pessoas encontram espaço propício para realização de seus anseios, daí termos modelos de santidade em sintonia com a época vivida. De acordo com Servilio Conti (1997):

em cada época da história da Igreja surgiram, providencialmente, modelos novos de santidade conforme as necessidades dos tempos, mas que também, pode-se encontrar modelos de santidades que se repetem, em diferentes momentos, denotando a permanência ou a retomada de alguns perfis (1997, p. 516)

Na condição de personagem fictícia, dificilmente Augusto Matraga seria santificado pela Igreja Católica Romana dentro dos trâmites processuais da canonização. Ele poderia, quem sabe, entrar para o rol dos santos não-canônicos que são reconhecidos como santos pelo povo. A devoção popular a essas pessoas é tamanha que se torna difícil acreditar que não tenham sido santas, como no caso de Padre Cícero, no Ceará; Maria Bueno, a santinha de Curitiba; e João Relojoeiro, em Uberlândia. Apesar de nunca terem sido reconhecidos pelo Vaticano, tais santos continuam atraindo a atenção de devotos, que lhes atribuem o poder de realizar diversos milagres, neles depositando muita fé e esperança.

A devoção popular não depende exclusivamente dos santos canonizados pela Igreja Católica. Ela nasce por iniciativa do povo que se identifica com as histórias de sofrimento ou martírio pelas quais passaram essas pessoas. Ao longo dos anos, o povo reconhece, por si só, pessoas que tiveram uma vida santa ou agiram como mártires. Diante disso Gaeta observou que “a população inventa, em sua prática cotidiana, os seus próprios santos. Tratam-se de apropriações e recriações do santoral eclesial associadas a personagens cujos sacrifícios em vida, uma morte trágica e /ou prematura lhe emprestaram um ‘aroma’ de santidade” (GAETA, 1999, p. 63). Em muitos casos, esses santos, são cultuados nos cemitérios onde foram enterrados, e ali são depositados flores, pedidos e orações do povo que visitam seus túmulos.

Nessa perspectiva, diversas religiões, filosofias de vida, tentam fazer essa “ponte” entre o humano e o divino. Procurando recuperar o sentido do sagrado no mundo e na vida das pessoas. Nos dizeres de Eliade “Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso” (ELIADE, 2010, p. 27).

Pode-se até negar a ideia de Deus enquanto ser supremo, onisciente, onipresente, que tudo sabe e determina. Porém, o sentimento do sagrado, do mistério e do místico não se consegue banir. Para melhor entender esta afirmação, recorre-se a Durand (1993) quando escreve a importância de se recuperar a imaginação simbólica no ocidente “A razão e a ciência só ligam os homens às coisas, mas o que liga os homens entre si, ao humilde nível das felicidades e das penas quotidianas da espécie humana, é a representação afectiva, porque vivida, que o império das imagens constitui” (1993, p. 104).

Outro fator que deve ser ressaltado, é que o fenômeno religioso não é estático, linear. Ao observá-lo nota-se que é cíclico, há fases em que é acentuado, intenso e há fases em que é tênue, apagado. Eliade nos recorda que “Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 2010, p. 25). A impressão que se tem é que em determinados momentos da história, a religiosidade perde espaço para a secularização do mundo e, em outros, há uma busca acentuada pela religiosidade. Há de se perguntar o porquê, nos últimos anos, a Igreja Católica aumentou tanto o número de canonizações. Uma das respostas possíveis é a necessidade de recuperar cristãos através do exemplo dos santos que viveram em suas regiões e localidades.

Dentro dessa perspectiva, o paradigma de santidade visto pelos olhos do povo engloba vidas martirizadas, piedosas, caridosas, que procuraram imitar o sofrimento e os caminhos de Jesus Cristo. É Deus que escolhe a pessoa para ser santa, ou é a comunidade que o elege como santo? Paulo em Coríntios I escreve “Mas Deus escolheu as coisas loucas deste mundo para confundir as sábias; e Deus escolheu as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes (BÍBLIA, Coríntios 1: 27).

De acordo com os textos que compõem as Sagradas Escrituras, Jesus Cristo, no início de sua vida pública, escolhe seus discípulos entre o povo, dentre os quais, cobradores de impostos, pescadores, pessoas comuns do povo, inclusive as mulheres, que naquela época não tinham voz e nem vez. A exigência era deixar tudo que tinham e segui-lo. Aqueles que se lançaram na aventura de seguir os ensinamentos de Cristo, de mudar radicalmente a conduta

de vida e perseveraram nesse caminho, se destacaram dentro da comunidade em que viviam e foram vistos, pelo povo, como homens de Deus. Por essa ótica, quem escolhe é Deus, mas quem reconhece a pessoa como santo é o povo. Tanto no processo oficial quanto no não oficial, é o povo que testemunha sobre a santidade ou não do candidato. Esse fato pode ser notado quando no dia de finados alguns túmulos de pessoas comuns são cultuados e visitados por outras pessoas para agradecer milagres e graças alcançadas.

Torna-se uma tentativa até certo ponto audaciosa elevar a santo a personagem criada por Rosa no conto “A hora e vez de Augusto Matraga”. O grande problema é pensar a personagem fictícia como irreal, imaginária. Essa dualidade entre real e imaginário perpassa a história do pensamento humano e permanece viva até os nossos dias. Novamente pode-se recorrer a Apolo e a Dionísio, duas forças entendidas como antagônicas, mas que são essências para o equilíbrio humano.

Anatol Rosenfeld (2009) esclarece a problemática entre a ficção e a realidade dizendo que “a verificação do caráter ficcional de um escrito independe de critérios de valor. Trata-se de problemas ontológicos, lógicos e epistemológicos” (2009, p. 12). No campo ontológico, cabe o leitor através de sua imaginação tornar realidade seres e mundo intencionais. De acordo com o pensamento do autor a obra literária surge a partir de contextos objecturais. No campo lógico, percebe-se que a obra literária não busca objetividade e sua realidade não é empírica. A realidade que encontramos na obra literária é construída dentro do mundo imaginário composto por personagens fictícios. Dentro da lógica empírica, tal construção não é aceitável, pois não se pode comprovar através da razão. Quanto ao caráter epistemológico, a verossimilhança que encontramos na obra literária é construída pela personagem fictícia que traz o leitor para dentro do mundo imaginário.

Candido (2009), entende que a personagem é a concretização de um ser fictício. Nessa perspectiva, de acordo com Candido temos:

A personagem é um ser fictício, — expressão que soa como paradoxo. De fato, como pode uma ficção ser? Como pode existir o que não existe? No entanto, a criação literária repousa sobre este paradoxo, e o problema da verossimilhança no romance depende desta possibilidade de um ser fictício, isto é, algo que, sendo uma criação da fantasia, comunica a impressão da mais lídima verdade existencial (2009, p. 52).

Por conseguinte, ao se conceber uma personagem, ainda que se parta da condição fragmentária que é inerente ao homem real, se busca passar ao leitor uma sensação de completude, coesão, ou seja, a intenção é passar a impressão de que a personagem fictícia é

mais coesa que a pessoa viva. O autor vai manipulando a realidade, reproduzindo elementos circunstanciais num mundo de ficção e, com isso, criando personagens a partir da realidade que existe. Dessa forma, ao se ler o conto “A hora e vez de Augusto Matraga”, o leitor tem a impressão de que é uma história real que está sendo narrada. Colocando em cheque até a afirmação feita pelo autor “E assim se passaram pelo menos seis ou seis anos e meio, direitinho deste jeito, sem tirar e nem pôr, sem mentira nenhuma, porque esta aqui é uma história inventada, e não é um caso acontecido, não é senhor” (ROSA, 2012, p. 343)

Essa verossimilhança pertence a lógica interna do enredo, conforme nos fala Candida Vilares Gancho (2009) “Os fatos não precisam ser verdadeiros, no sentido de corresponderem exatamente a fatos ocorridos no universo exterior ao texto, mas devem ser verossímeis; isto quer dizer que, mesmo inventados, o leitor deve acreditar no que lê” (GANCHO, 2009, p. 10). As circunstâncias criadas por Rosa aproximam de tal forma o ser fictício do ser real que o leitor não consegue fazer a separação entre os dois mundos. Nesse aspecto, é importante ressaltar que tanto as afinidades quanto as diferenças são fundamentais para se criar o aspecto de realidade para uma personagem fictícia. Da mesma forma ocorre com as personagens dos textos bíblicos.

Jean-Paul Sartre (2008) ao falar sobre a imagem real e a que se forma em nosso pensamento, utiliza o exemplo da folha de papel em branco sobre a mesa. Sobre a mesa a folha é autônoma e possui a existência em si mesma, quando se desvia o olhar para outro ponto da sala, a mesma folha aparece para nós através da imagem que se formou em nosso pensamento. A questão observada pelo filósofo é que na maioria das vezes queremos demonstrar todos os tipos de existência segundo a existência física. Sendo que essa é apenas um dos modos da existência do ser. Por essa perspectiva, pode-se inferir assim, como o filósofo, que tanto a folha imagem quanto a folha realidade, são a mesma folha “...em dois planos diferentes de existência” (2008, p.09). Pode-se então deduzir que, ao criar a personagem Augusto Matraga, Rosa consegue levar o leitor a criar a imagem do Augusto Matraga em seu pensamento e com isso ele se torna um ser existente em um plano diferente do real, ainda que, essa personagem, não possua existência empírica.

Posteriormente, observa-se que a trajetória da personagem Matraga rumo à santidade acontece dentro da dinâmica da religião. A palavra religião, do latim *religione*, possivelmente se prende ao verbo *re-ligare*, ação de ligar. Neste horizonte religioso, temos também a palavra *Qadôsh*, que significa santo em hebraico, e é também utilizada para designar o nome de Deus dos judeus. Nesse sentido, em sua etimologia, “a palavra *santo* significa separado, de

maneira que *Qadôsh* significa, indistintamente, o *santo*, o *separado*. O *santo* designa algo infinitamente separado de tudo o que é comum” (FUKS, 2000, p. 105, grifos do autor). Conforme visto, *Qadôsh* significa algo sagrado, mas também significa um indivíduo que foi consagrado perante outras pessoas. Um dos sentidos atribuídos a essa palavra é de separação entre o sagrado e o profano. A palavra “santo” que é a tradução mais próxima da palavra hebraica, constantemente, é utilizada para especificar e separar religioso do mundano, o puro do impuro, o sagrado do profano. Já no início do conto, a palavra é utilizada com esse sentido “— Respeito, gente, que o leilão é de santo!” (ROSA, 2012, p. 326), “— Sino e santo não é pagode, povo!” (ROSA, 2012, p. 327).

A santidade também assume o significado de separação do uso comum, de afastar-se do mundo e ir ao encontro dos valores divinos e de Deus. A santidade não é um atributo de Deus, mas sua natureza essencial, nesse sentido não é exterior a Ele. A santidade vem Dele. Partindo do princípio que Deus nos criou “imagem e semelhança” (BÍBLIA, Gênesis 1: 26), chega-se à conclusão que Ele é Santo, nós devemos ser santos também. A medida que a essência dessa santidade é o próprio Deus, entra em cena a questão do livre-arbítrio, em que Deus convida a pessoa a ser santa como ele é Santo. Ele deixa livre cada pessoa para que faça as suas escolhas. A personagem Matraga é livre para seguir seu caminho no meio desse mundo corrompido pelo pecado, pelo exibicionismo, o hedonismo e a ganância.

O acaso, ou o destino, força Nhô Augusto a uma luta árdua e heroica para se livrar dos “pecados capitais”: soberba, ganância, luxúria, gula, ira, inveja e preguiça, sem se livrar deles não poderá chegar ao limiar da santidade. Para uma vida de santidade, é necessário o contato diário com a palavra de Deus, pois ela nos exorta, ilumina e fortalece na luta contra o pecado. É através da oração ensinada pelo padre que Matraga irá ter contato com essa palavra “Jesus, manso e humilde de coração, fazei meu coração semelhante ao vosso” (ROSA, 2012, p. 340). O trabalho é também uma fonte de santificação do homem. O trabalho que santifica é aquele feito por amor a Deus, e não apenas para ganhar o sustento. São Paulo disse: “Tudo quanto fizerdes, por palavra ou por obra, fazei-o em nome do Senhor Jesus, dando por ele graças a Deus Pai” (BÍBLIA, Colossenses 3: 17). Para ser santo, Nhô Augusto deve aprender primeiro a moderar seu coração, suas atitudes e seus pensamentos.

Nesse aspecto, a vida de Francisco de Assis se aproxima muito da personagem Matraga, como sinalizou Galvão (1978) e, agora, Nikos Kazantzákis (1983), no trecho: “De quanto mais baixo a partida, mais alta a ascensão. O mérito supremo do cristão militante não reside em sua virtude, mas no combate que trava para transmutar em virtude o que é impudor,

covardia, descrença e malícia” (1983, p. 06). O mesmo se observa no diálogo entre Nhô Augusto e Mãe Quitéria “— Mas será que Deus vai ter pena de mim, com tanta ruindade que fiz, e tendo nas costas tanto pecado mortal?!” (ROSA, 2012, p. 339). Em ambas as situações, temos uma alma que se revela, que se mostra ao interlocutor.

Na vida de Francisco o quesito liberdade de escolha é bem marcante. Francisco livremente busca viver como Cristo viveu. Escolhe a pobreza como esposa e a personifica. Para ele, a pobreza não é um atributo, ela é uma irmã, uma senhora. Há uma diferença crucial entre Francisco e Matraga que alguns pesquisadores não se voltaram: um se faz pobre por amor de Cristo, o outro foi feito pobre à força. Porém, partindo do princípio de que Deus subverte a ordem natural das coisas para confundir os sábios, dessa forma a semelhança entre os dois personagens, entre os dois caminhos são evidentes. Podendo-se afirmar que a maior delas é a *metanoia* que ambos passam, e, aqui entendida como caminho a percorrer rumo a uma mudança de vida, de estado. A vida de Matraga e Francisco se assemelham na mudança de ser que há na passagem do anti-santo ao santo, do mundo material ao mundo humilde.

Matraga, ao negar a lei que rege o agir de Joãozinho Bem-Bem, torna-se um mártir, assim como muitos que foram elevados à categoria de santos pelo Catolicismo. Um santo que passou por isso foi João Batista que se recusara a calar a lei do Senhor e a comprometer-se com o mal, “deu a sua vida pela justiça e pela verdade” (BÍBLIA, Marcos 6: 17-29), e foi assim o precursor do Messias também no martírio. João foi batizado no próprio sangue aquele a quem fora concedido batizar o Redentor do mundo. Ser mártir é colocar a própria vida nas mãos de Deus, doar-se ao ponto de morrer em defesa da fé. Boff escreve que “O mártir aceita a dor, o sofrimento e eventualmente a perseguição e a própria morte como preço a pagar por causas e bens para os quais vale a pena jogar a vida” (BOFF, 1997, p. 121).

O caminho percorrido por Nhô Augusto culmina com a sua santificação através do martírio. Considera-se que “O martírio é a fidelidade à lei santa de Deus, testemunhada com a morte a fim de que o esplendor da verdade moral não seja ofuscado nos costumes e na mentalidade das pessoas e da sociedade” (PAULO II, 1993, p. 87). Galvão esclarece que “Matraga atravessa minuciosamente todo o processo de santidade, mas os esforços para ser um asceta contrariam sua índole. Ele é um guerreiro, e é como guerreiro que irá se tornar santo” (2008, p. 72). Mais uma vez Matraga se mostra acima da lei, e, ao transgredi-la, a supera a si mesmo e morre como santo.

Como último ato antes de morrer a personagem abençoa a filha e perdoa a mulher que lhe abandonara “— Põe a benção na minha filha... seja lá onde for que ela esteja... E,

Dionóra... Fala com a Dionóra que está tudo em ordem!” (ROSA, 2012, p. 369). Essa atitude vem ao encontro da passagem descrita por Mateus em seu evangelho: “Se perdoardes aos homens suas ofensas, o Pai celeste também vos perdoará” (BÍBLIA, Mateus 6: 14). Pode-se inferir que nesse momento a personagem também está fechando esse círculo que ficou aberto por não vingar a traição da esposa.

O narrador, no conto, descreve, passo a passo, o caminho percorrido pela personagem rumo à santificação, e assim também o faz um hagiógrafo quando escreve a vida de um santo para ser canonizado. Em ambos os escritos temos três momentos marcantes, a exaltação da vida pecadora, a conversão através da penitência e por último a morte. Ao longo do caminhar, os fatos vão demonstrando que há uma mudança no agir da personagem e há uma passagem. Galvão ao falar sobre esse caminho traçado por Rosa sobre a conversão presente na obra a vê como um arquetípico, muito comum a vidas dos santos. Em suas palavras:

como epifania, ou iluminação súbita que como um relâmpago abre os olhos do pecador e o encaminha para a salvação, aparece invariavelmente ao longo dos séculos, em toda hagiografia a que o cristianismo nos habituou. As histórias maravilhosas de pessoas más que, de repente, por milagre da graça de Deus, se tornam boas e se entregam à penitência por seus pecados, atravessa toda a crônica, assinalando as vidas de incontáveis mártires (GALVÃO, 2008, p. 132).

A vida inicial é transmutada em outra vida. Se, num primeiro momento, Augusto Esteves possuía uma necessidade enorme de se entregar aos prazeres mundanos — mulheres, jogos, bebidas — por força do destino, ou do acaso, sua vida sofre uma reviravolta, a ponto de quase perde-la. Trata-se de reconstruir a vida e de mudar os hábitos. Seu corpo está ferido, marcado e flagelado. Sabe que melhor seria morrer, pois não se sente nem homem, sem homênia, sem posse, sem mulher e duvidando até da própria salvação: “— Desonrado, desmerecido, marcado a ferro feito rês, mãe Quitéria, e assim tão mole, tão sem homênia, será que eu posso mesmo entrar no céu?!... (ROSA, 2012, p. 345).

Otto chama de “sentimento de criatura” o reconhecer-se pequeno, fraco, pecador diante do numinoso. A personagem assume-se como profana e ao assumir essa condição de acordo com Otto “inclui não apenas os seus atos, mas toda a sua existência como criatura frente àquilo que está acima de toda criatura” (OTTO, 2007, p. 91). Para Piazza a consciência de culpa nasce no homem quando este se confronta com o sagrado, e, concomitantemente, sente-se impotente, culpado e merecedor de auxílio, pois percebe que sozinho não conseguirá superar as dificuldades e a própria natureza.

Nesse aspecto, segundo Piazza “quando algo lhe provoca a sensação de se achar diante de um ‘valor absoluto’, como ato reflexo, o homem percebe a sua precariedade física e a sua inconsciência moral. É uma experiência a que não pode escapar, se for sincero consigo mesmo” (PIAZZA, 1976, p. 73). É na confissão dos pecados que encontra força para mudar seu destino e para reescrevê-lo. Com o passar do tempo recupera a força do corpo e aprende a fazer o bem às pessoas. Na verdade, o tempo, o trabalho e a oração lhe trazem o equilíbrio necessário para prosseguir em sua jornada.

A mudança de vida se dá a partir do momento em que começa a ter controle sobre seus instintos e desejos: “não fumava mais, não bebia, não olhava para o bom-querer das mulheres, não falava junto em discussão” (ROSA, 2012, p. 343). Esse anular-se enquanto ser que sente, que deseja e que anseia é muito comum na vida dos santos. Georg Lukács (2007) ao expor sua teoria do romance descreve que:

a alma voltada puramente a si própria não integra o seu mundo numa realidade que é ou deve ser perfeita em si mesma, que se opõe como postulado e poder rival à realidade externa, senão porta em si, como sinal do laço remoto embora ainda não rompido com a ordem transcendental, a aspiração a uma pátria no aquém que corresponda ao ideal (2007. p. 139)

Essa alma descrita por Lukács é uma alma ensimesmada, desvinculada da realidade tal qual a de Nhô Augusto no trecho acima. O que proporciona isso é entender que os sentimentos sublimados por ele se encontram no limiar do pecado, do prazer e da tentação. A doutrina estoica propõe se viver de acordo com a lei racional da natureza e aconselha a indiferença (*apatheia*) em relação a tudo que é externo ao ser. De acordo com Bolle (2004) na Idade Média ocorre uma mudança nessa forma de pensar, com o culto dos mártires “O objetivo, então, já não era fugir das perturbações do mundo, como ensinara o estoicismo, mas superar o mundo através do sofrimento” (2004, p. 223). O sofrimento torna-se o meio pelo qual se pode atingir a santidade e conseqüentemente a forma perfeita da imitação de Cristo.

Pela ótica religiosa seria morrer para o mundo e viver para Deus. O morrer aqui entendido como aquela morte praticada no sentido religioso que é separar-se do mundo, santificar-se. Nesse sentido, Nhô Augusto, para fazer valer a esperança de ter sua hora e sua vez, deve submeter o corpo ao trabalho, deve ter uma prática de vida diferenciada, exigente e ritual, visando à salvação. Em outras palavras, deve negar a si mesmo, negar seus prazeres, negar seu egoísmo e conseguir viver de forma exemplar. Pela via religiosa, Nhô Augusto tenta romper com a ordem vigente, vislumbrando outra realidade, a futura.

Com o passar do tempo, Nhô Augusto começa a sentir que Deus lhe alivia o peso dos pecados, “Deus está tirando o saco das minhas costas, mãe Quitéria! Agora eu sei que ele está se lembrando de mim” (ROSA, 2012, p. 347). Em outro trecho Rosa escreve:

uma vez, manhã, Nhô Augusto acordou sem saber por que era que ele estava com muita vontade de ficar o dia inteiro deitado, e achando, ao mesmo tempo, muito bom se levantar. Então, depois do café, saiu para a horta cheirosa, cheia de passarinhos e de verdes, e fez uma descoberta: por que não pitava?!... Não era pecado... Devia ficar alegre, sempre alegre, e esse era um gosto inocente, que ajudava a gente a se alegrar (2012, p. 347-348).

Boff escreve que “Um ser humano que cultiva esta re-ligação não se sente perdido, nem angustiado, nem desesperado. Tudo o que acontece faz sentido” (BOFF, 1997, p. 157). A personagem transpõe o período de sofrimento, de penitência e começa a redescobrir a essência das coisas que o cerca. Estabelecendo uma nova ligação entre ele e o mundo que o circunda, pouco a pouco vai caminhando rumo a transcendência, a redenção. Observa-se que não apenas no sentimento de anseio religioso que o elemento fascinante adquire vida para a personagem. Em outro trecho, Rosa, descreve esse fascínio:

Mas, afinal, as chuvas cessaram, e deu uma manhã em que Nhô Augusto saiu para o terreiro e desconheceu o mundo: um sol, talqualzinho a bola de enxofre do fundo pote, marinava céu acima, num azul de água sem praias, com luz jogada de um para o outro lado, e um desperdício de verdes cá em baixo — a manhã mais bonita que ele já pudera ver (ROSA, 2012, p. 357).

A própria natureza se torna esse elemento fascinante que, na contemplação, consegue preencher e satisfazer a alma de modo tão inefável. Na verdade, a mudança de vida de Matraga, vem acompanhada do redescobrir a beleza das coisas visíveis. O astro rei que tanto o castigara durante os dias de capina e trabalho, agora se revela em todo seu esplendor e beleza. A personagem está resignificando o mundo, interagindo com a natureza e modificando suas percepções do mundo e das pessoas.

No entanto, Nhô Augusto precisa dar mais um passo em sua vida, para ter sua hora e a sua vez, não pode se acomodar a essa vida tranquila, decide partir para cumprir sua missão. Ele parte montado num jumentinho e tal situação traz à cena a importância desse animal. É nele que Jesus entra na cidade de Jerusalém. Na bíblia, esse animal é citado muitas vezes, em Zacarias “Dizei à filha de Sião: eis que o teu rei vem a ti, manso e montado sobre um jumento, num burrico, filho de jumenta” (BÍBLIA, Zacarias 9: 9), no livro dos Números: “Então Balaão levantou-se pela manhã, e albardou a sua jumenta, e foi com os príncipes de Moabe” (BÍBLIA, Números 22: 21), nos evangelistas Lucas e Matheus “dizendo-lhes: Ide à

aldeia que está defronte, e aí, ao entrar, achareis preso um jumentinho em que ninguém jamais montou; desprende-o e traze-o” (BÍBLIA, Lucas 19: 30). Também na obra *Sagarana* esse animal participa de três contos.

Assim como na vida dos santos, as tentações estão presentes, na vida de Nhô Augusto não seria diferente. A sua nova vida seria abalada por fatos inesperados, o Tião da Teresa lhe traz notícias sobre a mulher, a filha e Quim Recadeiro:

Tião de Thereza ficou bobo de ver Nhô Augusto. E, como era casca-grossa, foi logo dando notícias que ninguém não tinha pedido: a mulher, dona Dionóra, continuava amigada com seu Ovídio, muito de-bem os dois, com tenção até de casamento de igreja, por pensarem que ela estava desimpedida de marido; a filha, sim, é que fora uma tristeza: crescera sã e se encorpora uma mocinha muito linda, mas tinha caído na vida, seduzida por um cometa [...] O Quim tinha morrido de morte-matada, com mais de vinte balas no corpo, por causa dele, Nhô Augusto (ROSA, 2012, p. 344).

O passado que deixara para traz torna-se presente, mas não ao ponto de abalar sua nova condição de vida, porém, o encontro com o grupo de jagunços no povoado do Tombador lhe tenta profundamente. Desse encontro, também fruto do acaso, nasce uma amizade profunda. Nhô Augusto nesse momento é tentado a entrar para o bando e vingar a desonra sofrida, porém a rejeita. Ao pensar sobre a proposta, fala “Mas, qual, aí era que se perdia, mesmo, que Deus o castigava com mão mais dura...” (ROSA, 2012, p. 355). No evangelho o próprio Cristo transmite o ensinamento “Ninguém que põe a mão no arado e olha para trás é apto para o Reino de Deus” (BÍBLIA, Lucas 10: 62). Reforçando a conversão da personagem Rosa escreve “— Agora que eu principiei e já andei um caminho tão grande, ninguém não me faz virar e nem andar de-fasto!” (ROSA, 2012, p. 356).

O propósito de vida de Nhô Augusto é a salvação e ele está firme nesse projeto. Nesse ponto, percebe-se a semelhança entre Nhô Augusto e Francisco de Assis. Ambos se negam a voltar à vida de pecado que viveram. Francisco de Assis prefere ser deserdado pelo pai, a viver no pecado. Assim como o santo, Nhô Augusto está ligado à natureza, aos animais. Aprecia a beleza da revoada de pássaros, do nascer da manhã. Ele está irmanado e integrado à natureza, mas, ao mesmo tempo, sente que já está na hora de dar mais um passo rumo a salvação, entende que seu tempo naquele sítio já havia se cumprido. Por isso, deixa o casal de negros que foram, para ele, como pai e como mãe, e parte para o norte.

Para cumprir seu destino, ele monta num jumento que lhe guia às cegas pelo caminho. Chega, por fim, ao arraial do Rala-Coco, onde encontrará novamente seu amigo Joãozinho

Bem-Bem. Voltando a ser tentado pelo amigo a abandonar a vida que levava e a entrar para o grupo:

Não se ofenda, mano velho, deixe eu dizer: eu havia de gostar, se o senhor quisesse vir comigo, para o norte... Já lhe falei e torno a falar: é convite como nunca fiz a outro, e o senhor não vai se arrepender! Olha: as armas do Juruminho estão aí, querendo dono novo... (ROSA, 2012, p. 364).

Matraga, novamente, não aceita o convite, pois aceitá-lo seria negar todo o caminho que fizera até aquele momento. O objetivo de vida traçado pela personagem é ir para o céu. Aceitar a oferta de Joãozinho Bem-Bem seria jogar por terra todo o progresso feito rumo a salvação. Para isso, Rosa cria o conflito final no qual a personagem deve matar, ser quase morto, sofrer na carne a dor e renascer santo através do martírio. Essa é a nova marca da personagem, morrer como mártir. Galvão diz “A oportunidade de ir para o céu surgirá para o protagonista através do martírio: encerra-se a hagiografia, uma biografia exemplar de santo e mártir” (2008, p. 132).

Segundo a doutrina católica, no início do cristianismo, o martírio era o sinal de total submissão ao Cristo, portanto, ser santo era morrer, não só por Cristo, mas como Ele, de tal forma que, santidade e martírio tinham, basicamente, o mesmo significado para o imaginário cristão, daquela época. Dessa forma, assim como Cristo morreu pela humanidade e deixou a seguinte mensagem “Se alguém quiser salvar a sua vida, perdê-la-á, e quem perder a sua vida por amor de mim achá-la-á” (BÍBLIA, Mateus 16: 25). Matraga morre por aquela família de desconhecidos, e ao morrer é reconhecido como santo: “Traz meus filhos, para agradecerem a ele, para beijarem os pés dele!... Não deixem este santo morrer assim...” (ROSA, 2012, p. 369).

O caminho feito pela personagem de Rosa é o inverso daquele feito pela personagem de Euclides da Cunha em *Os Sertões*. No sentido místico-religioso, uma vez que Euclides da Cunha faz a passagem de uma personagem tido como santo, Antônio Conselheiro, transformando-o num fanático, num louco. Rosa parte de uma personagem “Nhô Augusto. Duro, doido e sem detença, como um bicho grande do mato. E, em casa, sempre fechado em si” (ROSA, 2012, p. 330), e o transforma em santo.

Na verdade, Rosa sacraliza o espaço sertão e santifica os personagens. Seu ato responsivo é mostrar um sertão diferente daquele relatado por Euclides da Cunha, um sertão cheio de veredas, de vida, de sofrimento e de redenção. Segundo Bolle, esse olhar oposto de Rosa sobre o sertão ocorre justamente pelo fato que Euclides olha do alto, Rosa olha de baixo

“...o ensaísta-engenheiro sobrevoa o sertão como num aeroplano, o romancista caminha por ele como por uma estrada-texto. Ou então ele atravessa o sertão como um rio” (BOLLE, 2004, p. 76).

A formação médica de Rosa, que o faz lidar constantemente com a vida e com a morte, com a saúde e com a doença, talvez o tenha aproximado das pessoas que sofrem e padecem as mazelas da vida. Contudo, essas pessoas sustentam viva a fé em dias melhores e na salvação. Nesse sentido, para o escritor, transformar um valentão em um santo, foi necessário dialogar e buscar no Novo Testamento e no esoterismo elementos pertinentes que o ajudem nessa construção do santo.

A santidade é construída ao longo da vida, ao longo da jornada. Em um ambiente violento, profano, dominado pelo medo, o autor do conto constrói uma personagem que vai da queda à ascensão. Galvão percebe na escrita de Rosa, algo próprio dos ritos de iniciação na perspectiva cristã e transcreve as etapas que compõem esse rito da seguinte forma: “A uma vida de pecado se sucede uma morte aparente, seguida por uma ressurreição para uma nova vida, prefiguração da passagem da vida terrena para a vida eterna através da morte do corpo e salvação da alma” (2008, p. 77). A jornada feita por Matraga insere seu nome no rol dos santos populares, ou seja, pessoas que são veneradas como santas pelo povo, ainda que não figurem no cânone católico.

Até o momento, o caminho percorrido pela personagem demonstra uma mudança significativa e radical em sua conduta. Essa mudança deve-se à religiosidade ainda em construção e aos conflitos internos e externos pelos quais passou ao longo da narrativa. Deste ponto em diante, a busca pela santidade vai se configurando com maior intensidade, a personagem parte traçando o seu próprio percurso e alcança sua “hora e vez”.

Para se pensar a personagem Matraga como um santo de acordo com as normas e exigências da Igreja Católica, deve-se verificar a priori quais os andamentos que compõem um processo de canonização. No processo, o primeiro passo a ser feito, segundo a Constituição Apostólica *Divinus Perfectionis Magister* (1983), é a investigação na intenção de demonstrar que o candidato tinha fama de santidade e que, por isso, merece ser canonizado. No conto, encontram-se diversas passagens que fazem alusão à vida de Nhô Augusto e que poderão auxiliar nessa investigação sobre a sua santidade. Augusto Esteves é uma pessoa pródiga no viver “com dívidas enormes, política do lado que perde, falta de crédito, as terras no desmando, as fazendas escritas por paga e tudo de fazer ânsia por diante, sem portas, como parede branca” (ROSA, 2012, p. 330). E, em sua prodigalidade perde tudo o que tinha:

mulher, filha, capangas, poder financeiro e o respeito. A mulher o abandona para fugir com Ovídio e leva a filha junto; seus capangas o abandonam e passam a trabalhar para seu rival; seus bens estão penhorados com dívidas políticas.

Para o Novo Testamento a conversão representa uma experiência para ser vivida, a resposta afirmativa do convertido ao Evangelho e a disponibilidade do homem para a união com Cristo. O evangelista Lucas assim descreve “E dizia a todos: Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, e tome cada dia a sua cruz, e siga-me” (BÍBLIA, Lucas 9: 23). Nhô Augusto faz exatamente isso, abandona seu passado e parte para outra localidade na esperança de alcançar a salvação.

Nesse aspecto a alteração de vida da personagem é acompanhada com mudança de lugar, durante a noite parte para outra localidade, Tombador, onde herdara um sítio. Nesta localidade busca construir uma nova vida, voltada para o trabalho, para o próximo e sem ambição “Trabalhava que nem um afadigado por dinheiro, mas, no feito, não tinha nenhuma ganância e nem se importava com acrescentes: o que vivia era querendo ajudar os outros” (ROSA, 2012, p. 342). Torna-se um sujeito despojado, que aprende a repartir com o próximo os bens que tinha: “Capinava para si e para os vizinhos do seu fogo, no querer de repartir, dando de amor o que possuísse” (ROSA, 2012, p.342).

Com o passar dos anos, a mortificação que se impôs pelo trabalho e oração, o mudara por completo. Pode-se dizer que espantara os demônios que lhe atormentavam e se convertera “não tinha tentações, nada desejava, cansava o corpo no pesado e dava rezas para sua alma, tudo sem esforço nenhum” (ROSA, 2012, p. 343). Daquilo que lhe prendia ao velho homem, ele conseguirá domesticar o coração e o pensamento “...não fumava mais, não bebia, não olhava para o bom-parecer das mulheres, não falava junto em discussão” (ROSA, 2012, p. 343). Neste aspecto pode-se considerar o personagem como um santo, na perspectiva descrita por Vauchez “O que caracteriza um santo é que — depois de ter adquirido o domínio da natureza em si e à sua volta — ele põe o seu poder a serviço dos homens” (1987, p. 290). Mesmo adquirindo esse domínio, ainda tinha algo que o incomodava, que lhe tirava a paz e que não queria nem pensar “...ele não podia lembrar da sua vergonha...” (ROSA, 2012, p. 343). Na obra *O pobre de Deus* (1983), Kazantzákis escreve “o verdadeiro santo é o que renuncia a todos os prazeres do mundo. . . e a todas as alegrias do céu” (1983, p. 07). Observa-se que a investigação de sua vida começa a acenar para um santo, ou quem sabe, delinear a personagem como um beato, fase que antecede a de ser santo.

No processo de canonização popular, não há dúvida que a caminhada de Nhô Augusto é a história de um santo não canonizado. O sofrimento e a dor passados pela personagem a aproxima muito do povo sofrido. O trabalhar pelo outro sem exigir nada em troca o aproxima do povo que o vê como “meio doido e meio santo” (ROSA, 2012, p. 342). O mesmo pensara Pedro Bernardone e o povo, quando Francisco resolveu mudar de vida: “Vendo isso, todos os que o conheciam e confrontavam o presente com o passado passaram a insultá-lo vergonhosamente, chamando de louco e demente, lhe atiraram pedras e lama das praças” (SILVEIRA, 1983, p. 187).

A conversão por qual passou Nhô Augusto é bem parecida com a de um santo, especificamente com a vida de São Francisco de Assis. Da mesma maneira que Francisco de Assis, ao morrer requer aos irmãos que o coloquem nu sobre a terra nua e “posto no chão, sem a sua roupa de saco, voltou o rosto para o céu como de costume e, todo atento naquela glória, cobriu a chaga do lado direito com a mão esquerda, para que não a vissem” (SILVEIRA, 1983, p. 439), Matraga ao ver chegar sua “hora e vez” pede aos presentes que “P’ra dentro de casa, não, minha gente. Quero me acabar no solto, olhando o céu, e no claro...” (ROSA, 2012, p. 368). Na atitude de Francisco, que deseja estar nu sobre a terra nua, configura-se o estar livre de tudo que é passageiro, efêmero. Assim como, a criança, ao nascer, vem ao mundo sem roupa, o segundo nascimento de Francisco para a vida eterna é sem roupas. Desejo semelhante é observado na personagem Matraga ao dizer “Quero me acabar no solto”, ou seja, desejo está no aberto, no livre, distante da escuridão. Francisco deseja morrer contemplando o céu que almejou durante toda a sua vida; Matraga expressa o mesmo desejo, quer morrer olhando o céu, ponto final de sua travessia, de sua passagem.

Há uma relação entre o céu e a divindade que perpassa os tempos, segundo Piazza “Justamente por causa da sua imensidade, apresentava-se para o primitivo (e para o moderno) como o espaço adequado para a plena expansão da divindade” (PIAZZA, 1983, p. 96). É contemplando a imensidão do céu que o homem irá cunhar expressões como “o altíssimo”; “o onipotente”, “o eterno”, com intuito de nomear a realidade suprema da divindade. Daí ser o céu considerado por excelência a morada dos deuses, local acima de tudo e de onde tudo se pode contemplar. É o desejo de ir para o céu que impulsiona a personagem Matraga desde a sua queda “Eu vou p’ra o céu, e vou mesmo, por bem ou por mal!... E a minha vez há de chegar... P’ra o céu eu vou, nem que seja a porrete!...” (ROSA, 2012, p. 341).

Ao morrer, no final da história, o povo reconhece que era santo: “Foi Deus que mandou esse homem no jumento, por mór de salvar as famílias da gente...” (ROSA, 2012, p.

368). Faz parte de toda uma caminhada rumo à salvação, o reconhecimento, por parte do povo, da virtude, do ato voluntário de perder a vida em prol do outro. Acima de tudo, o principal é ser reconhecido como um enviado por Deus, ou seja, Matraga cumpre a principal função do Santo, ser o elo de ligação entre Deus e o povo. Logo em seguida o velho fala “Traz meus filhos, para agradecerem a ele, para beijarem os pés deles! ... Não deixem este santo morrer assim” (ROSA, 2012, p. 369). O ato de beijar os pés, introduzido pelo Rosa, ratifica a influência religiosa em sua obra. Ainda hoje, nas cidades com tradição católica, é observável durante as procissões ou no final das missas, os presentes beijarem os pés das imagens dos santos em sinal de referência e devoção. Beijar os pés dos santos é uma forma de ser agradecido pelo testemunho de fé que eles deram durante a vida.

Partindo da premissa de que é o povo que reconhece a santidade de uma pessoa, que a Igreja faz apenas uma investigação para constatar se a vida dessa pessoa foi mesmo santa, o santo é aquele que se aproxima dos humanos, mas ao mesmo tempo se distancia pela sua proximidade com Deus.

O martírio da personagem Matraga muito se aproxima do martírio pelo qual passou São Maximiliano Maria Kolbe, frei franciscano conventual, canonizado em 1982 pelo Papa João Paulo II. Conta o livro que:

Em 28 de maio de 1941, foi levado ao campo de concentração de Auschwitz no qual recebeu o número 16670. Em um determinado dia, um dos prisioneiros fugiu e em represália os dirigentes do campo de concentração condenaram 10 prisioneiros ao sacrifício da fome e sede. Maximiliano Maria se ofereceu para tomar o lugar do pai de família, Francisco Gajowniczek, o que foi aceito. Após o tempo do sacrifício, apenas quatro prisioneiros sobreviveram, entre eles, Maximiliano Maria. Em 14 de agosto de 1941, há 70 anos, Maximiliano Maria Kolbe morreu após receber uma injeção intravenosa letal de fenol (ácido carbólico) junto com os outros três sobreviventes. Francisco Gajowniczek foi transferido, em 25 de outubro de 1944, para o campo de concentração de KL Sachsenhausen do qual saiu vivo após ser resgatado pelas forças do exército americano (CONTI, 1997, p. 346 – 347).

Observa-se que Matraga, ao se colocar no lugar daquele pai de família, que clamava a Joãozinho Bem-Bem misericórdia, sofre o martírio, semelhante a São Maximiliano. A morte aproxima essas duas figuras, uma fictícia e a outra real. Boff, escreve que “faz-se mister escutar os desafios da realidade” (BOFF, 1997, p. 104). A realidade cobra das pessoas uma tomada de decisão, e, segundo ele, são essas “decisões que marcam as biografias e definem destinos”. Em ambas as situações aqui vivenciadas, a escolha feita foi decisiva para a santificação. A escolha da morte foi decisiva para perpetuar a vida do outro, do desconhecido.

Mesmo diante da morte certa, percebe-se na personagem Matraga, a preocupação em salvar a alma do amigo e irmão Joãozinho Bem-Bem. Rosa aproxima esse momento de Matraga ao momento da morte de Cristo na cruz, que ao morrer perdoa o ladrão e promete levá-lo ao reino dos céus. Matraga pede a Joãozinho Bem-Bem que “se arrependa dos pecados, e morre logo como um cristão, que é para a gente poder ir juntos...” (ROSA, 2012, p. 368). Por seu turno, essa preocupação da personagem em salvar a alma do amigo aproxima-se da escrita bíblica que diz “Digo-vos que assim haverá alegria no céu por um pecador que se arrepende, mais do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento (BÍBLIA, Lucas 15: 7). O arrependimento torna-se “ponte” para a salvação, para o encontro com Deus. A personagem Matraga tem a certeza de que irá para o céu, de que alcançou o que tanto buscara e que tanto almejava, a salvação da alma.

Seu último ato de abençoar a filha e perdoar a esposa configura-se o ápice da santidade. Perdoar é vencer-se a si mesmo, abandonando a amargura e o desejo de vingança e ao mesmo tempo se elevando mais alto para ver de maneira diferente do ofensor. O evangelista Lucas assim escreve “E aconteceu que, abençoando-os ele, se apartou deles e foi elevado ao céu” (Lucas 24: 51). Matraga assim o fez e “Depois Morreu” (ROSA, 2012, p. 369).

Rosa aproxima a morte da personagem ao texto evangélico que anuncia “Porque, qualquer que quiser salvar a sua vida, perdê-la-á; mas qualquer que, por amor de mim, perder a sua vida, a salvará” (BÍBLIA, Lucas 9: 24). A santificação da personagem deu-se justamente no momento em que perde a vida em favor do próximo, do desconhecido. Seu martírio fecha a jornada de conversão iniciada com sua queda - quase-morte - morte. Boff escreve que “Eis o termo da jornada humana: a autotranscendência. O mergulho no insondável Mistério de vida, de consciência, de comunhão e de amor” (BOFF, 1997, p. 164).

Ao morrer, a personagem Matraga, atinge sua “hora e vez”, ao mesmo tempo enquanto ser humano e recupera sua identidade “— Perguntem quem é aí que algum dia já ouviu falar de Augusto Esteves, das Pindaíbas!” (ROSA, 2012, p. 369). Confirmando a santidade da personagem Galvão escreve “A alegria de Matraga durante toda a cena final é a alegria dos mártires, da alma que, enfrentando a provação, reconhece que está prestes a integrar-se a Deus, passando pelo sacrifício do corpo. Esse sacrifício, se não é voluntário e alegre, feito com a face resplandecente, não terá validade” (2008, p. 80). Essa alegria é daquele que superou o revés da vida, e por sua determinação, chegou a sua “hora e vez”, alcançando o prêmio o qual tanto buscara.

Ainda que a morte seja vista pelo ser humano como terrível, a morte da personagem Matraga, revela a grandeza da escolha humana, por amor a “Nosso Senhor Jesus Cristo e da Virgem Maria” (ROSA, 2012, p. 366), Matraga parte para a morte. Diante da eloquência da vida e da morte da personagem Matraga, não há como não reconhecer o que parece constituir o principal e essencial conteúdo do sinal dado por Deus à Igreja e ao mundo na sua morte, a santidade. Portanto, a sua morte o torna particularmente semelhante a Cristo, Modelo de todos os Mártires, que na Cruz dá a própria vida pelos irmãos. Morre a personagem de Rosa e surge o santo Matraga, o santo da literatura de Rosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa sobre o conto “A hora e vez de Augusto Matraga” desenvolveu-se a partir de um pressuposto que fundamentou todo o caminho de análise do conto, a santidade. Diante de um texto cheio de simbologias, de conflitos existenciais internos e externos, comum a tantas pessoas, que convida a refletir sobre o caminho percorrido pela personagem até a sua santificação. Muito além de uma conclusão, esse trabalho tornou-se mais uma possibilidade de interpretação da escrita de Rosa e sua relação com o sagrado.

Uma das conquistas aqui atingidas foi compreender a influência da religião, da religiosidade e do sagrado na obra de Rosa. O sagrado ressignifica o agir do homem perante a Deus, ao mesmo tempo em que a religiosidade estabelece a relação do homem com o mistério. A possibilidade de se construir um diálogo entre a obra literária com outros textos, como as Sagradas Escrituras, proporcionou uma experiência ímpar para se compreender o sentido da santidade, do sagrado, na obra de Rosa. Esse contato com a vida dos santos, com relatos sobre a busca de Deus, com as teorias sobre o sagrado e o profano, foi pertinente para fundamentar a análise e alcançar o objetivo proposto de tornar uma personagem fictícia em santo.

A personagem Matraga, após perder tudo que tinha, cair no abismo do esquecimento, busca na religião, sentido para sua nova vida. Encontra na vivência evangélica, viver pobre entre os pobres, em prol dos pobres, o caminho a seguir para ter sua “hora e vez”. A mensagem religiosa presente no conto é latente, daí a possibilidade de estabelecermos um diálogo intertextual entre o texto literário e os episódios bíblicos, com personagens da Bíblia e com algumas hagiografias de santos e mártires.

Com certeza as leituras espirituais feitas por Rosa serviram como fundamento para a construção da personagem Matraga. É através dessas leituras que o escritor encontrou os modelos para compor uma personagem que após sofrer o revés da vida, ser quase-morto, decide caminhar rumo a santidade. A semelhança entre a vida da personagem Matraga com a vida de alguns santos e também com a vida de alguns personagens tidos como iluminados pertencentes a outras religiões é notória. O caminho de Matraga é de um predestinado, de um mártir e por isso pode ser considerado um santo do sertão.

Utilizar-se de uma personagem tão vil, desumano e violento para se construir um santo é mais um dos paradoxos que encontramos na escrita de Rosa. Da mesma forma, foi

observado que nas Sagradas Escrituras, nem sempre Deus se utilizou de personagens com uma vida santa para demonstrar seus desígnios: é o cobrador de impostos, o pescador, a prostituta, o perseguidor, e outros. Nesse sentido, observamos que a ordem divina diverge muito da ordem humana. Isso vem demonstrar que Deus ama o pecador e não o pecado. O profeta Isaías ao pregar diz:

Que o ímpio abandone seu caminho, e o homem mau, os seus pensamentos. Volte-se ele para o Senhor, que terá misericórdia dele; volte-se para o nosso Deus, pois ele perdoará de bom grado. 'Pois os meus pensamentos não são os pensamentos de vocês, nem os seus caminhos são os meus caminhos', declara o Senhor (BÍBLIA, Isaías 55: 7-8).

O importante tanto no conto, quanto na escrita sagrada, é a disposição permanente das personagens em abandonar o caminho do pecado. Caminho este que distancia a criatura do Criador e que afasta as pessoas de seus semelhantes. O ser santo dentro da travessia proposta por Rosa à personagem Matraga, compreende um processo que engloba a vida — quase-morte — morte. Durante a vida a personagem não se dá conta que seu agir o afasta de Deus e dos seus familiares. Só irá acordar que tudo perdeu quando se vê sem mulher, filha e capangas. A quase-morte é fruto da tentativa insensata de recuperar o que estava perdido, e reaver o que já se fora. Esse será para ele um período de dor, sofrimento e desolação. No entanto, período de reencontro com o sagrado, com o outro e consigo mesmo. A morte ocorre como fechamento da jornada, ao mesmo tempo, como reencontro da identidade perdida e porta de entrada para o céu. É na morte que a personagem é reconhecida como santa.

De forma velada Rosa trabalhou no texto conceitos pertencentes à religião e religiosidade, tais como: trabalho, oração, caridade, amor para com o próximo. O trabalho aqui feito foi revelar esses conceitos e entender como a presença do outro, do sagrado e do sentimento religioso foi importante na vida de Matraga. Para tanto, buscamos apoio nos estudiosos que já trabalharam essas questões que envolvem o sagrado.

A construção do santo Matraga só foi possível mediante a junção de alguns elementos que compõe a canonização oficial estabelecida pela Igreja Católica, com alguns elementos pertencentes a canonização popular. Não há dúvida quanto à possibilidade de santificar a personagem Matraga pela canonização popular. O caminho construído por Rosa para sua personagem não deixa nada a desejar em comparação aos caminhos percorridos por tantos santos católicos. A sua história é digna de figurar no imaginário cristão do povo, que através da devoção popular, cria santos não-canônicos.

Se ao início do conto, Rosa escreveu “Matraga não é Matraga, não é nada” (ROSA, 2012, p. 325). Pode-se inferir que o autor com essa frase tinha a intenção de dizer que naquele momento pouco poderia ser dito a respeito da personagem, a não ser sua genealogia. É no decorrer da história e do caminho percorrido pela personagem que Matraga seria construído. Ao final, pode-se perfeitamente dizer que Matraga foi o pecador, foi o penitente, foi o mártir e agora é o santo. E santo no sentido literal da palavra “O *santo* designa algo infinitamente separado de tudo o que é comum” (FUKS, 2000, p. 105, grifos do autor), ou seja, ponte que liga o mundo divino e o mundo profano. Sua vida e morte podem perfeitamente, inspirar as pessoas a vê-lo como santo.

Principalmente, quando se tem a visão de que o santo não é alguém perfeito, e sim aquele que, em meio às contradições, erros e defeitos, faz de sua capacidade de amar uma forma de libertação para quem sofre. Portanto, a vida de Matraga, se encaixa dentro dessa perspectiva, podendo ser considerado um santo do sertão.

REFERÊNCIAS:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfredo Bossi. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **Confissões; De magistro = Do mestre**. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

ALMEIDA, Anapaula de. **Espaço e construção narrativa em Sagarana**: “Sarapalha”, “Minha Gente” e “A hora e vez de Augusto Matraga”. Goiás, 2012.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco/Poética - Aristóteles**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores; v. 2).

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Paulus, 1990.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e estética – a teoria do romance**. São Paulo: Unesp, 1998.

_____. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. Tradução Paulo Bezerra. 1.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. (1936). In: _____. **Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras Escolhidas, volume 1. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. SP: Ed. Brasiliense, 1985. p. 197-221.

BOFF, Leonardo. **A oração de São Francisco**: uma mensagem de paz para o mundo atual. Rio de Janeiro: Sextante, 1999.

_____. **A águia e a galinha**: uma metáfora da condição humana. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **O despertar da águia**: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

BOLLE, Willi. **Grandesertão.br**: o romance de formação do Brasil. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2004.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**: (a idade da fábula): histórias de deuses e heróis. Tradução de David Jardim Júnior. 26ª ed. Rio de Janeiro, 2002.

BUHLER, Andréa Costa. **"Um conto, um herói, uma história: do universo maravilhoso das narrativas populares às sagas do sertão na obra Sagarana"**. João Pessoa, 2012. Disponível em <www.cchla.ufpb.br/ppgl/images/pdf/andrea.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2014.

LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H.** (Edição Crítica – Coord. Benedito Nunes) Paris: Asso - ciation Archives de la littérature latino-américaine, des Caraïbes et Africaine du XXe. Siècle, Brasília: CNPq, 1988.

CAMUS, Albert. **Núpcias, o verão**. Tradução Vera Queiroz da Costa e Silva. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1979.

CANDIDO, Antonio. et al. **A personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. **Textos de intervenção**. Seleção, apresentação e notas de: Vinícius Dantas. São Paulo: Duas Cidades: Ed. 34, 2002.

_____. "Sagarana". In: **ROSA, João Guimarães. Ficção Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v. 1, p. 63-67.

_____. "O Homem dos Aessos". In: **Guimarães Rosa**. 2.ed. Org. Eduardo Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 294-309.

CASTRO, Boanerges B. **O simbolismo dos números na Maçonaria**. São Paulo: Livraria maçônica Paulo Fuchs, 2002.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 3. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Tradução Vera da Costa e Silva et al. 9.ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1995.

CONTI, Servilio. **O Santo do dia**. Petrópolis: Vozes, 1997.

COUTINHO, E. F. Um Alquimista da Palavra. In: ROSA, João Guimarães. **Ficção Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v. 1, p. 11-24.

CRUZ, São João da. **Obras de São João da Cruz**. Tradução Carmelitas Descalças de Santa Teresa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1960.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6ª. Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. **Quando os monges eram uma civilização...**Benedictinos: Espírito, Alma e Corpo. Porto: Edições Afrontamento, 2011.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à**

arquetipologia geral. Tradução Hélder Godinho. 4.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **A imaginação simbólica**. Tradução Carlos Aboim de Brito. Portugal: Edições 70, 1993.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FILHO, Carlos Ribeiro Caldas. “Quem não vem pelo amor vem pela dor. A teologia da conversão em A hora e a vez de Augusto Matraga”. **Ciência da Religião**, São Paulo, n.4. 2006. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/viewFile/548/-347>>. Acesso em: 25 jul. 2014.

FRANCO, Maria Sylvia. “A vontade santa”. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, n.2. 1975. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-3173197500100003>. Acesso em: 25 abr. 2014.

FUKS, Betty Bernardo. **Freud e a judeidade**: a vocação do exílio. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, Ed., 2000.

GAETA, Maria Aparecida J. V. “**Santos**” que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. Mimesis, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **Mínima mímica**: ensaios sobre Guimarães Rosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Guimarães Rosa**. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. **Mitológica rosiana**. São Paulo: Ática, 1978.

_____. **As Formas do Falso**. 2.ed. São Paulo: Perspectivas, 1972.

GANCHHO, Candida Vilares. **Como analisar narrativa**. São Paulo: Editora Ática, 2009.

GRINGRICH, F. Wilbur. **Léxico do Novo Testamento Grego/Português**. Tradução Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Soc. Religiosa Edições Vida Nova, 1984.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

JULIEN, Nadia. **Dicionário dos símbolos**. São Paulo, 1993.

LE GOFF, Jacques; et al. **O homem medieval**. Lisboa: Editora Presença, 1989.

KAZANTZÁKIS, Nikos. **O pobre de Deus**. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.

LINS, Álvaro. Uma grande estréia. In: ROSA, João Guimarães. **Ficção Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v. 1, p. 67-72.

LOPES, Paulo C. Carneiro. **Utopia cristã no sertão mineiro**: uma leitura de “A hora e vez de Augusto Matraga” de João Guimarães Rosa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LORENZ, Günter. Diálogo com Guimarães Rosa. In: ROSA, João Guimarães. **Ficção Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v. 1, p. 27-62.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34. 2007.

MENEZES, Adélia Bezerra de. “A hora e a vez de Augusto Matraga ou De como alguém se torna o que é”. **Literatura e Sociedade**. São Paulo, n. 10, 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ls/article/view/23611/25647>>. Acesso em: 31 mai. 2014.

MUNFORD, Lewis. **Arte e técnica**. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1952.

NIETZSCHE, F. **Humano demasiado humano**. Tradução Paulo César de Souza. Companhia das Letras. São Paulo. 2005.

NUNES, Benedito. **O Dorso do Tigre**. São Paulo: Perspectiva, 1969. (Debates). p. 143-209.

OLIVEIRA, Reinaldo Aparecido de. **A regeneração mística de Augusto Matraga**: entre o jagunço, o santo e o outro. São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=9903>. Acesso em: 21 fev. 2014.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

PAULO II, João. **Carta apostólica Laetamur Magnopere. Catecismo da Igreja Católica**. Vaticano: 1997. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/-p1s1c2_50-141_po.html>. Acesso em 23.10.2014. n.p.

_____. **Carta Encíclica, Veritatis splendor**, dia 6 agosto de 1993, n. 92; São Paulo: Edições Loyola, 1993.

_____. **Constituição apostólica Divinus Perfectionis**. Vaticano: 1983. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc-_25011983_divinus-perfectionis-magister_po.html>. Acesso em: 30 jul. 2014. n.p.

PIAZZA, Waldomiro. **Introdução à Fenomenologia Religiosa**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

PLATÃO. **Diálogos I**: Mênon, Banquete, Fedro. Tradução Jorge Paleikat. Rio de Janeiro:

Ediouro, 1996.

REUTER, Yves. **A análise da narrativa: o texto, a ficção e a narração.** Tradução Mario Pontes. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

ROSA, João Guimarães. **Sagarana.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. A hora e a vez de Augusto Matraga. In: **Sagarana.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. **João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri.** 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

_____. **Noites do sertão.** 9.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

_____. **Grande sertão: veredas.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

ROSA, Vilma Guimarães. **Relembraimentos: João Guimarães Rosa, meu pai.** 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

ROSENFELD, Anatol. Literatura e Personagem In: CANDIDO, A. et al. **A personagem de ficção.** São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 09-50.

SARTRE, Jean-Paul. **A imaginação.** Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&M, 2008.

SILVEIRA, Ildefonso (OFM) & REIS, Orlando (seleção e organização). **São Francisco de Assis: Escritos e Biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros Testemunhos do Primeiro Século Franciscano.** Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1983.

SPERBER, Suzi Frankl. **Guimarães Rosa: signo e sentimento.** São Paulo: Ática, 1982.

_____. **Caos e cosmos: leituras de Guimarães Rosa.** São Paulo, Duas Cidades, 1976.

VAUCHEZ, André. Santidade. In: _____. **Enciclopédia Einaudi.** Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, v. 12, p. 287-300.

VERSIANI, Daniela Beccaccia. “A hora e vez de Augusto Matraga, reler a esperança, quando ela já morreu” In: **Multitextos CTCH,** Rio de Janeiro, n. 08, 2009. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/sobrepucc/admin/ctch/publicacoes/pdf/multitextos_08.pdf>. Acesso em: 06 jun. 2014.

WOODWARD, Kenneth. **A Fábrica de Santos.** São Paulo: Siciliano, 1992.