

**CENTRO DE ENSINO SUPERIOR DE JUIZ DE FORA
MARIANA APARECIDA VENÂNCIO**

**HOSPITALIDADE E INTINERÂNSIA:
DÃO-LALALÃO E A BÍBLIA [DE] GUIMARÃES ROSA**

Juiz de Fora
2019

MARIANA APARECIDA VENÂNCIO

**HOSPITALIDADE E INTINERÂNSIA:
DÃO-LALALÃO E A BÍBLIA [DE] GUIMARÃES ROSA**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Letras (Literatura Brasileira) do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF), como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Linha de Pesquisa: Literatura de Minas: o regional e o universal.

Orientador: Prof. Dr. Altamir Celio de Andrade.

Ficha catalográfica elaborada pela biblioteca – CES/JF

V448

Venâncio, Mariana Aparecida,
Hospintralidade e intinerância: dão-lalalão e a bíblia [de]
Guimarães Rosa. / Mariana Aparecida Venâncio; orientador Dr. Altamir
Celio de Andrade. - Juiz de Fora: 2019.
128 p.

Dissertação (Mestrado – Mestrado em Letras: Literatura
brasileira) – Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, 2019.

1. Hospintralidade. 2. Intinerância. 3. Dão-lalalão. 4. João
Guimarães Rosa. 5. Bíblia I. Andrade, Altamir Celio, orient. II. Título.

CDD: B869.1

VENÂNCIO, Mariana Aparecida.
Hospintralidade e intinerância: Dão-
Lalalão e a Bíblia [de] Guimarães Rosa.
Dissertação apresentada ao Programa de
Mestrado em Letras – Literatura Brasileira
do Centro de Ensino Superior de Juiz de
Fora (CES/JF) como requisito parcial para
a obtenção do título de mestre.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Altamir Celio de Andrade (CES/JF)

Prof.^a Dra. Juliana Gervason Defilippo (CES/JF)

Prof.^a Dra. Teresinha Vânia Zimbrão da Silva (UFJF)

Examinado em: ___/___/___.

Aos meus pais, Aparecida e Marcos,
dedico todo o itinerário de esforços e
sorrisos que conduziram à redação
destas páginas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, que se deixa traduzir em escolhas narrativas, faz-se presente em textos literários e dá-se a conhecer em amizades e laços de afeto.

Aos meus pais, Marcos Venâncio e Aparecida Venâncio, que se orgulharam das primeiras letras que reconheci e ainda hoje se encantam pelas pequenas frases escritas. Agradeço a vida, o amor e o apoio em minhas escolhas.

Ao meu orientador, colega e amigo, prof. Dr. Altamir Celio de Andrade, que me apresentou ao universo literário da **Bíblia**. Agradeço a escuta, a leitura e o entusiasmo. De maneira muito especial, agradeço pelos nomes para a *hospin*tralidade e para a *intinerância*.

À prof.^a Dra. Juliana Gervason e à prof.^a Dra. Teresinha Zimbrão, pelo gesto de abertura dedicado a mim, ao aceitarem a leitura e a avaliação desta dissertação.

Ao Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora: direção, professores, funcionários, colegas e alunos. Agradeço todo o aprendizado, desde a Graduação em Teologia até o Mestrado em Letras e a experiência de docência no ensino superior, que moldaram minha identidade acadêmica e despertaram meu amor pela pesquisa.

A João Guimarães Rosa, pelo tesouro literário deixado a nós, leitores, como lugar de confluência de experiências e memórias.

A cada autor e autora por detrás da **Bíblia**, cujos nomes desconheço e cuja arte admiro, pela produção de uma obra literária tão fascinante.

Há aqui uma pausa. Eu sei que esta narração é muito, muito ruim para se contar e se ouvir, dificultosa; difícil: como burro no arenoso. Alguns dela vão não gostar, quereriam chegar depressa a um final. Mas – também a gente vive sempre somente é espreitando e querendo que chegue o termo da morte? Os que saem logo por um fim, nunca chegam no Riacho do Vento. Eles, não animo ninguém nesse engano; esses podem, é melhor, dar volta para trás. Esta estória se segue é olhando mais longe. Mais longe do que o fim, mais perto.

Guimarães Rosa, **Cara-de-bronze**

RESUMO

VENÂNCIO, Mariana Aparecida. **Hospintralidade e intinerância**: Dão-lalalão e a Bíblia [de] Guimarães Rosa. 127f. Dissertação (Mestrado em Letras). Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2019.

A aproximação entre a obra de João Guimarães Rosa e os textos bíblicos é possível porque lhes é intrínseca uma fundamental característica, a saber, a abordagem de temas universais por meio da construção de uma literatura regionalista. Tal afinidade justifica o trabalho comparativo da presente dissertação de Mestrado, cujo objetivo é a aproximação entre a novela rosiana **Dão-lalalão** (1956) e as narrativas bíblicas das histórias de **Rebeca** (Gn 24-27), **Tamar** (Gn 38) e **Raab** (Js 2; 6). As principais ações que orientam as histórias escolhidas – praticadas, em sua maioria, pelas mulheres – envolvem cuidados e afazeres cotidianos, como a viagem e o oferecimento da hospitalidade. Em todos os casos, porém, essas ações indicam movimentos interiores, muito mais reveladores e significativos do que aqueles que aparecem em um primeiro plano nas narrativas. A essas dinâmicas de interioridades, denominamos **intinerância** e **hospintralidade**, conceitos que sustentam e orientam os estudos ora apresentados. Os dois movimentos formam um todo que tem a ver com a oscilação proposta pelo título **Dão-lalalão**, com o qual Guimarães Rosa quis reproduzir os balanços do amor e do amante. A fim de sustentar as discussões filosóficas apresentadas, apoiamos-nos, sobretudo, no pensamento de Jean-Luc Nancy. Outros pensadores também foram considerados, como é o caso de Emmanuel Levinas e Jacques Derrida. Para um comentário literário aos textos bíblicos, seguimos o modelo de Robert Alter, mas sem deixar de mencionar comentadores como Harold Bloom e Jean Louis Ska. Para o exame dos textos rosianos, consideramos a contribuição de vários autores brasileiros, dentre os quais destacamos Paulo Rónai, Antonio Candido, Márcia Morais e Cleusa Passos. Para alcançar as interioridades das personagens e dos textos, esta análise ocupar-se-á, de maneira exegética, dos símbolos, detalhes, metáforas e palavras específicas que compõem o quadro de cada narrativa, uma vez que seus autores dispuseram destes recursos e de outros vários, na utilização atenta dos artifícios da linguagem.

Palavras-chave: *Hospintralidade*. *Intinerância*. **Dão-lalalão**. João Guimarães Rosa. **Bíblia**.

ABSTRACT

The approximation between the work of João Guimarães Rosa and the biblical texts is possible because they share a fundamental characteristic: the approach of universal themes through the construction of a regionalist literature. This affinity justifies the comparative work in the present Dissertation, whose objective is the approximation between the Guimarães Rosa's novel **Dão-lalalão** (1956) and the biblical narratives of the stories of **Rebeca** (Gn 24-27), **Tamar** (Gn 38) and **Raab** (Js 2 ; 6). The main actions that guide the chosen stories - practiced mostly by women - involve daily care and chores, such as traveling and offering hospitality. In all the cases, however, these actions indicate inner movements, much more revealing and meaningful than those that appear in the foreground of the narratives. In the present work, these dynamics of interiorities are called *intinerância* and **hospintralidade**, concepts that sustain and guide the studies presented here. The two movements form a whole that has to do with the oscillation proposed by the title **Dão-lalalão**, with which Guimarães Rosa wanted to reproduce the swings of the love and of the lover. The work of Jean-Luc Nancy was used as the main support for the philosophical discussions presented. Other thinkers were also used as reference, such as Emmanuel Levinas and Jacques Derrida. The model of Robert Alter and the work of Harold Bloom and Jean Louis Ska were considered for the literary commentary on the biblical texts. The analysis of the texts written by João Guimarães Rosa was carried out based on the contributions of several Brazilian authors, among which Paulo Rónai, Antonio Candido, Márcia Moraes and Cleusa Passos can be highlighted. This analysis will approach, exegetically, the symbols, details, metaphors and specific words that make up the framework of each narrative, in order to reach the interiorities of the characters and the texts, since its authors used these resources and other language artifices in a careful way.

Keywords: *Hospintralidade*. *Intinerância*. **Dão-lalalão**. João Guimarães Rosa. **Bible**.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 DA BORDA DO POÇO À SOLEIRA DA TENDA: INTNERÂNSIAS	17
2.1 DA VIAGEM COMO SIGNO PARA A INTNERÂNSIA	24
2.2 DÃO-LALALÃO	29
2.3 REBECA E ISAAC	37
2.4 SOBRE EXÍLIOS, VIAGENS E IDENTIDADES: PRIMEIRAS HISTÓRIAS.....	45
3 [DES]ENCONTROS EM CANAÃ E NO SERTÃO: HOSPINTRALIDADE	49
3.1 DA HOSPITALIDADE À HOSPINTRALIDADE	52
3.1.1 A hospintralidade	56
3.2 TAMAR E JUDÁ	61
3.3 DORALDA E SOROPITA	70
3.4 CORPOS E AUTORIA: SEGUNDAS HISTÓRIAS.....	77
4 AO FIM DA VIAGEM, MULHERES QUE ABREM A CASA: A NOITE E O CORPO	80
4.1 INTNERÂNSIA E HOSPINTRALIDADE: DÃO-LALALÃO	86
4.2 RAAB	90
4.3 DORALDA.....	98
4.4 VIAGENS E ACOLHIDAS, DOS OLHOS AO CORAÇÃO: TERCEIRAS HISTÓRIAS.....	105
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS	112
APÊNDICE A – Textos referentes à história de Rebeca em tradução própria.....	118
APÊNDICE B – História de Tamar em tradução própria	124
APÊNDICE C – Textos referentes à história de Raab em tradução própria.....	126

1 INTRODUÇÃO

B^orē'shīt, isto é, no princípio, muitos tentaram escrever sobre possíveis diálogos entre a **Bíblia** e a obra de João Guimarães Rosa, alcançando sucesso em seus propósitos. Isso porque, como já apontara Northrop Frye, em **O código dos códigos** (2004), a **Bíblia** tem sido reconhecida como o código que embasa o pensamento e a produção literária ocidentais, registrados nos principais cânones. Harold Bloom, em seu **Cânone ocidental** (2004), afirmara que o **Antigo Testamento**, a *Torah* e os **Evangelhos** são obras que não podem faltar na formatação de um cânone para o Ocidente.

No caso particular da novela **Dão-lalalão** (2016c), sexta das sete que compõem a coletânea **Corpo de baile**, publicada em 1956, a maior parte dos trabalhos que objetivaram a investigação de suas relações com o texto bíblico toma o diálogo com o **Cântico dos Cânticos** como ponto de partida. Merece destaque o artigo de Adélia Bezerra de Meneses, intitulado “**Dãolalalão**” de Guimarães Rosa ou o “**Cântico dos Cânticos**” do sertão: um sino e seu badaladal (2008), que levou aos estudos que originariam a presente dissertação. O próprio Guimarães Rosa reconheceu a proximidade literária entre as duas obras. Não é difícil perceber a semelhança que se faz na construção dos cenários, no jogo sensorial que dá direção ao enredo e no tratamento do tema do amor, que tem base no protagonismo do *eros*.

O *corpus* literário de nossa pesquisa é composto pela novela **Dão-lalalão** e pelas narrativas bíblicas sobre **Rebeca** (Gn 24-27), **Tamar** (Gn 38) e **Raab** (Js 2; 6). As três últimas pertencem à tradição Javista (J), a mais antiga dentre as que provavelmente estão na origem do conjunto dos cinco primeiros livros da **Bíblia**, ao qual chamamos **Pentateuco**. Seguindo a hipótese levantada por Harold Bloom, na obra **O Livro de J** (1992), que escolhemos assumir, a autoria dessa tradição é feminina. A mulher que escreveu J teria vivido no século X a.C., na corte do rei Salomão, e escrevera sem nenhuma intenção religiosa, mas apenas literária. Portanto, não há justiça maior com relação ao texto do que nos aproximarmos dele pelas vias que lhe deram origem, considerando a crítica literária que se ocupa da interpretação bíblica.

A relevância da pesquisa apresentada nesta dissertação justifica-se, dentre outros fatores, pela contribuição que ela se propõe a oferecer tanto aos estudos

literários quanto teológicos, a respeito da **Bíblia** como Literatura. Sua singularidade se comprova em uma busca pelas dissertações de mestrado produzidas no Brasil nos últimos dez anos¹, que não retorna, como resultados, pesquisas que tenham abordado um estudo comparativo entre **Dão-lalalão** e a **Bíblia**.

Ao procurar pelas dissertações de Mestrado defendidas entre os anos de 2009 e 2018, cujo objeto de estudo tenha sido uma obra de autoria de João Guimarães Rosa, encontramos diversos títulos. A maioria, no entanto, se refere às obras mais famosas do autor, dentre as quais, o romance **Grande sertão: veredas**, os contos das coletâneas **Primeiras estórias** e **Sagarana**, ou mesmo as novelas **Buriti** e **A estória de Lélío e Lina**. A respeito da novela **Dão-lalalão**, encontramos apenas cinco dissertações, a saber: (1) **Prazer de sombra: uma leitura de Dão-Lalalão**, de João Guimarães Rosa (2009), de Edinael Sanches Rosa, defendida no Programa de Pós Graduação em Literatura Brasileira do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP); (2) **Do amor humano ao amor divino: correspondências entre Dão-Lalalão (o devente) e A Divina Comédia** (2011), de Simara Aparecida Ribeiro Januário, defendida no Programa de Mestrado em Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); (3) **O dever de segredos: experiência estética e recepção de Dão-lalalão**, de Guimarães Rosa (2012), apresentada por Elissandro Lopes de Araújo ao Programa de Mestrado em Letras: Linguística e Teoria Literária da Universidade Federal do Pará (UFPA); (4) **Ascensão feminina em Dão-lalalão: registros da modernidade no sertão rosiano** (2013), de autoria de Joeli Teixeira Antunes, do Programa de Mestrado em Letras – Estudos Literários da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) e (5) **No range-rede: os movimentos da memória, do desejo e do amor: um estudo sobre os protagonistas rosianos Riobaldo e Soropita** (2016), defendida por Cláudia Luciana Oliveira Motta, no Programa de Pós Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). Nenhuma delas tem como foco, no entanto, um estudo comparado com a literatura bíblica. De uma forma geral, os objetos de análise são situações ou personagens específicas.

¹ Se ampliarmos o recorte temporal, outras pesquisas aparecem. Escolhemos, no entanto, o período dos dez últimos anos a fim de trazer à baila as pesquisas mais recentes, colocar em evidência sua escassez quantitativa e demarcar o ineditismo da proposta desta dissertação. A ausência de um diálogo entre a **Bíblia** e a novela **Dão-lalalão** feito a partir da Literatura Comparada verifica-se até mesmo em pesquisas anteriores ao período considerado.

Se buscarmos as dissertações produzidas em Programas de Mestrado em Letras, nas áreas Literatura Brasileira ou Teoria Literária, que tenham sido dedicadas ao estudo da **Bíblia**, encontramos ainda poucos resultados: apenas doze cadastradas no Banco de Teses da CAPES para o período considerado. Tal resultado, por um lado, evidencia uma abertura dos Programas de Mestrado em Letras, com ênfase nos Estudos Literários, para a análise do texto bíblico como produção literária. Revela, por outro lado, os limites desta pesquisa, ainda fechada no estudo de já reconhecidas polifonias com obras de autores como Adélia Prado, Machado de Assis ou William Shakespeare. É importante ainda considerar que, nesse restrito conjunto de dissertações, não encontramos nenhuma sobre hospitalidade ou que tenha abordado as personagens Rebeca, Tamar ou Raab.

Esta dissertação surgiu dos estudos do Grupo de Pesquisa **Hospitalidade, alteridade e feminino**: uma transposição de soleiras, liderado pelo Prof. Dr. Altamir Celio de Andrade, orientador desta dissertação. O comparativo entre **Dão-lalalão** e as narrativas bíblicas que propomos está no nível da reflexão possibilitada pelas obras, porque tratam de temas universais que interpelam a existência e a autocompreensão de homens e mulheres nos diferentes tempos e contextos. Nessa perspectiva, as duas obras são o que podemos chamar **regionalismos universais**.

A estreita semelhança entre a escrita literária de Rosa e os textos da **Bíblia** deve-se muito à arte da utilização da linguagem, profundamente refletida e astuciosamente articulada em ambas as obras. Mesmo diante de metáforas e padrões reconhecidos, o texto não deixa de esconder, sob o signo das letras, semânticas totalmente novas, produzidas por jogos de palavras, criações ou rearranjos que surpreendem e encantam o leitor, configurando esse tipo de regionalismo que detalharemos.

O **regionalismo bíblico** apresenta-se como uma ameaça à hermenêutica atual de suas histórias. Isso porque a distância temporal e cultural que separa seus autores de seus leitores torna desconhecidas as convenções fundamentais que estão na gênese de sua construção. Faz-se imprescindível a aproximação à **Bíblia** como a uma Literatura que ainda interpela e responde ao leitor de nosso tempo. Eis, portanto, a principal discussão que localiza esta dissertação no Programa de Mestrado em Letras do CES/JF, mais especificamente em sua linha de pesquisa **Literatura de Minas**: o regional e o universal.

A interpretação bíblica feita, majoritariamente, por grupos religiosos, impede ainda, em muitos casos, que se reconheça seu caráter originalmente literário. A literatura não é apenas uma das possíveis faces da **Bíblia Hebraica**, mas sua essência. A origem das narrativas que a compõe está, em grande parte, na oralidade, em tradições familiares passadas pelos pais aos filhos, ou ainda, mais propriamente, ensinadas pela mãe.

Tais narrativas, feitas para serem contadas, inserem-se no inventário do que chamamos mito, porque era necessário contar histórias atraentes, memorizáveis, a partir de símbolos e convenções conhecidos e que ainda assim, carregassem consigo as pretendidas mensagens². É imprescindível desvencilhar-se da ilusão de que as narrativas bíblicas foram criadas para o culto, a fim de transmitir a religiosidade e justificar a compreensão atual que as religiões têm a respeito de Deus. Igualmente equivocada é sua leitura como documento histórico da maneira como hoje compreendemos historicidade. Originalmente, a preocupação maior destas narrativas era com o homem, com seus conflitos e com suas indagações, procurando oferecer-lhe respostas plausíveis e possibilitar reflexões fundamentais.

Para embasar nosso estudo da **Bíblia** em uma perspectiva literária, nos apoiaremos nas contribuições de autores como o crítico literário Erich Auerbach, com **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental** (2011); Robert Alter, em seu clássico **A arte da narrativa bíblica** (2007), além do já citado Harold Bloom, em **O Livro de J** (2002). A reflexão a respeito dos textos bíblicos será alinhavada à hermenêutica da obra rosiana com o auxílio de conceitos filosóficos que partem, sobretudo, da obra de Jean-Luc Nancy, em textos fundamentais, como **A comunidade inoperada** (2016).

Aliadas às suas provocações filosóficas – que partem do contemporâneo – estão as indagações presentes nas duas obras. Sua combinação permite a discussão a respeito da existência humana, de como o ser é interpelado pelo outro,

² Robert Alter (2007, p. 79) sugerira que as convenções literárias utilizadas no processo de composição das narrativas bíblicas precisam ser conhecidas a fim de que se entenda o texto em seu sentido fundamental. Na verdade, suas considerações estão alinhadas ao estudo da linguagem de Roman Jakobson, para quem a mensagem está estreitamente relacionada ao código: “A separação no espaço, e muitas vezes no tempo, de dois indivíduos, o remetente e o destinatário, é franqueada graças a uma relação interna: deve haver certa equivalência entre os símbolos utilizados pelo remetente e os que o destinatário conhece e interpreta. Sem tal equivalência, a mensagem se torna infrutífera — mesmo quando atinge o receptor, não o afeta” (JAKOBSON, 2005, p. 41). Nesta dissertação, quando mencionarmos a mensagem, estamos pensando nesse conteúdo comunicado que carrega a forma e o conjunto de códigos escolhidos.

de como se abre em hospitalidade a este outro e do protagonismo feminino nessas relações. Como produto do conjunto dessas temáticas, estão dois conceitos, que nos orientarão nesta vereda e aos quais nomeamos **intinerância** e **hospintralidade**. Apresentaremos a construção e a definição de ambos os conceitos nas seções 2 e 3, respectivamente. A sequência do texto contará com um levantamento das reflexões filosóficas em torno dos dois conceitos cunhados, as subsequentes definições conceituais e só então sua aplicação na análise dos textos literários.

A fim de trazer à baila as referidas temáticas, cabe dizer que esta dissertação se interessa por uma exegese tanto da obra de Guimarães Rosa, quanto das narrativas bíblicas. Isso porque entendemos que em ambos os objetos de pesquisa há uma deliberada atenção a detalhes, gestos e diálogos, de forma quase exaustiva. Portanto, como proposta metodológica, levaremos em consideração vocábulos, expressões, verbos, significados de nomes – tanto de pessoas quanto de lugares –, repetições, bem como simbolismos vários.

Enquanto sabemos pouco sobre a autora das três narrativas bíblicas escolhidas, conhecemos um tanto mais aquele que com elas dialoga neste trabalho: João Guimarães Rosa. O escritor – também médico e diplomata – nasceu em Cordisburgo em 1908 e faleceu no Rio de Janeiro, em 1967. Ele viajou pelo sertão de Minas acompanhando os vaqueiros que transitavam com os rebanhos prestando atenção em suas conversas e retirando do seu dia-a-dia a matéria prima para a produção de uma literatura que, mais tarde, seria considerada a maior produção brasileira. De fato, Guimarães Rosa retratou o que era mais próprio e regional em Minas Gerais não enquanto uma curiosidade oferecida como divertimento ao estrangeiro, mas conforme um tesouro guardado pelo nosso povo e exibido com orgulho a quem vinha de fora.

Autor de inúmeros contos, publicados desde 1946 na coletânea **Sagarana** até após a sua morte, João Guimarães Rosa trouxe a público, em 1956, uma grande obra. Além de seu único romance, **Grande sertão**: veredas, no mesmo ano foi publicada a obra **Corpo de baile**, na qual figura a novela **Dão-lalalão**, que será objeto de nossa análise. O conjunto de sete novelas, que originalmente fora publicado em dois volumes, saiu em volume único na sua segunda edição e, desde a terceira, encontra-se dividido em três livros. A novela **Dão-Lalalão** figura no terceiro destes: **Noites do sertão** (2016e).

Dão-lalalão é uma história sobre Soropita e Doralda, ex-boiadeiro e ex-prostituta. A novela começa com a narrativa da viagem que ele faz do Andrequicé, após ter ouvido a novela do rádio, até sua casa, no ão, onde os vizinhos se reuniram para ouvi-la. O caminho é marcado pela descrição da paisagem física e dos devaneios de Soropita, enquanto recorda seu passado com Doralda e anseia pelo encontro da esposa ao fim da viagem. A tensão da narrativa começa depois que Soropita encontra Dalberto, com medos e suposições que ele desenvolve ao longo da conversa com o amigo.

Entendemos que há uma **Bíblia** de Guimarães Rosa inacessível a qualquer leitor, produto de sua leitura e interpretação, uma **Bíblia** existente no imaginário dele, uma releitura feita a partir de seus pressupostos. É esta a principal **Bíblia**-fonte, **Bíblia**-manancial que jorra em seus escritos. Longe da pretensão de alcançá-la, é uma aproximação à sua leitura que pretendemos, ao compararmos sua narrativa, propriamente mineira, àquelas narrativas hebraicas. Ao lado desse esforço, figura um movimento contrário, o de cotejar, com as luzes desse código bíblico atemporal, o código Guimarães Rosa.

A primeira seção desta dissertação tem por objetivo, a partir do fio condutor do conceito de *intinerância*, investigar as narrativas relativas à história de **Rebeca e Isaac** e à novela **Dão-lalalão**. Na segunda seção, a novela rosiana será justaposta ao conto de **Tamar e Judá** sob o viés da *hospinralidade*. A terceira seção, dedicada às personagens **Doralda** e **Raab**, orientar-se-á pela investigação do feminino e suas correlações com os conceitos das seções precedentes.

Singular, o protagonismo feminino nessas histórias não se limita à simples ocupação por uma mulher do papel principal. É um protagonismo que não aparece, mas aquece e direciona os enredos. Em todas as quatro narrativas, parece ser o homem o protagonista, seja pela sua frequente aparição ao longo do enredo, seja pelo condicionamento ao qual estamos submetidos. Isso nos faz ler, principalmente os textos bíblicos, com ênfase nas personagens masculinas. Dizer que tais narrativas são patriarcais não corresponde à realidade desses escritos, e talvez se deva à leitura que ao longo do tempo fez-se delas. Esta dissertação retoma, em destaque, o protagonismo feminino que está, de fato, escrito.

É significativo que esse lugar principal seja ocupado pelas mulheres na discríção e no silêncio. É uma constante, nas quatro histórias, o breve léxico feminino, que apenas se expressa em situações e ações importantes. Seu silêncio,

portanto, não significa submissão, mas sua presença e suas ações são a voz pela qual ditam a direção para os enredos que protagonizam. A análise sobre Doralda, Rebeca e Raab mostrará que a grandiosidade de suas personagens está na sua abertura ao outro e na dádiva silenciosa que elas fazem de um lugar dentro de si mesmas. São as suas ações que fazem com que suas existências sejam ouvidas e lembradas ao longo de gerações.

Nossa pesquisa só pode enveredar pela reflexão de interioridades porque esta é uma possibilidade aberta pelas próprias personagens. Embora as leituras dos textos abordados na maioria das vezes permaneçam paralisadas no que acontece no primeiro plano das narrativas, propomos enxergar que tudo o que estas mulheres protagonistas realizam como ação exterior aponta para uma ação que acontece no nível da *intimidade*, realmente importante. A aproximação das três narrativas bíblicas à novela **Dão-lalalão** mostra-se facilitadora para o acesso a estas interioridades e torna possível a hermenêutica destes textos.

Enfim, o que se quer oferecer ao virar desta página é o acesso à interioridade das personagens elencadas e, de modo fronteiro, das outras personagens que com elas interagem. Nelas se guardam, sob os véus da narrativa, os tesouros mais valiosos da existência humana e de suas relações, percebidas pela sensibilidade de Guimarães Rosa e dos autores bíblicos, à qual pretende ter acesso esta dissertação. Aos leitores, a advertência pode ser antevista pelas próprias palavras do autor mineiro: “Não se esqueça. É de fenômenos sutis que estamos tratando” (ROSA, 2016f, p. 101).

2 DA BORDA DO POÇO À SOLEIRA DA TENDA: *INTINERÂNSIAS*

Uma das características mais apontadas (se não a principal) nos estudos a respeito da obra literária de João Guimarães Rosa é o uso artificioso que o autor faz da linguagem. Ele dispõe das formas já estabelecidas da língua padrão, mesclando-as às particularidades da linguagem sertaneja, para originar, deste encontro nada conflituoso, um conjunto de palavras e expressões bem próprio, que se tornou uma das marcas principais em sua literatura. A compreensão da obra rosiana supõe a predisposição a revisitar e desvendar o universo léxico do autor, cuja semântica permanece inesgotável.

Reside, nessa primeira consideração, um fundamento para uma leitura comparativa entre a novela **Dão-lalalão** (2016c) e a **Bíblia**. Assim como os textos de Guimarães Rosa, os bíblicos são constituídos por significantes muito próprios, originados por um trabalho cuidadoso com a língua. Ao seu exame se dedica a exegese e a hermenêutica bíblicas, que ainda revelam, mesmo depois de séculos de leitura e interpretação, sentidos inexplorados.

Erich Auerbach afirma que a utilização de refinados recursos literários nas narrativas bíblicas elevaria o conjunto ao grau de protótipo e modelo para a Literatura Ocidental. Em **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental** (2011), trazida a público no ano de 1946, o autor reúne uma série de ensaios sobre obras angulares da Literatura. Seu livro tem início com o ensaio **A cicatriz de Ulisses**, um comparativo entre a **Odisseia** de Homero e a **Bíblia**. Além de consolidar o estudo literário desta última, o autor ainda a legitimou como um paradigma para a literatura no Ocidente. Para ele, importa mais investigar a influência da **Bíblia** sobre outras obras, e não tanto se perguntar sobre a que fora exercida sobre ela:

Uma vez que tomamos os dois estilos, o de Homero e o do Velho Testamento, como pontos de partida, admitimo-los como acabados, tal como se nos oferecem nos textos; fizemos abstração de tudo o que se refira às suas origens e deixamos, portanto, de lado a questão de saber se as suas peculiaridades lhes pertencem originalmente, ou se são atribuíveis, total ou parcialmente, a influências estranhas e quais seriam elas. A consideração desta questão não é necessária nos limites da nossa intenção; pois foi em seu pleno desenvolvimento alcançado em seus primórdios que esses estilos exerceram sua influência constitutiva sobre a representação européia da realidade (AUERBACH, 2015, p. 20).

A análise comparativa que aqui iniciamos, portanto, apenas tem sentido se consideramos o caráter literário da **Bíblia** de acordo com a proposta de Robert Alter (2007, p. 38): não como apenas um de seus propósitos, mas como sua característica fundamental.

Se nossa intenção fosse apenas indicar a influência do texto bíblico sobre a obra rosiana, diversas possibilidades se abririam, ainda mais se consideramos a influência conforme Harold Bloom: “‘Influência’ é uma metáfora, que implica uma matriz de relacionamentos — imagísticos, temporais, espirituais, psicológicos” (BLOOM, 2002, p. 23, grifo do autor). Mesmo quando ela não se mostra muito clara, o próprio autor a admite, como é o caso do já estudado paralelo entre **Dão-lalalão** e o livro do **Cântico dos Cânticos**. Em correspondência com Edoardo Bizzarri, que traduzia para o italiano sua obra, Guimarães Rosa reconhece uma “espécie de paráfrase” (ROSA, 2003, p. 80) do texto bíblico na sexta novela de **Corpo de baile** (1956). A referência, que se faz perceptível pelo uso de imagens da natureza e de elementos sensoriais, não se limita, no entanto, por essas plasticidades, mas antes, faz-se presente também na abordagem do tema do amor. Este se faz, nas duas obras, contemplando todas as suas nuances: desde a admiração mútua entre os amantes, passando pela experiência do *eros* como ápice da relação amorosa e chegando mesmo aos seus riscos negativos, no ciúme e na sujeição à perda da pessoa amada.

Esta pesquisa objetiva, portanto, não se deter em aproximações já percebidas, mas colocar lado a lado as linguagens bíblica e rosiana, fazendo emergir, sempre que possível, aqueles detalhes negligenciados pela leitura, que oferecem a possibilidade da descoberta de novos sentidos. Tais detalhes são o que caracterizam a refinada arte literária dos dois cânones, como duas obras aparentemente tão distantes, mas que compartilham recursos tão específicos.

Eduardo Coutinho, no estudo intitulado **Guimarães Rosa e o processo de revitalização da linguagem** (1983), mostrara como a linguagem rosiana contribui para a recuperação do significado perdido das palavras, desgastado por seu uso contínuo. Essa revitalização operada por Guimarães Rosa procura retomar a atenção ao significante, a fim de acessar seu sentido originário. Segundo Coutinho:

Quando os significados poéticos das palavras, após serem revelados pelos artistas, entram no âmbito da linguagem corrente, eles se desgastam com o uso e tornam-se puros significados conceituais. A missão do poeta é, então,

revitalizar a palavra, fazê-la recobrar a sua expressividade originária [...]. Dois dos processos mais comuns utilizados por Guimarães Rosa são: alterar o “significante” e criar um neologismo, e associar o “significante” a uma série de outros, de modo a fazê-lo funcionar como uma espécie de *leitmotiv* (COUTINHO, 1983, p. 204, grifos do autor).

Como exemplo para este segundo processo – o da utilização de *leitmotivs* – o autor cita a palavra **nonada**, que inicia a obra **Grande sertão: veredas** (2015), originalmente publicada em 1956. De significado intrigante, **nonada** expressaria algo como uma crise do humano, situado, muitas vezes, **no nada** da vida, atormentado por abismos que o aproximariam da figura que sombreia toda a narrativa, que é a do mal personificado: o diabo. Sendo este último a figura daquele que não existe, aparece descrito como o que não fala, o que não ri, o que **é** propriamente **nada**, aquele cujo lugar é o **nada**, que está **no nada**.

O recurso da *leitmotiv* é, como se pode perceber, sutil, mas ao mesmo tempo, seguramente presente e coerente. Pela sua utilização no romance rosiano, a palavra **nonada**, que poderia significar algo sem importância, uma futilidade ou bagatela, tem seu sentido revitalizado para indicar a crise humana do sentir-se desorientado e sem lugar diante da dialética bem/mal que caracteriza a vida. Considere-se, como exemplo, o trecho:

A fim, o birro e o garrixo sigritando. Ah, e o sabiá preto canta bem. Veredas. No mais, nem mortalma. Dias inteiros, nada, tudo o nada – nem caça, nem pássaro, nem codorniz. O senhor sabe mais o que é, de se navegar sertão num rumo sem termo, amanhecendo cada manhã num pouso diferente, sem juízo de raiz? Não se tem onde acostumar os olhos. Toda firmeza se dissolve. Isto é assim. Desde o raiar da aurora, o sertão tonteia (ROSA, 2015, p. 261).

Embora o primeiro recurso apontado por Coutinho – qual seja, o da criação de neologismos – não apareça com tanta expressividade nos relatos bíblicos, a utilização da *leitmotiv* é, talvez, um dos seus principais recursos literários. Um entrave que impede seu reconhecimento com maior frequência ou facilidade é a leitura que, de modo geral, se faz em textos traduzidos. A identificação destas palavras recorrentes na **Bíblia** só é possível se pode-se ler seu texto nas línguas originárias, uma vez que sua repetição é acentuada pela sonoridade do hebraico ou grego bíblicos.

Robert Alter (2007, p. 145) apontou a ocorrência de *leitmotivs* no livro do **Gênesis**. Para o autor, há algo como um resumo do primeiro livro da **Bíblia** nestas

duas palavras que nele repetem-se: seriam elas, em hebraico, *berakhah* e *bekhorah*, que significam, respectivamente, **bênção** e **primogenitura**. Repare-se que, aliada à sua repetição, está sua sonoridade semelhante. Poderíamos sugerir um novo par de *leitmotifs* que atravessa o conjunto da Bíblia Hebraica com *dabar* (palavra) e *bara'* (criar), cujos sentidos associam-se porque Deus **cria** pela **palavra**.

Se considerarmos que os textos bíblicos, por muito tempo, perpetuaram-se por uma leitura feita em voz alta, em reuniões familiares e, posteriormente, nas sinagogas, *berakhah* e *bekhorah* eram facilmente memorizáveis como a marca do **Gênesis** – assim como *dabar* e *bara'* também formavam como que um refrão recorrente. O livro que abre a **Bíblia Hebraica** tem sua reflexão firmada sobre bênção e primogenitura, de fato. A inovação do autor bíblico – ou melhor, de sua autora – é a alteração do significado dessas duas palavras. Todo o **Gênesis** é a história de como a bênção de YHWH³ privilegia a descendência e a posteridade em detrimento de posses e terras, e de como as leis de primogenitura foram livremente transgredidas por este peculiar personagem, YHWH, com o auxílio de seus aliados. Isaac foi preferido a Ismael (Gn 21), José a todos os seus doze irmãos (Gn 37,2-12), Efraim a Manassés (Gn 48,13-22), e no caso mais emblemático, Jacó fica para si com a bênção da primogenitura, inicialmente vendida por um prato de lentilhas (Gn 25,29-34), depois interceptada com o auxílio da astuta Rebeca (Gn 27). Também há uma inversão na ordem do nascimento dos filhos de Tamar (Gn 38,28s). Assim, o **Gênesis** pretende indicar a verdadeira bênção que YHWH tem para oferecer, em sua preferência pelo filho mais novo, aquele que seria abandonado à submissão.

O exame do uso da linguagem na obra de Guimarães Rosa e na **Bíblia** ofereceria ainda outras possibilidades de aproximação. Uma delas seria o efeito alcançado pela justaposição de opostos, como acontece em “sua **alma**, sua **calma**, Soropita **fluía rígido** num **devaneio, uniforme**” (ROSA, 2016c, p. 26, grifos nossos) e também em “Sim, YHWH conhece o caminho dos **justos**, mas o caminho dos **ímpios** perece” (Sl 1,6).

Nosso objetivo, no entanto, não é apenas enumerar as proximidades literárias entre os textos, mas facilitar a percepção de que seus recursos estilísticos e literários permitem reconhecer uma linguagem poética por detrás da prosa

³ Nesta dissertação, fizemos a opção por grafar somente as consoantes correspondentes ao nome divino, em atenção ao costume judaico. Para evitar sua vocalização arbitrária na escrita, os judeus indicam apenas o chamado **tetragrama sagrado**, enquanto na pronúncia escolhem formas equivalentes a **Senhor**, a fim de não pronunciar o nome de Deus.

analisada. Coutinho justifica o caráter poético das narrativas rosianas exatamente pelo “fato de que elas se originaram no processo da condensação e de que as palavras que as compõem são criadas ou recriadas no momento da expressão” (COUTINHO, 1983, p. 220).

Ao se tratar de uma linguagem poética por detrás das narrativas rosianas e bíblicas é importante atentar para o que propôs Adélia Bezerra de Meneses, em **A palavra poética: experiência formante** (2011). Segundo a autora, “é a poesia que nos convoca como totalidade (intelectual/sensorial), não só como seres racionais” (MENESES, 2011, p. 20). É exatamente esta totalidade que dá o tom das narrativas que analisaremos, uma vez que elas aliam o sensorial à compreensão do íntimo. Segundo a autora, o termo grego *poiesis* está estreitamente ligado a criação, como aquele ato operado por Deus no ordenamento do caos original descrito pela **Bíblia** (Gn 1,1). Ora, a criação literária, assim, remete também à ficção, criação por excelência, que tem origem no verbo latino *ingere*, que significa modelar na argila, dar forma⁴.

O próprio Guimarães Rosa falou a respeito do seu processo de criação literária e o reconheceu como ato semelhante ao atributo divino de criador. Transcrevemos abaixo a fala do autor mineiro em seu diálogo com Günter Lorenz em janeiro de 1965, que ele mesmo recusa chamar de entrevista:

Isto provém do que eu denomino a metafísica de minha linguagem, pois esta deve ser a língua da metafísica. No fundo é um conceito blasfemo, já que assim se coloca o homem no papel de amo da criação. O homem ao dizer: eu quero, eu posso, eu devo, ao se impor isso a si mesmo, domina a realidade da criação. Eu procedo assim, como um cientista que também não avança simplesmente com a fé e com pensamentos agradáveis a Deus. Nós, o cientista e eu, devemos encarar a Deus e o infinito, pedir-lhes contas, e, quando necessário, corrigi-los também, se quisermos ajudar o homem. Seu método é meu método. O bem-estar do homem depende do descobrimento do soro contra a varíola e as picadas de cobras, mas também depende de que ele devolva à palavra seu sentido original. Meditando sobre a palavra, se descobre a si mesmo. Com isto repete o processo da criação. Disseram-me que isto era blasfemo, mas eu sustento o contrário. Sim! a língua dá ao escritor a possibilidade de servir a Deus corrigindo-o, de servir ao homem e de vencer o diabo, inimigo de Deus e do homem. A impiedade e a desumanidade podem ser reconhecidas na língua. Quem se sente responsável pela palavra ajuda o homem a vencer o mal (LORENZ, 1991, np).

⁴ No relato Javista da criação (Gn 2,4b-25), YHWH modela o homem da argila do solo, infla suas narinas com o sopro de vida e ele torna-se um ser vivente. Eis um caminho para pensar o homem como uma ficção criada por Deus, ao menos neste antigo mito de criação.

Embora pareça despropositado falar de ficção para a **Bíblia**, raramente tratada sob esse aspecto fundamental, é esse o pressuposto que precisamos admitir antes de qualquer aproximação às narrativas que tratamos nesta dissertação. A **Bíblia**, tratada como livro sagrado, às vezes é distanciada daquilo que ela transporta como criatividade, cuja contribuição em sua criação é desprezada. Perceber a ficcionalidade de suas narrativas deixa mais clara a distinção entre texto e mensagem, evidenciando recursos de linguagem importantes porque expressam reflexões que vão bem além da simples narrativa de fatos históricos isolados. As histórias do **Gênesis** e de **Josué**, abordadas nesta pesquisa, além de serem seguramente ficcionais no modo como estão narradas, podem ter sido obra de uma autora perspicaz, que não teria tido a menor intenção de produzir escritos religiosos, mas uma literatura ímpar em sua época.

Mencionamos em nossa **Introdução** a teoria de Harold Bloom (1992) que defende a autoria feminina para a tradição Javista⁵. As considerações relativas à história de **Rebeca** estarão estreitamente relacionadas ao protagonismo feminino que emerge do conjunto literário atribuído à autora J. Além disso, a singularidade da história de Rebeca e também de Tamar e Raab é produto da refinada ironia que Bloom aponta como a marca de J:

O que é novo em J? Onde se reúnem as importantes originalidades de J? O que há no tom, na postura e no modo de narrativa de J que foi diferente o bastante para fazer diferença? Grande parte da resposta dirá respeito à representação da mulher se comparada à do homem; outra parte, à ironia, que me parece ser o elemento de estilo na Bíblia ainda mais freqüente e mais fracamente deslido, mesmo pelos críticos literários de último tipo que se dedicaram à Bíblia Hebraica (BLOOM, 1992, p. 22).

No conjunto de narrativas ficcionais que delimitamos – **Dão-lalalão** e as histórias de Rebeca, Tamar e Raab – é o uso da linguagem, na expressão poética, que permite criar e dar forma. Embora tratemos, nesta pesquisa, de narrativas sumariamente em prosa, o caráter poético que as perpassa é inegável, na utilização da linguagem para a expressão da interioridade. Assim defende Euryalo Cannabrava, em **Guimarães Rosa e a linguagem literária** (1983):

⁵ O Pentateuco é o conjunto dos cinco primeiros livros da **Bíblia**, a saber: **Gênesis**, **Êxodo**, **Números**, **Levítico** e **Deuterônômio**. A chamada hipótese documentária, inaugurada pelo teólogo e orientalista alemão Julius Wellhausen (1844-1918), propõe que este conjunto tenha sido originado da interpolação de cinco tradições antigas: **Javista** (J), **Eloísta** (E), **Sacerdotal** (P), **Deuteronomista** (D) e **Redator** (R). A mais antiga delas é a J, sobre a qual discorre o referido estudo de Harold Bloom. Provavelmente a história de Raab, em **Josué**, também possa ser atribuída à sua autoria.

Existe um teste infalível para se distinguir a prosa da poesia em relação a qualquer texto literário. Basta que os leitores formulem, para si mesmos, a seguinte pergunta: disse o autor menos do que queria dizer ou mais do que queria dizer? (...) Tenho a impressão de que Guimarães Rosa, no *Corpo de Baile*, diz freqüentemente muito mais do que pretendia dizer (CANNABRAVA, 1983, p. 267, grifo do autor).

O autor ainda chama a atenção para o fato de que Guimarães Rosa utilizava-se da linguagem do sertanejo, que ele coletava, anotava e admirava ao longo de suas viagens pelo sertão. Essas falas estão permeadas pela interioridade, pelas reações afetivas, pelo movimento da vida que vai além do caminho pelo chão de Minas Gerais. Aliás, a admiração de Guimarães Rosa pelo homem sertanejo residia em sua capacidade de refletir sobre a palavra e a linguagem de um modo que nem mesmo os letrados eram capazes de fazer. Exemplo dessa reflexão é o enredo de **Famigerado** (2016d): o homem que não conhece determinado vocábulo é exatamente aquele que tem a possibilidade de demorar-se no exame de seu significado, por vezes, até mesmo com medo de encontrar sua conotação verdadeira – se é que existiria uma única. Assim explanara Bento Prado Júnior, em **O destino decifrado** (2000):

Na situação irônica que contrapõe o letrado ao iletrado, o Saber se encontra do lado mais inesperado: não dominar a linguagem, não saber *utilizá-la*, é devolvê-la à sua verdade e à sua vocação mais primitiva. Numa fórmula breve: ler em profundidade (o "verivérbio") só é possível para quem não sabe ler a superfície da letra (PRADO JÚNIOR, 2000, p. 176, grifos do autor).

O processo da escrita rosiano – e também o bíblico – é, portanto, em si, um caminho ocasionado por uma dupla de objetivos: (1) encontrar o sentido originário das palavras e, (2) a partir dessas palavras ressignificadas com seus significados originais, encontrar o sentido do ser, autor e leitor. Guimarães Rosa reconhece esse seu trabalho com a palavra como uma forma de

limpá-la das impurezas da linguagem cotidiana e reduzi-la a seu sentido original. Por isso, [...] eu incluo em minha dicção certas particularidades dialéticas de minha região, que são linguagem literária e ainda têm sua marca original, não estão desgastadas e quase sempre são de uma grande sabedoria lingüística. Além disso, como autor do século XX, devo me ocupar do idioma formado sob a influência das ciências modernas e que representa uma espécie de dialeto. E também está à minha disposição esse magnífico idioma já quase esquecido: o antigo português dos sábios e poetas daquela época dos escolásticos da Idade Média, tal como se falava,

por exemplo, em Coimbra. E ainda poderia citar muitos outros, mas isso nos levaria muito longe. Seja como for, tenho do compor tudo isto, eu diria “compensar”, e assim nasce então meu idioma que, quero deixar bem claro, está fundido com elementos que não são de minha propriedade particular, que são acessíveis igualmente para todos os outros (LORENZ, 1991, np).

Se compreendemos a criação literária como emergência da interioridade, vislumbramos nesse novo modo de tratar a linguagem – que aparece tanto na **Bíblia** quanto na obra rosiana, conforme insistimos – um modo de ressignificar a existência. Em ambas as obras, fica evidente como o contato com o exterior relaciona-se com o interior, produzindo o efeito que se registra novamente em algo que é exterior: o texto escrito. Essa exterioridade escrita, por sua vez, interpela de novo às interioridades, e tem o poder de fazê-las autocompreenderem-se sempre, e novamente.

Um objetivo comum à **Bíblia** e à obra de Guimarães Rosa é, por assim dizer, dar voz à interioridade, exprimir o que parece inexprimível, a fim de dialogar, por meio de um texto escrito, com diversas interioridades. O itinerário de busca pela autocompreensão empreendido tanto pelo escritor quanto pelo leitor, nos processos de escrita e leitura, estão metaforizados nas duas literaturas em questão pelo tema da **viagem**.

Na novela **Dão-lalalão**, e também na história de Rebeca e Isaac, a viagem aparece como metáfora para um caminho interior. O percurso feito (ou não) por suas personagens é apenas um sinal exterior de um caminho percorrido (ou não) para dentro de si mesmo, e na direção de uma outra interioridade. Os movimentos, nessas literaturas, nunca se limitam à individualidade, de modo que, mesmo quando o caminho objetiva uma compreensão do próprio ser, ainda assim, ele ruma para a interioridade de outro alguém, e motiva-se pela existência e pelo reconhecimento desse outro. Eis o conceito de **intinerância**, sobre a qual trataremos nesta seção.

2.1 DA VIAGEM COMO SIGNO PARA A INTNERÂNSIA

O tema da viagem é caro à literatura de Guimarães Rosa sob um aspecto muito específico, atestado pela fala que conclui seu único romance, **Grande sertão: veredas**: "Existe é homem humano. Travessia" (ROSA, 2015, p. 492). A viagem de Riobaldo pelo sertão e sua recordação/narrativa são meios pelos quais ele procura alcançar a compreensão de si mesmo. Tal efeito é produzido pelo autor aliando sua

linguagem singular à temática da viagem. A esse respeito apontara Márcia Morais no estudo **O romance se fez letra** (2006):

O sinal inequívoco dessa construção se encontra naquele travessão inicial que resta como um travessão ímpar, diferentemente dos signos da “paridade” que infestam as páginas do romance. Esquivando-nos, por ora, de mais essa “forma” rosiana a reiterar um “fundo”, ou, passando de Aristóteles a Saussure, mas, deixando de lado, esse significante reiterador de um significado, o travessão isolado só encontra seu par “semântico-etimológico” no signo “travessia”, última palavra do romance. Do travessão à “travessia” são quase 500 páginas, divididas, simetricamente, em dois modos de narrar diferentes (MORAIS, 2006, p. 203, grifos da autora).

Não só em **Grande sertão**: veredas como em outras obras, as imagens do exterior confundem-se com as do interior de suas personagens, funcionando como metáforas que permitem a expressão e a compreensão do que parece, em um primeiro momento, inexprimível e incompreensível. Os dois modos de narrar referidos pela autora dizem respeito à interpenetração das dimensões interior e exterior que, nesta pesquisa, defendemos como o fundamento da vivacidade das literaturas rosianas e bíblicas. Desse contraste – perceptível ainda que os opostos se confundam – emerge também o motivo que nos permite tratá-las como narrativas poéticas:

Essa “dupla” narrativa seria, também, uma outra figuração das muitas misturas do romance, já exaustivamente apontadas pela Crítica: da poesia e da prosa; do lírico e do épico; de muitos gêneros e formas, com destaque para a epopéia e o romance e para o romance e a história romanesca; do mito e da história; da oralidade e da escrita; de tempos históricos diversos; de espaços múltiplos, naquela geografia de um sertão que é o mundo (MORAIS, 2006, p. 204, grifo da autora).

Na geografia específica que retrata o mundo, é possível desenhar um percurso que na verdade equivale ao caminho do humano. Assim Benedito Nunes, no ensaio intitulado **A viagem** (2013, p. 78) reconheceu que, para além do romance, em toda a obra de Guimarães Rosa aparece o motivo da viagem, o que o coloca ao lado de autores como Miguel de Cervantes e James Joyce. Na lista dessa vasta literatura que apresenta a caminhada pelo mundo como ícone da descoberta de si, citamos ainda a história de **Sinuhe** (1985), um peregrino cuja autobiografia é atestada por antigos documentos encontrados no Oriente Médio, que datam de 1950 a.C.; ou a obra contemporânea a Guimarães Rosa, **Morte e vida severina** (1955), de João Cabral de Melo Neto, que também narra a viagem de um retirante pelo

sertão de Minas Gerais e da Bahia, enquanto compreende, através daquilo que vivencia, a sua própria condição. O motivo da viagem como signo para o caminho interior não é, portanto, estranho à Literatura.

Precisamente, em **Dão-lalalão** e na história de Rebeca (Gn 24-27), percebe-se, no entanto, que a travessia por uma paisagem exterior não consiste somente em uma metáfora para o que se passa no íntimo, mas sim no que poderíamos chamar de fusão entre o que é aparentemente externo e o que é interno. Ao chão percorrido corresponde uma existência (re)conhecida, compreendida ou, ao menos, refletida. Assim afirma Benedito Nunes:

Para Guimarães Rosa, não há, de um lado, o mundo, e, de outro, o homem que o atravessa. Além de viajante, o homem é também a viagem - objeto e sujeito da travessia, em cujo processo o mundo se faz. Ele atravessa a realidade conhecendo-a, e conhece-a mediante a ação da *poiesis* originária, dessa atividade criadora, que nunca é tão profunda e soberana como no ato de nomeação das coisas, a partir do qual se opera a fundação do ser pela palavra, da qual fala Heidegger (NUNES, 2013, p. 85, grifo do autor).

Dessa maneira, assim como não há distinção entre viagem e viajante, assim como o viajante é a própria viagem, ou seja, o caminho percorrido é si mesmo, também não são dois esses referidos homens: o que caminha e o que é compreendido. Na obra rosiana e na **Bíblia**, os homens são tratados em sua inteireza, e essa é uma consideração essencial, embora pareça ser redundante. Há um equívoco em se tratarem como exteriores e supérfluas as motivações do corpo, do desejo e do amor, numa dualidade platônica que não tem lugar nos textos de **Dão-lalalão** e da **Bíblia**. O conjunto de suas ações, desde a mais simples e cotidiana, até a mais metafísica delas, é cuidadosamente situado nas narrativas como sinais indicadores do ser de cada personagem, aos poucos revelado e conhecido.

O motivo da viagem, além de fornecer as imagens do caminho percorrido e a percorrer, do ponto de partida que difere do de chegada ou mesmo do itinerário, do meio da travessia que é marcada por percalços e bonanças, também faz olhar para o viajante como aquele que está fora de seu lugar. Quem perfaz uma viagem está temporariamente sem lugar: por algum motivo deixara a localidade onde estava estabelecido, para rumar em direção a outra, diversa. Podemos falar assim de uma existência fora de si, do abandono de uma condição anterior em razão da busca de uma outra, nova.

A ideia da existência humana como um constante exílio fora proposta por Jean-Luc Nancy, no ensaio intitulado **La existencia exiliada** (1996). Para o autor, o exílio é constitutivo do humano. Não se pode compreender a existência como completamente estabelecida, mas como uma instância que sempre está em busca de outro lugar. Em outras palavras, não se pode compreender o humano que não estranha o lugar onde está. A viagem, da forma como figura na obra de Guimarães Rosa, como ocasião para o autoconhecimento e para um encontro com a essência de si, é, portanto, fundamental à pessoa que existe. De acordo com o filósofo:

A questão do exílio é, portanto, essa questão de partida, desse movimento como movimento sempre começado e que não se pode terminar nunca. No entanto, se o que se deixa não é o chão, o que é deixado, de onde parte esse movimento? De acordo com o significado dominante, o exílio é um movimento para fora de si: fora do lugar apropriado (e nesse sentido também é, no fundo, terra, certa ideia de terra), fora do ser próprio, fora da propriedade em todos os sentidos e, portanto, fora do lugar apropriado como um lugar natal, nacional, familiar, local da presença de si mesmo em geral (NANCY, 1996, p. 5, tradução nossa⁶).

Assim, diferente do que se afirma, estar **fora de si** é algo positivo, porque é apenas saindo de si, nesse exílio ao qual se refere Nancy, que a existência pode compreender-se. As personagens que estudamos são, portanto, exiladas em si mesmas, pessoas sem lugar, fora de si. E é exatamente por isso que elas **são**, em sua inteireza. Para Nancy, o **ser** só acontece mediante o exílio. Em outras palavras, só quando se reconhece o que não se é ou o que não se pode ser, só quando se pode conceber qual é o lugar ao qual o **ser** pretende chegar – mesmo que ainda não o tenha atingido – é que ele pode dizer que **é**.

A existência que se acredita estabelecida não conhece a si mesma, vive uma exterioridade separada do interior. Mais que isso: contém uma interioridade aprisionada num corpo impermeável que experimenta sensações mas não permite que elas atinjam seu ser interior. Talvez nesse caso possamos falar em uma dualidade entre o corpo e a existência que não emerge da pessoa, mas permanece

⁶ Do original: *La cuestión del exilio es pues la cuestión de esa partida, de ese movimiento como movimiento siempre empezado y que quizá no debe terminar nunca. Sin embargo, si lo que se deja no es el suelo, ¿qué es lo que se deja?, ¿de dónde parte ese movimiento? Según el significado dominante, exilio es un movimiento de salida de lo propio: fuera del lugar propio (y en este sentido es también, en el fondo, el suelo, cierta idea del suelo), fuera del ser propio, fuera de la propiedad en todos los sentidos y, por lo tanto, fuera del lugar propio como lugar natal, lugar nacional, lugar familiar, lugar de la presencia de lo propio en general* (NANCY, 1996, p. 5).

oculta ao outro e a si mesma. A inquietação consigo mesmo e com o entorno é, portanto, positiva, à medida em que desinstala o ser e o coloca em *intinerância*.

Portanto, não se trata de estar "em exílio no interior de si mesmo", mas ser si mesmo um exílio: o *eu*, como exílio, como abertura e saída, saída que não vem do interior de um eu, mas eu que é a própria saída. E se o "em si" assume a forma de um "retorno" a si, é uma maneira enganosa: porque "eu" só ocorre "após" a saída, após o *ex*, se é que se pode dizer assim. Portanto, não há "depois": o *ex* é contemporâneo de todos "eu" como tal (NANCY, 1996, p. 8, grifos do autor, tradução nossa⁷).

Nesse contexto é que está situada a *intinerância* que propomos. Refere-se a um movimento entre existências: para compor o neologismo, usamos **inti-** como prefixo, indicando a interioridade que faz-se itinerante; **-ância**, utilizada como sufixo, sugere uma causalidade para o percurso iniciado, que pressupõe urgência, desejo, **ansiedade**. *Intinerância* seria, por assim dizer, o movimento de uma interioridade em direção à outra, motivado pelo desejo dessa outra ou, simplesmente, por sua existência. A outra interioridade, portanto, é o que faz com que a primeira abra-se em exílio e viagem, condições para que exista, de fato.

Assim, é exatamente por serem *intinerantes* que as personagens das narrativas que analisaremos existem para além do corriqueiro em suas vidas. A profundidade de seu ser emerge na viagem que eles percorrem, autocompreendendo-se com o auxílio desta existência que está ao fim do caminho, esperando. A *intinerância* é tão bem compreendida, tanto nos exemplos de sua ocorrência, quanto no reconhecimento de sua ausência. Soropita é *intinerante* por motivação de Doralda, e isso o constitui da forma como é retratado na narrativa de **Dão-Lalalão**. Da mesma forma, a identidade de Isaac transmitida nos textos do **Gênesis** é definida por sua *intinerância* – que não acontece, porque ele sequer sai de seu lugar para percorrer um caminho físico.

⁷ Do original: *De ahí que no se trate de estar "en exilio em el interior de sí mismo", sino ser sí mismo un exilio: el yo como exilio, como apertura y salida, salida que no sale del interior de un yo, sino yo que es la salida misma. Y si el "a sí" adopta la forma de un "retorno" en sí, se trata de una forma engañosa: porque "Yo" sólo tiene lugar "después" de la salida, después del ex, si es que puede decirse así. Sin embargo, no hay "después": el ex es contemporáneo de todo "yo" en tanto tal* (NANCY, 1996, p. 8).

2.2 DÃO-LALALÃO

A sexta das sete novelas com as quais João Guimarães Rosa compôs **Corpo de baile** (1956) é uma narrativa de poucas personagens. Na verdade, apenas quatro desempenham papel significativo em um conjunto de aproximadamente setenta páginas. Soropita e Doralda protagonizam a história, enquanto Dalberto e Iládio – vaqueiros que se encontram com Soropita no meio do caminho do Andrequicé ao Ão – aparecem como personagens coadjuvantes. Embora Doralda seja a única representante feminina dentre as quatro, de modo algum podemos afirmar uma predominância da figura masculina, porque a presença de Doralda – que se faz discreta, e mesmo ambígua, – é um dos exemplos de como personagens silenciosas e econômicas na Literatura assumem papel principal e orientador de todo um enredo.

Assim, o narrador apresenta, desde as primeiras linhas de **Dão-lalalão**, uma Doralda que protagoniza os devaneios, as lembranças e as expectativas de Soropita, de modo a ser ela a personagem principal na história. A imagem de Soropita à qual se tem acesso é balizada pela percepção que ele tem de Doralda e de sua existência. A primeira característica de Soropita – apontada por um narrador onisciente e confiável – é uma sutil observação de Doralda, sugerindo que o que se pode conhecer do personagem passa pelo crivo de seu relacionamento com a esposa:

Soropita, a bem dizer, não esporeava o cavalo: tenteava-lhe leve e leve o fundo do flanco, sem premir a roseta, vezes mesmo só com a borda do pé e medindo mínimo achêgo, que o animal, ao parecer, sabia e estimava. **Desde um dia, sua mulher notara isso**, com o seu belo modo abaianado [...]. Soropita tomara o reparo como um gabo; e se fazia feliz (ROSA, 2016c, p. 25, grifo nosso).

O objetivo desta seção, no entanto, não é deter-se sobre a análise de Doralda, mas, sob o viés da *intinerância*, entender o que ocorre com Soropita. Oferecida a primeira caracterização dele e também de Doralda – que discutiremos na seção subsequente – somos introduzidos no motivo que sustenta as ações ocorridas na novela: a viagem. Pode-se dizer que **Dão-lalalão** é uma novela sobre viagens. Soropita fora do Ão – povoado no qual reside com Doralda – ao Andrequicé – lugar próximo onde ele faz compras e ouve a novela do rádio. Parte de Andrequicé

em retorno ao *Ão*, em companhia do leitor, na esperança do encontro com Doralda. O desfecho é a promessa de um retorno ao Andrequicé, em uma sugestão de circularidade que liga o fim a um novo começo.

A viagem é, conforme assinalamos, a oportunidade para que a personagem conheça-se a si mesma, passando em revista suas lembranças, seu passado, seus desejos e suas esperanças. A experiência de Soropita é semelhante à de Riobaldo, narrador-protagonista em **Grande sertão: veredas**. Neste romance, o personagem-narrador conta os acontecimentos de uma parcela de sua existência, sob o pretexto de ouvir de seu interlocutor respostas e interpretações. Acontece que, na conclusão da narrativa, as respostas são oferecidas pelo próprio Riobaldo, na constatação de que o homem é travessia. Ele parece ter esclarecido o que precisava pelo simples ato de narrar o acontecido, sem precisar de outra opinião. Assim, uma forma de alcançar o autoconhecimento em Guimarães Rosa é a lembrança que se faz no percurso de uma viagem.

A viagem aparece, portanto, como o transfundo do enredo de **Dão-lalalão**. Mais que isso, a novela é sustentada pelo tema da viagem que se converte em *intinerância*. No início da narrativa, Soropita deixa a casa de Jõe Aguiar, em Andrequicé, onde se hospedava costumeiramente para ouvir a novela de rádio. Nota-se que o abrigo lhe assegurava a segurança, tão primordial para o ex-boiadeiro, mas também metaforiza o risco e a insegurança:

Soropita pousava em Andrequicé na casa de Jõe Aguiar (...). Sobre o seguro: casa antiga, mas de boas portas, que se fechavam com tranca, tramela e chave. Tinha uns buracos, disfarçados – agulheiros, *torneiras* e portilhas – nos tremós e debaixo das janelas, por onde se pingar para fora o bico do revólver. Se, de noite, muitos assaltassem, havia escape pelos quatro lados, a porta-da-cozinha dando para o bem sabido de um bamburral, que corria até à estrada (ROSA, 2016c, p. 27).

À medida que a narrativa avança, fica claro o quão vulnerável, física e psicologicamente, Soropita se vê a partir dessa saída. Por mais que o caminho exterior lhe seja demasiado conhecido, a segurança encontra-se, mesmo, é em seus extremos: na casa que deixou e na casa/esposa que anseia encontrar. O caminho é, para Soropita, o lugar do risco: “Nesses brejos maiores de vereda, e nos corguinhos e lagôas muito limpas, sucurí mora” (ROSA, 2016c, p. 29). Assim, entendemos que, no caminho, a personagem se vê em uma situação total de exílio, pois nele sua interioridade está exposta, como um estrangeiro sujeito ao outro. E talvez o mais

ameaçador a Soropita seja confrontar-se consigo mesmo. A saída da casa segura e o anseio de chegar a outra habitação são os sinais exteriores que apontam para sua condição de exílio:

Parece, então, como se houvesse algum tipo de exílio constitutivo da existência moderna, e que o conceito constitutivo dessa existência fora de si mesmo fosse o conceito de exílio fundamental: um “estar fora de”, um “ter saído de”, e isso não só no sentido de um ser tirado de seu solo, *ex solum*, (...) mas de acordo com o que parece ser a verdadeira etimologia do “exílio”: *ex* é a raiz de um conjunto de palavras que significam “ir”; como em *ambulare*, *exulare* seria a ação do *exul*, aquele que sai, que sai não para um lugar determinado, mas aquele que sai absolutamente (NANCY, 1996, p. 4, tradução nossa⁸, grifos do autor).

Por isso o exílio em Soropita é tão claro e (des)ajustado: segundo Nancy, exílio não é uma condição estática, mas é dinâmico, é um movimento, uma viagem. Em sua concepção, mais que um simples deslocamento, a ação itinerante de Soropita lhe oferecerá também a possibilidade de encontrar-se consigo mesmo, aproveitando a condição de exílio para ter acesso ao seu próprio ser, já que, segundo o filósofo, “a existência é apenas esse *ex*” (NANCY, 1996, p. 3, tradução nossa⁹, grifo do autor).

Em **Dão-lalalão**, todos os traços de exterioridade apontam para o íntimo de suas personagens: seus dilemas, suas fraquezas ou suas maiores virtudes. Ligia Chiappini discorrera a este respeito em **O direito à interioridade em Guimarães Rosa** (2009), discutindo o regionalismo e a forma como ele se apresenta na obra do autor mineiro:

O sujeito lírico aí é visto não como pura reflexão sem corpo e sensibilidade, mas como um conhecimento de si vindo também da exterioridade. Interior e exterior se corresponderiam como num espelho. A visão dos outros sendo fundamental para o eu se encontrar, porque o sujeito seria necessariamente incompleto (CHIAPPINI, 2009, p. 192).

Dessa correspondência entre exterior e interior emerge o motivo do *eros* que sustenta a narrativa. A *intinerância* de Soropita por Doralda é também o impulso

⁸ Do original: *Parece, pues, como si hubiera una especie de exilio constitutivo de la existencia moderna, y que el concepto constitutivo de esta existencia fuera El mismo el concepto de un exilio fundamental: un “estar fuera de”, un “haber salido de”, y ello no solo en el sentido de un ser arrancado de su suelo, ex solum, según la falsa etimología latina que Massimo Cacciari evocaba, sino según lo que parece ser la verdadera etimología de “exilio”: ex y la raíz de un conjunto de palabras que significan “ir”; como en ambulare, exulare sería la acción Del exuz el que sale, el que parte, no hacia un lugar determinado, sino el que parte absolutamente* (NANCY, 1996, p. 4, grifos do autor).

⁹ Do original: *“La existencia ya sólo es ese ex”* (NANCY, 1996, p. 3, grifo do autor).

sexual. Diversos são os sinais exteriores que, de maneira velada, exprimem o desejo e mesmo a união entre os dois, a começar pelas imagens naturais ao longo do caminho que metaforizam o corpo de Doralda:

Pequenino trecho de uma cerca-viva, sobre pedras, de flôr-de-seda e saborosa. E, quase de uma mesma cor, as romãzeiras e os mimos-de-vênus – tudo flores: se balançando nos ramos, se oferecendo, descerradas, sua pele interior, meia molhada, lisa e vermelha, a todos os passantes – por dentro da outra cerca, de pau-de-ferro (ROSA, 2016c, p. 35).

Assim, é possível compreender o forte anseio de Soropita pela chegada à sua casa, porque não representa apenas a chegada a um abrigo, ou a abertura de um lugar no qual ele possa pernoitar. Mais que uma construção física, a casa indica uma interioridade – a de Doralda – na qual Soropita se sente existente e seguro.

Dessa maneira, a descrição da viagem em **Dão-lalalão** é de tal modo correspondente à progressiva revelação da personalidade de Soropita, que se faz também inconstante, como o personagem. Soropita, já no início da novela, é marcado pela instabilidade: "Sua alma, sua calma, Soropita fuía rígido num devaneio, uniforme" (ROSA, 2016c, p. 26). No início da novela, quando o leitor é informado sobre o retorno de Soropita ao ão – o que representa para ele a esperança e a alegria do retorno ao seu lugar – os cenários são descritos com serenidade e leveza:

Conhecia de cór o caminho, cada ponto e cada volta, e no comum não punha maior atenção nas coisas de todo tempo: o campo, a concha do céu, o gado nos pastos - os canaviais, o milho maduro - o nhenhar alto de um gavião - os longos resmungos da jurití jururú - a mata preta de um capão velho - os papagaios que passam no mole e batido voo silencioso - um morro azul depois de morros verdes - o papelão pardo dos marimbondos pendurado dum galho, no cerrado - as borboletas que são indecisos pedacinhos brancos piscando-se - o roxoxol de poente ou oriente - o deslim de um riacho (ROSA, 2016c, p. 26).

Quando, porém, a narrativa atinge seu tom mais sombrio, aquilo que se passa no interior de Soropita também está conturbado. Um exemplo dessa correspondência é a descrição que vem logo após o personagem considerar a possibilidade de que Dalberto conhecesse o passado de Doralda e perdesse, por isso, o respeito por Soropita:

Como se entrasse num mato de mata-virgem. O cheiro preto. A mata-virgem era uma noite, seu fresco. Cheiro verde e farfalhal, com cricrilos. Cheiro largo, gomoso, mole - liso, de jaboticaba molhada - ou de começo de espirro, vapor macio, fim de chuva, como o ralo desmaiado melodor de tachas, de longe, no frio da moagem, de por maio, por junho... Se via saindo daquela suspensão (ROSA, 2016c, p. 62).

Logo adiante, quando os dois amigos cruzam a cancela da casa de Soropita, a narrativa retoma o ar de leveza: “Tudo ficava um desate de sonho ruim, se desfumaçando. Ah, não. Junto de casa é que se via que era bem de tardinha, o fecho do dia” (ROSA, 2016c, p. 63). Luiz Roncari, no ensaio **O cão do sertão no Arraial do ão** (2007), assinala que “esses baixios de ambiguidades do espaço externo, que ele repelia e dos quais fugia, metaforizavam o que ele evitava e recalrava também internamente, o *passado*” (RONCARI, 2007, p. 17, grifo do autor).

De início, não conhecemos nada sobre Soropita, além de sua caracterização no presente da narrativa. Tudo o que se sabe sobre seu passado é revelado pelo narrador, a partir de pensamentos e confrontações no caminho, incluindo as personagens de Dalberto e Iládio. Soropita tem o desejo de apagar seu passado, e seu ocultamento ao leitor é um indicativo da dificuldade da personagem em relacionar-se com essa parcela de sua identidade. O que o diferencia de sua mulher é seu fechamento em si mesmo e com relação ao outro, sua incapacidade de comunicar seu próprio ser, por algum meio.

A todo momento, o ex-vaqueiro parece não se comunicar; outros comunicam o que se passa com ele: além do narrador, o fazem os vaqueiros Dalberto e Iládio. São eles quem dão a conhecer quem de fato é o Soropita/Surrupita¹⁰. À medida que o caminho avança, diante dessas personagens que o fazem lembrar acontecimentos antigos, Soropita é obrigado a lidar com esta instância de sua interioridade – e não só a dele, mas também a da mulher – que ele preferia esquecer: “e o nome que lhe davam também, quando ele a conheceu, de Sucena, era poesias desmanchadas no passado, um passado que, se a gente auxiliar, até Deus mesmo esquece” (ROSA, 2016c, p. 28).

¹⁰ É interessante observar o jogo de palavras entre o nome do personagem e a pronúncia diferente do amigo Dalberto. Como em toda a obra rosiana – e também na **Bíblia** – os nomes não são escolhidos ao acaso, mas têm estreita relação com a personalidade de quem nomeiam. Alguns autores detiveram-se sobre a análise dos nomes em **Dão-Lalalão**, dentre os quais destacamos Ana Maria Machado em **O recado do nome** (2013). À nossa leitura basta observar que os sons em **Soropita** são todos fechados, introspectivos, enquanto os do nome **Doralda** são mais abertos. Além disso, **Surrupita** lembra o verbo **surrupiar**, acenando para o passado violento do personagem, quase um matador profissional, talvez um trapaceador, enganador.

Por mais que Soropita desejasse não lembrar o passado, este se fazia presente, em marcas espalhadas pelo corpo: “A palma da mão tocou na cicatriz do queixo; rápido, retirou-a (...). Só de pensar no passado daquilo, já judiava. ‘Acho que eu sinto dor mais do que os outros, mais fundo...’” (ROSA, 2016c, p. 31). De alguma forma, Soropita desejava para si um passado selecionado, no qual figurassem apenas algumas lembranças de renome, tranquilidade, sossego. O que o atormentava era a totalidade das coisas que aconteceram e que já não podiam ser ignoradas, como a fama das mortes que provocou, ou mesmo como o passado de Doralda no bordel de Montes Claros. A angústia de sua viagem é encontrar-se com todas estas recordações e perceber que fazem parte de seu ser. O que o personagem parece não compreender é que não é possível haver um Soropita ou uma Doralda sem esses percalços passados.

Seu problema com o passado não se revela apenas na narrativa do trajeto em **Dão-lalalão**, mas também em sua intenção de mudar-se para o Campo Frio, ao fim da história. Soropita parece tentar resolver suas inquietações mudando-se de um lugar para o outro, deixando um determinado local e rumando para um diverso. Há, assim, nesse exílio de Soropita, algo de positivo e negativo. Positivo à medida que lhe proporciona a oportunidade de passar em revista a sua existência, e negativo quando serve de fuga para desvencilhar-se das reflexões às quais fica sujeito.

Soropita, quando se percebe diante de si mesmo, tem o impulso e a ânsia de fugir. Nisso há uma diferenciação fundamental entre ele e a mulher: ela não tem dificuldade nenhuma em reafirmar a sua identidade, com cada detalhe do passado que ela faz questão de não esquecer. É por isso também que Dalberto e Iládio soam tão ameaçadores a Soropita, exatamente porque representam esse passado que o ex-boiadeiro quer abandonar. Dalberto é a figura de tudo o que foi vivido por Soropita antes de encontrar Doralda, inclusive nos bordéis de Montes Claros. Iládio é figura do passado da mulher, porque mesmo sem conhecê-la, é associado por Soropita a ela, passando a figurar de maneira fictícia nestes eventos que Soropita quer apagar.

Talvez a confluência de conturbados acontecimentos, especialmente no fim da novela, ofereça a impressão de que Soropita não faz caminho nenhum em seu íntimo, percepção confirmada pela circularidade que leva o fim a um início semelhante ao que já acontecera. No entanto, é exatamente isso que caracteriza sua *intinerância*: um caminho que não leva a um lugar definitivo, mas que importa

pelo caminho mesmo. A novela não termina em um comum final feliz, porque é substancial na obra rosiana que o meio importe mais do que o início ou o fim.

O caminho de Soropita é provocado pela existência de Doralda. Como indicamos, a *intinerância* consiste em um deslocamento interior cuja motivação é o desejo e o anseio pelo outro. Soropita deixa a segurança da casa de Jõe Aguiar e lança-se num caminho arriscado a fim de encontrar uma segurança maior, que para ele está em Doralda e na casa onde eles moram, juntos:

Volta de viagem, a gente está sempre suoso, desconfortado... Doralda era um consolo. Uma água de serra — que brota, canta e cai partida: bela, bôa e oferecida. A gente podia se chegar ao barranco, encostar a boca no minadouro, no barro peguento, amarelo, que cheira a gosto de moringa nova, aquele borbotão d'água grogolejava fresca, nossa, engolida (ROSA, 2016c, p. 60).

O forte teor erótico do trecho supracitado articula-se com o desejo que faz urgente a chegada de Soropita em casa – por que não dizer a Doralda? O desejo pelo corpo da esposa confunde-se com a expectativa da chegada em casa, que já apresentam como anseios antevistos ao longo do caminho. Adiante, o narrador não esconderá o quão tranquilo Soropita se mostrará – em contraste com a ansiedade do caminho – pelo fato de estar em casa, e com Doralda: “E se voltava para Doralda, crente de que só porque ela estava ali era que tudo tomava rumo acomodado e bom, tanta paz” (ROSA, 2016c, p. 69).

Percebemos que Soropita passa a viver em função de Doralda, talvez porque ela lhe ofereça tudo o que para ele significa uma vida completa e feliz. O narrador tem o cuidado de mencionar Soropita sempre em relação à esposa. Doralda é a dona de casa, que cuida de seu lugar e proporciona-lhe conforto; ela é a Dona Doralda, que a vizinhança respeita e admira, e através dela, ao próprio Soropita; na intimidade, ela é a prostituta de Montes Claros, aquela que oferece prazer e realiza suas fantasias.

Há uma clara dependência de Soropita com relação a Doralda, de modo que a identidade do primeiro parece vir da segunda. A constatação de Dalberto a Soropita é emblemática:

Ora, ora, a vida do pobre é: beber, briga e rapariga... A gente viaja padecendo, pois é, pois. Tiro o menos por você, Surupita: para você tudo não parecia tão diabo e tão bobo. P'ra você, passar fome e sede não é nada, você arreséste a tudo que quer. Mas você aprova comigo: só quando

se está com mulher é que a gente sente mesmo que está lorde, com todos os perdões... Que é que se está vivendo, mesmo. Afora isso, tudo é poeira e palha, casca miúda. A gente vai indo, caçoando e questionando, agenciando, bazofiando, tendo medo, compra isto, vende aquilo... Como que na gente deram corda. Homem não se pertence. Mas, um chegou, viu mulher, acabou-se o pior. Começa tudo, se tem nova coragem... (ROSA, 2016c, p. 54).

Assim, pode-se ver que a identidade de Soropita é delineada por seu relacionamento com Doralda. Desde seu encontro com ela, ele deixara suas atividades de boiadeiro, abandonara a vida violenta marcada por mortes e confrontos, rumara para o distante povoado do ão e ali buscava reconstruir sua vida. Podemos afirmar que toda a vida de Soropita, após seu encontro com Doralda, é uma *intinerância* na direção dela – mesmo quando ela está junto, mesmo quando ele está parado.

Na verdade, Soropita caminha rumo a um futuro que imagina junto de Doralda, mas uma Doralda também que ele imagina. Esta, que povoa o imaginário de Soropita, é uma mulher fictícia, que não tem passado, cujas características são as que agradam ao próprio Soropita. Já no início da novela, o narrador informa sobre o presente que Soropita leva para Doralda: “Ali dentro, trazia para a mulher o presente que **a ele mais prazia**: um sabonete cheiroso, sabonete fino, cor-de-rosa” (ROSA, 2016c, p. 29, grifo nosso). No desenvolvimento da narrativa, percebemos que o cheiro do sabonete parece agradar mais a ele do que a ela. Em outras palavras, Soropita dá de presente o sabonete porque ele mesmo gosta de sentir Doralda perfumada.

Efeito desse modo de ser de Soropita é sua necessidade de posse e soberania, que se apresenta em três imagens principais. A primeira delas é sua constante recorrência às armas de fogo, que leva consigo e guarda sob o travesseiro; a segunda delas é seu domínio sobre Doralda, porque “o rebaixamento extremo da mulher o alivia e, com isso, ele se apazigua” (RONCARI, 2007, p. 55). Também fica claro no relacionamento com as prostitutas que o que satisfaz a Soropita é estender sobre elas seu domínio. O terceiro emblema está no renascimento da submissão de Iládio na cena final da novela, que faz recordar a submissão escravista do negro ao branco da elite social:

Era aí que o ressentimento pessoal se encontrava com a história e assumia uma dimensão mais ampla e simbólica: pondo-se de acordo com o sentimento coletivo, fazia renascer no negro o escravo, a vontade submissa.

É assim que termina a novela, não com a desforra de Soropita contra as possíveis provocações do negro Iládio, só percebidas por ele, mas com a luta do branco contra o negro e a reafirmação da hierarquia escravista (RONCARI, 2007, p. 77).

Portanto, é possível afirmar que a novela **Dão-lalalão** é conduzida pelo viés da *intinerância*. Soropita perfaz um caminho interior ao encontro de si mesmo, confrontando-se com seu passado, motivado pela existência de Doralda. Como uma narrativa que aborda com brilhantismo a condição humana, a novela não mostra um Soropita que em alguns dias resolve todos os seus dilemas interiores. Na verdade, apesar de confrontá-lo com seus maiores assombros do passado, a história termina com a sugestão de que Soropita continua sem saber como lidar com eles, na tentativa de continuar fugindo e tentando esquecer o que se passou. Ele ainda não compreendeu que uma nova identidade faz-se a partir das características passadas e continua tentando construir um presente que seja independente do que já acontecera.

2.3 REBECA E ISAAC

A história de Rebeca e de Isaac é narrada no **Gênesis**, entre os capítulos 24 e 27. Filho de Abraão e Sara, Isaac é o segundo na linhagem dos patriarcas de Israel, aquele que deu continuidade à descendência numerosa com a qual YHWH havia prometido abençoar Abraão. A fim de estabelecer uma comparação com a história de Soropita e Doralda, partindo da ideia da *intinerância*, examinaremos alguns aspectos nas narrativas que compõem o ciclo de Rebeca e Isaac.

Antes de apresentar nossa leitura dessas narrativas, é conveniente lembrar que a figura de Isaac já aparecera antes de Gn 24, nos relatos de sua infância. Enquanto Sara ainda era estéril, Abraão tomou por mulher sua serva Hagar. Com ela, teve um filho chamado Ismael¹¹, cujo nome significa **Deus ouve**. A hostilidade de Sara para com Hagar começara já desde a gravidez desta última, quando, maltratada, a serva passa um curto exílio junto ao poço de *Lahay Rō'î*. Hagar retorna ao convívio com Abraão e dá à luz Ismael, mas YHWH também ouve a angústia de Sara. Visitando Abraão e Sara numa cena ideal de hospitalidade (Gn 18), YHWH anuncia a gravidez de Sara, que ri um riso de zombaria, sem acreditar nessa

¹¹ Hagar e Ismael serão a metáfora da autora do **Gênesis** para os eventos da hostilidade, escravidão e fecundidade do Egito, conforme mostrou Altamir Andrade (2013, p. 109)

possibilidade. A criança nasce, e é chamada Isaac¹². Ao seu redor – relacionados ao significado de seu nome – estão verbos e substantivos ligados ao riso e à brincadeira, como em Gn 21,9¹³. Eles contrastam com o choro angustiado de Hagar no deserto, quando esta é expulsa por Abraão – que fora persuadido por Sara e apoiado por YHWH.

Assim, o início da história de Isaac é uma inversão da ordem de primogenitura, já que Abraão é capaz de abandonar o filho mais velho, sem se importar com sua vida, no desejo de que seu nome se perpetue por meio de Isaac. Na verdade, tal abandono pode ser apenas mais um dos sinais da obediência desmedida de Abraão, que aceita sacrifícios um tanto estranhos, desde que sejam vontades de YHWH. É oportuno perguntar se o abandono de Ismael não é a concretização de um sacrifício que Abraão é impedido de fazer no alto do monte Moriá. Ou ainda, que em Moriá, YHWH tenha impedido que Abraão cometesse o mesmo erro de rejeição que comete com Ismael.

O relato de Gn 22 do sacrifício que não acontece diz muito sobre o próprio Isaac. O menino é levado pelo pai para um local de sacrifício sem saber exatamente como as coisas acontecerão. Sua única fala no relato é uma pergunta inocente: “E disse Isaac a Abraão, seu pai, dizendo: ‘Meu pai!’ E disse: ‘Eis-me aqui, meu filho’. E disse: ‘Eis aqui o fogo e as madeiras. Onde está o cordeiro para o holocausto?’” (Gn 22,7)¹⁴. Ele sabe que há lenha, que há fogo, que há um pai totalmente temente ao YHWH (estranho) de J, mas sequer desconfia quem será o cordeiro. Auerbach discorre sobre a caracterização de Isaac:

Enquanto Deus e Abraão, servos, burros e utensílios são simplesmente chamados pelo nome, sem menção de qualidades ou de qualquer outra especificação, Isaac obtém, uma vez, uma aposição; Deus diz: "Toma teu filho, teu único filho a quem tanto amas, Isaac". Isto, contudo, não é uma caracterização de Isaac como pessoa fora de sua relação com o pai, e fora da narrativa; não é um desvio, nem uma interrupção descritiva, pois não se trata de uma caracterização que delimite Isaac, que remeta à sua existência como um todo. Ele pode ser belo ou feio, inteligente ou tolo, alto ou baixo, atraente ou repulsivo - nada disto é dito (AUERBACH, 2015, p. 8).

¹² O nome de Isaac significa **Deus sorriu**, o que pode indicar que Deus mostrou-se favorável a Sara ou recuperar a tensão de Gn 18, quando ela ri diante da promessa da geração de um filho.

¹³ O tema é desenvolvido com maiores detalhes por Altamir Andrade, em sua tese doutoral intitulada **Narrativas sobre mulheres: amizade, hospitalidade e diáspora em textos bíblicos fundacionais** (2013).

¹⁴ Nesta dissertação, os textos bíblicos que se referem às histórias de Rebeca (Gn 24), Tamar (Gn 38) e Raab (Js 2; 6), aparecem segundo uma tradução nossa. As narrativas completas constam nos **Apêndices** desta dissertação. Os demais textos bíblicos seguem a tradução da **Bíblia de Jerusalém** (2002).

De fato, Isaac continuará em toda a sua história como alguém que apenas vê as coisas acontecerem ao seu redor, sem tomar atitudes para que elas possam ser transformadas. Isaac continua, até atingir a velhice, como um garoto sem autonomia que se deixa levar por aquilo que os outros têm a iniciativa de fazer. O texto deixa pistas para que conheçamos um Isaac sempre à sombra de alguém mais expressivo: primeiro Abraão e depois Rebeca.

Isaac aparece já crescido em Gn 24. Abraão percebe que o filho está em idade de se casar, mas não lhe agrada que ele tome por mulher uma cananeia. O patriarca chama seu servo e pede que ele vá à sua terra, *Aram Naaraim*, escolher uma mulher para Isaac. É imprescindível notar que quem percebe a hora de Isaac se casar é o pai; quem tem a iniciativa de mandar alguém buscar uma esposa é o mesmo Abraão; quem fica incumbido de escolhê-la é um dos servos de sua casa, inicialmente designado por **servo de Abraão**. Isaac parece nem saber das tramas que se desenvolvem por detrás da história de seu casamento.

A narrativa de Gn 24 é a primeira cena padrão de casamento que figura na Bíblia¹⁵. Tal convenção literária aparece de igual modo em Gn 29, Ex 2 e Jo 4, quase figurando também no livro de Rute e na história do casamento de Davi em 1Sm 9,11-12. Segundo Alter (2007, p. 97), a forma de narrar uma série de acontecimentos seguindo um roteiro de ações comuns, além de interligar suas personagens por um motivo literário, chama a atenção principalmente para o elemento que não aparece na narrativa.

A cena padrão de casamento, como proposta por Alter, segue o seguinte esquema: (1) Um noivo é estrangeiro e, em viagem, senta junto a um poço; (2) chega uma moça que tira água do poço e bebe com o estrangeiro; (3) ela corre à sua casa para dar a notícia da chegada do estrangeiro, que (4) fica hospedado em sua casa e (5) firma com ela um compromisso de casamento com presentes e um banquete. Em Gn 24, falta exatamente o primeiro elemento: o noivo Isaac, que deveria estar viajando para buscar a esposa está em casa, aparentemente ignorando o que se passa.

¹⁵ A respeito das cenas padrão de casamento escreveu Robert Alter na já referida obra **A arte da narrativa bíblica** (2007). É importante também o estudo de Jean Louis Ska, **Sincronia: a análise narrativa** (2015). Nosso artigo em coautoria com Maria Inês de Castro Millen, **Um estranho no poço de Jacó: reflexões sobre João 4 a partir d'O inquietante**, de Sigmund Freud (2017), também discorreu sobre o assunto, mais detalhadamente do que este breve excuro permite.

Isaac permanece distante da história de seu próprio casamento porque quem a protagoniza não é ele, mas Rebeca. Segundo a compreensão de Alter, Rebeca é a “mais astuta e mais poderosa das matriarcas” (ALTER, 2007, p. 89), enquanto Isaac é o “mais passivo dos patriarcas” (ALTER, 2007, p. 88). Enquanto YHWH não se manifestara sobre Isaac, sem ainda dirigir-lhe bênçãos ou aceitação, é ele quem atesta ser Rebeca adequada para a missão de ser a nora de Abraão. A fala do servo a YHWH, ao chegar junto ao poço, pode ser traduzida como segue:

E disse: “YHWH, Deus de meu senhor Abraão, dá êxito agora a meu hoje, e sede favorável ao meu senhor Abraão. Eis: aqui estou junto à fonte das águas e filhas de homens da cidade saem para buscar águas. A moça a quem eu disser: ‘Baixa por favor teu cântaro e beberei’ e ela disser: ‘Bebe, e também teus camelos faz beber’, seja ela quem elegeste para teu servo Isaac. **E por ela saberei que foste favorável a meu senhor**” (Gn 24,12-14, grifo nosso).

Portanto, a ação de Rebeca não só confirma sua eleição como também manifesta o favor de YHWH a Abraão. Em sua primeira aparição no **Gênesis**, é colocada em suas mãos a manifestação da benevolência de YHWH para com Abraão. Quando Rebeca chegar, ela regeirá todo o enredo da narrativa de maneira emblemática, agindo como sujeito de várias séries de três verbos, o que na **Bíblia Hebraica** é significativo¹⁶: “Ela **desceu** à fonte e **encheu** seu cântaro e **subiu**” (Gn 24,16); “Ela disse: ‘Bebe, meu senhor’ e se **apressou** e **baixou** seu cântaro sobre sua mão e lhe **deu** de beber” (Gn 24,18); “e **esvaziou** seu cântaro e **correu** ainda ao poço para enchê-lo e **deu** de beber a todos os camelos” (Gn 24,20). Além disso, adiante haverá uma discórdia quanto à partida de Rebeca, que ela resolverá com apenas uma palavra, incontestável:

E comeram e beberam, ele e os homens que com ele se hospedaram. E se levantaram pela manhã, e disse: “Volto a meu senhor”. E disseram o irmão e a mãe: “Permaneça a moça conosco uns dez dias, depois irá”. E disse a eles: “Não detenhais a mim, pois YHWH fez prosperar meu caminho, deixai e voltarei a meu senhor”. E disseram: “Chamemos a moça e perguntemos de sua boca”. E chamaram Rebeca e disseram a ela: “Irás com este homem?” E disse: “Irei”. E se despediram de Rebeca, sua irmã, e de sua serva, e do servo de Abraão e de seus homens. E abençoaram a Rebeca e disseram a ela: “Tu és nossa irmã, cresce a milhares de milhares! E esteja tua descendência à porta de teus inimigos” (Gn 24,54-60).

¹⁶ Segundo Robert Alter, a sequência de três verbos é “um padrão [que] aparece com mais frequência e nitidez na forma do conto popular, com três repetições consecutivas (...) intensificadas de uma ocorrência para outra” (ALTER, 2007, p. 148). A repetição pode estar ainda presente no conjunto de uma narrativa como a de **2Reis** 1 ou no triplo fracasso de Balaão em **Números** 22.

O protagonismo de Rebeca no relato é, portanto, atestado de várias maneiras: ausência de Isaac, crivo de YHWH, sequências de três verbos, aceitação incontestável. De tal forma, a figura do patriarca vai ficando cada vez mais à margem. Ao fim da história, quando Rebeca chega com o servo à proximidade do acampamento de Isaac, a cena é do mesmo modo significativa:

E saiu Isaac a meditar pelo campo, à tarde. E se levantaram seus olhos, e viu: eis que vinham camelos. E levantou Rebeca seus olhos e viu a Isaac, e foi descendo de seu camelo. E disse ao servo: “Que homem é aquele que vem pelo campo ao nosso encontro?” E disse o servo: “É meu senhor”. Então tomou o véu e se cobriu. E explicou o servo a Isaac todas as coisas acontecidas. E a fez entrar Isaac na tenda de Sara, sua mãe. E tomou Rebeca, e ela foi para ele mulher, e a amou. E se consolou Isaac da perda de sua mãe (Gn 24,63-67).

Altamir Celio de Andrade indica o paralelismo em Gn 24,24, afirmando que Rebeca, “nas duas situações não fora vista: primeiro porque os camelos são indicados e, depois, porque se cobre com o véu” (ANDRADE, 2013, p. 114). Isaac, depois de não perceber a chegada da esposa, a insere na tenda de Sara e com ela se consola da morte da mãe. Há aqui a sugestão de que Isaac, em um primeiro momento, não vê Rebeca, e depois vê, na esposa, a figura perdida da mãe, de modo que pode sentir-se seguro novamente.

O importante no relato é perceber que o deslocamento físico, já assinalado por nós como indicativo do deslocamento interior, é feito por Rebeca e não por Isaac. A *intinerância* que poderíamos esperar de Isaac não acontece, enquanto a de Rebeca, sim. Nela é provocada uma viagem interior à qual ela não impõe barreiras: aceita sem reservas viajar para uma terra estrangeira para casar-se com alguém que sequer conhece, mas enfrentando o desafio que se lhe propõe. Também não é por interesse material: enquanto Labão parece deslumbrado e ganancioso pelas joias e adereços que Rebeca ganha – o que preludia os quatorze anos de trabalho que ele, mais tarde, exigirá do sobrinho Jacó (Gn 29) –, o interesse da própria moça pelos presentes não é sequer mencionado.

A consciência do exílio e do sentimento de estrangeiro são caros a Israel e necessários a quem pretende liderá-lo; se é a viagem a condição para que se adquira esta experiência, a mesma é alcançada por Rebeca e não por Isaac. Daí o motivo para que ela seja uma matriarca mais expressiva do que ele, como patriarca.

Ela – e não Isaac – é sucessora de Abraão, mesmo porque, como bem observou Walter Vogels (2000) em **Abraão e sua lenda**, "a caminhada de Rebeca (...) é semelhante à de Abraão. Ambos partiram de Harran para ir a Canaã" (VOGELS, 2000, p. 176).

De fato, no ciclo de Rebeca e Isaac, o protagonismo é dela e ele permanece à sua sombra. Sua identidade depende dela. Vogels (2000, p. 177) percebe que só com a chegada de Rebeca a Canaã - e a concretização do casamento - é que o servo passa a designar Isaac como seu senhor. Parece que, por ter se casado com Rebeca é que Isaac é qualificado para assumir o lugar do pai. Talvez porque tenha a seu lado aquela que é realmente capaz de dar continuidade ao legado de Abraão: Rebeca.

A segurança que Rebeca confere a Isaac e sua autoridade sobre a identidade dele são ainda mais claras com a narrativa de Gn 26. Esse parece ser um exemplo de um outro conjunto de cenas padrão que mereceria atenção. Talvez pudéssemos designá-lo como o padrão do **casal em perigo em terra estrangeira**. Ele aparecerá em três textos: Gn 12,10-20; 20,1-18; 26,1-14.

O contexto é o da ameaça à vida do patriarca, que corresponde à ameaça à sua posteridade. Há fome na terra de Canaã e Isaac tem medo de ser morto, caso confesse ser Rebeca sua esposa. Não há, nessa narrativa, nenhuma menção a um pedido explícito feito por Isaac a Rebeca, mas em seu relato paralelo, na história do que acontece a Abraão em Gn 12,10-20, o patriarca faz um pedido quase desesperado a Sara: "E será que verão a ti os egípcios e dirão 'Esta é sua mulher' e matarão a mim e a ti deixarão viver? Diz, por favor [*nā*], que minha irmã és, para que tudo vá bem para mim, por tua causa, e eu viva, por tua causa" (Gn 12,12-13). Abraão coloca, assim, a sua vida inteiramente nas mãos de Sara. Atendendo ao seu pedido, ela torna-se como que protetora de sua vida. Por analogia, Isaac também coloca a responsabilidade por sua vida em Rebeca, que aceita passar-se por sua irmã em Gerara (Gn 26).

É importante considerar também a narrativa de Gn 27. Vemos um Isaac à beira da morte, totalmente entregue às vontades de Rebeca. Ela, sabendo que o marido pretende comer uma caça preparada pelo filho Esaú para então abençoá-lo, arquiteta um plano para interceptar a bênção para Jacó. Enquanto Esaú sai para caçar, Rebeca manda Jacó buscar dois filhotes de cabras, prepara-os, envolve o filho com peles e roupas de Esaú, disfarça-o e manda-o ir a Isaac, passando-se por

Esaú. O pai, já cego, não confia nem mesmo em sua intuição ou em sua audição. Percebemos no texto certa desconfiança de sua parte, mas que não o faz deixar de abençoar a Jacó, trocando o filho mais velho pelo mais jovem. Nessa narrativa, nos deparamos com uma Rebeca astuta e enganadora, segundo a pista que seu próprio nome oferece:

Grandes comentadores, como Gerhard von Rad, Bloom e Alter não observaram, no entanto, um elemento que não parece circunstancial nos episódios que envolvem Rebeca: a raiz do seu nome (*rbq*). Mesmo os dicionários que fizeram alusão a essa raiz foram relativamente incertos. Benjamin Davidson, em *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, 1980 (*Léxico Analítico do Hebraico e do Caldeu*, não traduzido no Brasil), apesar de afirmar que é uma raiz que não ocorre no hebraico, indica que, em árabe, tal termo aludiria a *amarra* ou *aperto*, sendo usada para animais. Assim sendo, para Davidson, Rebeca poderia indicar *ligação*, *envolvimento* ou mesmo o ato de *cativar*, provavelmente no sentido de conquistar (p. 674). Sendo assim, a peculiaridade do nome de Rebeca e seu campo semântico podem sugerir que todas as suas ações estejam sob a égide desse caráter singular: ela não se deixa envolver, mas envolve (ANDRADE, 2013, p. 115, grifos do autor).

No relato, Rebeca não só engana Isaac, como também manipula Jacó e faz sofrer o outro filho, Esaú. Ela transgride a imagem ideal de mãe, que não tem preferência por um dentre todos os filhos. Rebeca tem preferência sim, e faz o necessário para ver prosperar seu preferido, mesmo que o preço seja a felicidade e o bem de outro filho. Se sua atitude é mais ou menos vil, não nos importa. Fundamental é perceber como ela conduz, segundo sua vontade e seus caprichos, não só a sua vida, como também a de Isaac, que não é sujeito de grandes ações.

Com este último relato, fica claro como Rebeca dita os rumos de todo o povo de Israel em sua época, porque até mesmo seu nome se deve ao fato de que Jacó interceptou para si a bênção de Esaú e ocupou um lugar que deveria ter sido dele. Como defende Harold Bloom:

Ao contrário de Sarai e Raquel, Rebeca não tem rivais; ela é a única mulher de Isaac. Como representada por J, Rebeca simplesmente não toleraria a partilha. Ela ofusca totalmente o pobre Isaac, uma figura que J basicamente desconsidera, como se não fora de qualquer interesse - outra indicação de que J está longe de ser uma autora patriarcal (BLOOM, 1992, p. 229).

Isaac, portanto, não realiza a *intinerância* que dele se esperava e, assim, não se confronta com sua identidade. Sem autonomia, ele passa do domínio do pai Abraão aos desejos da esposa Rebeca. Talvez o infortúnio de Isaac tenha sido

quem a autora **J** escolheu para ser a esposa dele: ao lado de Rebeca, ele não poderia mesmo ter expressividade.

2.4 SOBRE EXÍLIOS, VIAGENS E IDENTIDADES: PRIMEIRAS HISTÓRIAS



a borda do poço à soleira da tenda, Rebeca trilhara um caminho de *intinerância*.² Seu irmão, Labão, era a figura masculina em sua casa cuja responsabilidade era decidir tudo sobre seu hoje e seu amanhã.³ Não era, porém, Labão quem prosperaria naquele dia, mas um outro homem, que chegara à proximidade de sua casa ao sol do meio dia.

⁴Longe dali, uma moça via fechar-se a porta de seu quarto atrás de um homem singular. Como ele, nenhum outro estivera ali. ⁵Umas duas ou três vezes havia aberto a mesma porta, deparando-se com sua figura tímida.⁶ Arrumava o lençol da cama trêmula, pensando naquele hoje, último de tantos. E em seu amanhã, primeiro de vários outros, diferentes.

⁷A pergunta dirigida às duas havia sido a mesma: “Queres ir? Hoje?”; não eram necessárias duas palavras: “Sim” – bastaria. ⁸Para Rebeca, um longo caminho era aberto de *Aram Naaraim* até Canaã, dias de sol sobre um camelo levariam-na à soleira de uma tenda que não era sua. ⁹Bem mais tarde, conheceria o nome daquela que antes habitara sob o mesmo teto que o seu. ¹⁰Sara, sua falecida sogra, havia sido aquela que salvara Abraão da morte, oferecendo-lhe a possibilidade da vida, oferecendo a Isaac a possibilidade de vir ao mundo. ¹¹A missão de Sara era agora a sua, e a vida de Isaac, seu esposo, estava em suas mãos.

¹²Quando Doralda deixou o bordel e foi embora com Soropita, não sabia para onde iam; somente que o marido a levava para um lugar distante. ¹³Lá, uma nova vida os esperava. E ela ansiava por isso: **sua casa, seu lar, seu jeito.**

¹⁴Ela sabia, porém, que quando o marido viajava, para o Andrequicé, que fosse, só para ouvir novela, um ou dois dias, podia ser bom, porque voltava mais sereno, com saudades, mais carinhoso, trazia presentes. ¹⁵Era um tempo para pensar na vida e colocar no lugar cada ideia. Certas vezes, porém, voltava nervoso, estranho. Quietos demais ou agitados demais. ¹⁶A verdade ela já havia percebido: ele não sabia lidar tão bem assim com seus pensamentos. Ficar sozinho demais também não lhe fazia bem. ¹⁷A ela muito agradava, mas a ele não. Pensava caraminholas. Como naquela vez que quase matou o pobre Iládio por um ciúme infundado. ¹⁸Também aquele outro moço, seu amigo, como se chamava? Dalberto era seu nome. ¹⁹Soropita estava cismado com ele. ²⁰Doralda sabia que o marido

tinha era medo de que o pessoal do ão descobrisse seu passado de prostituta em Montes Claros. ²¹Ela não se envergonhava disso não. Se não fosse desagradá-lo, até contaria. ²²Talvez gostassem, ficassem curiosos para saber suas histórias. Podia dar uma novela até melhor que aquela que Soropita ia ouvir no Andrequicé.

²³Pensa bem? Uma novela ouvida no rádio, sobre uma moça e um moço apaixonados, os pais não deixavam, todos no ão torcendo pelo casal. A novela da vida dela era bem mais interessante. ²⁴Uma moça linda, num bordel em Montes Claros, desejada por todos. ²⁵Encantou-se por um boiadeiro, foram viver vida simples num povoado de nada. ²⁶Exílio era mesmo o dela. Caminho feito todos os dias. ²⁷De si pra si, saíra de seu lugar para viver nova vida com Soropita. Não porque tivesse sido expulsa de lá, nem tirada à força. É que a pessoa não pode acomodar-se, ela não se acomodava. ²⁸Estava ali no ão, se precisasse ia para o Campo Frio. Qual o mal? Pessoa que é pessoa é assim: não tem lugar. ²⁹O lugar é dentro de si. Ele se encontra é saindo de onde se está.

³⁰Não havia aquela história do homem que fizera para si um barco? Dizem que sua filha o via sempre lá, exilado, sozinho, n'**A terceira margem do rio**. ³¹Talvez buscasse encontrar-se consigo mesmo ali, longe de todos. ³²Também se ouvia a história daquele menino pequeno que viajara com os padrinhos. ³³Fora conhecer outros lugares. Só depois entendeu o seu lugar: ³⁴**As [verdadeiras] margens da alegria**. Teve o outro também, que correu uma **Sequência** de dias atrás de uma vaca. ³⁵Viu tantos e tantos lugares, encontrou-se com uma moça numa fazenda bem longe, ³⁶no final já nem tinha importância aquela vaca que fora buscar. Sua busca fizera-se outra. ³⁷E essas eram apenas algumas das **Primeiras estórias** que foram contadas no ão, quando todos ainda passavam os dias a olharem-se n'**O espelho**. ³⁸Verdade é que só Canaã tivera mais histórias para contar do que naquele pequeno povoado.

³⁹Rebeca bem havia descoberto isso quando chegara àquela terra e tudo ali parecia-lhe estranho. ⁴⁰Ela estava fora de seu lugar, por dentro e por fora. Sequer alguém a compreendia: ⁴¹Isaac nunca havia saído dali, como esperar dele esse exílio no qual ela vivia constantemente? ⁴²Só quando se olha para o horizonte, naquele chão sem fim, só areia e sol, é que se sabe que não há lugar para o eu, para o meu, nem para o fim. ⁴³Ser é atravessar, e Isaac não conseguia sair daquela sua tenda interior. ⁴⁴Por isso ela já não se importava mais – e nem ele: o controle era dela. ⁴⁵Final, era ela quem havia feito a experiência daquele exílio, muito mais

interior que uma simples caminhada de dias pelo deserto. ⁴⁶Ela havia deixado convicções, seus deuses, sua casa, o nome de sua família. O que ele deixara? Não há homem que se compreenda de verdade se pensa que está tudo estabelecido. Mas ela é quem tinha essa consciência. ⁴⁷Por isso era também quem educava os dois filhos. ⁴⁸Jacó era claramente aquele que tinha alguma condição para fazer algo a mais que o pai. Sara havia salvo a vida de Abraão com o propósito de manter viva aquela promessa feita por YHWH, de uma descendência numerosa. ⁴⁹Se Isaac nem se importava com isso, ela cuidaria de fazer crescer seu nome. Mas não seria com Esaú. Precisava ser Jacó, seu coração de mãe dizia. Isaac não fora capaz de confiar nem no próprio instinto, ouvira a voz de Jacó, ⁵⁰mas deixara-se levar pelo corpo peludo, pensando que seria Esaú. Já devia ter aprendido a desconfiar de tudo após anos de convivência com a astúcia de Rebeca.

⁵¹A única ação de Isaac houvera sido apenas o desejo de introduzi-la na tenda de Sara. ⁵²Assim também Soropita desejava a chegada à casa onde habitava Doralda. A casa funcionava como a imagem do corpo e do desejo: entrar na casa e habitar no ser daquelas mulheres admiráveis. ⁵³Se Soropita perfazia seu caminho interior, no conflito consigo mesmo, que encontrava pela estrada, era para ao final chegar à casa, chegar-se à Doralda, na ânsia de habitar seu interior. ⁵⁴Se Isaac não deixava seu lugar, é porque se acreditava estabelecido na nova casa que encontrara após a partida da mãe: ⁵⁵Rebeca era seu novo abrigo. Sob sua sombra ele assentava-se, e dali não pretendia levantar-se.

⁵⁶*Aram Naaraim*, Montes Claros, Canaã, ão: lugares de ser-tão. Todos eles foram casa para a grandeza de mulheres e homens que não couberam em si, que não eram lugares suficientes para a enormidade do ser que abrigavam. ⁵⁷Exiladas dentro de si mesmas, Doralda e Rebeca abrigaram em seus corpos Soropita e Isaac, ⁵⁸como admiráveis personagens que não se sentiam estabelecidas em si mesmas, e por isso necessitavam rumar para outro lugar, mas, sem sair de seu lugar, ainda podiam abrigar o ser de outra pessoa. ⁵⁹Soropita e Isaac, homens cujos nomes ganharam prestígio e edificaram para si uma imagem, não souberam lidar com seu próprio eu, que existira no ontem. ⁶⁰Aquilo que para Abraão seria a maior das bênçãos – a memória –, fora para Soropita o maior dos tormentos e para Isaac algo sem importância, pelo qual não valia lutar. ⁶¹Ocupados detalhes menos importantes, esses homens orbitaram suas histórias e não perceberam que outras pessoas ocupavam o papel contral que poderia ter sido deles.

⁶²Ainda bem que as protagonistas foram elas.

⁶³Doralda e Rebeca ofereceram-se a si mesmas como casa para aqueles homens. Eles vislumbraram de longe seu corpo e admiraram sua imagem e aproximaram-se de sua soleira. ⁶⁴Elas, então, falaram a eles, dizendo: “Quereis vir?” e ofereceram-lhes hospin|alidade.

3 [DES]ENCONTROS EM CANAÃ E NO SERTÃO: HOSP/INTRALIDADE

O universo da linguagem criado por João Guimarães Rosa foi o recurso escolhido pelo autor para retratar o espaço, o povo, a vida e as histórias do sertão mineiro. Mais que apenas descrever o sertão e o que nele habita, Guimarães Rosa dedicou-se também ao ser-tão de cada individualidade, ao criar personagens que se tornaram míticas, refletindo questões intrínsecas à condição humana. Arriscamos dizer que, ao ler a obra rosiana, o leitor pode se identificar com ao menos uma de suas personagens e com os dilemas que ela carrega.

Uma das (muitas) particularidades da escrita rosiana reside em contar histórias nas quais todo estrangeiro pode se encontrar, embora os protagonistas espelhem as personagens do sertão mineiro. Assim, enquanto o autor se preocupa em retratar o sertanejo e suas excentricidades – linguagem, histórias, comportamentos, crenças e atitudes – ele não o faz de forma a criar uma barreira à compreensão e ao envolvimento daquele que não compartilha da vivência no sertão de Minas Gerais. É essa a constatação que nos leva a perceber, na obra rosiana, um tipo diferente de regionalismo, conforme assinala Paulo Rónai, amigo e intérprete do autor:

Inventor de abismos, o autor de *Corpo de baile* localiza-as em broncas almas de sertanejos, inseparavelmente ligadas à natureza ambiente, fechadas ao raciocínio, mas acessíveis a toda espécie de impulsos vagos, sonhos, premonições, credices, vivendo a séculos de distância da nossa civilização urbana e niveladora [...]. O escritor enfrenta-as em geral num momento de crise, quando, acuadas pelo amor, pela doença ou pela morte, procuram desesperadamente tomar consciência de si mesmas e buscam o sentido de sua vida. Esses abismos inventados dão reais calafrios. No fundo deles, se vislumbram os grandes medos atávicos do homem, sua sede de amor e seu horror à solidão, seus vãos esforços de segurar o passado e dirigir o futuro (RÓNAI, 2016, p. 17, grifo do autor).

Na mesma esteira, Antonio Candido também reconhece a singularidade do regionalismo rosiano no ensaio **Literatura e subdesenvolvimento** (1989). O crítico chama atenção para o fato de que o regionalismo pode ser visto, em um primeiro momento, como reflexo do subdesenvolvimento e da dependência que sofrem os países periféricos em relação aos chamados países desenvolvidos. Sua questão está em torno da valorização do local que poderia “ser na verdade um modo insuspeitado de oferecer à sensibilidade europeia o exotismo que ela desejava, [...] forma aguda de dependência na independência” (CANDIDO, 1989, p. 157).

Embora o levantamento dessas questões no início do referido ensaio de Antonio Candido possa parecer conduzir à rejeição do regionalismo, o objetivo é estabelecer as bases para a origem do estilo e então valorizar o que traz como relevante à Literatura latino-americana e brasileira, em particular. Seu maior elogio ao regionalismo desenvolvido por Rosa está em suas **Notas de crítica literária** (2002), sobre a novidade de **Sagarana**:

Mas *Sagarana* não vale apenas na medida em que nos *traz* um certo sabor regional, mas na medida em que constrói um certo sabor regional, isto é, em que transcende a região. A *província* do sr. Guimarães Rosa, no caso Minas, é menos uma região do Brasil do que uma região da arte, com detalhes e locuções e vocabulário e geografia cosidos de maneira por vezes quase irreal, tamanha é a concentração com que trabalha o autor (CANDIDO, 2002, p. 185, grifos do autor).

Antonio Candido faz um inventário dos principais autores regionalistas, citando, entre outras, as contribuições de Gabriel Garcia Márquez, José Lins do Rego e Graciliano Ramos. A produção literária desse grupo de autores é alocada nas duas primeiras fases do Regionalismo, marcadas pela consciência e pelo retrato das realidades socioeconômicas. A terceira fase, iniciada com a novidade do modo narrativo de Guimarães Rosa, será chamada de super-regionalista:

Ela corresponde à consciência dilacerada do subdesenvolvimento e opera uma explosão do tipo de naturalismo que se baseia na referência a uma visão empírica do mundo; naturalismo que foi a tendência estética peculiar a uma época onde triunfava a mentalidade burguesa e correspondia à consolidação de nossas literaturas. Deste super-regionalismo é tributária, no Brasil, a obra revolucionária de Guimarães Rosa, solidamente plantada no que poderia chamar de a universalidade da região (CANDIDO, 1989, p. 162).

Guimarães Rosa apoia-se na realidade sem se deixar limitar por ela. Embora abrigue o sertão em sua produção literária, seus olhos vislumbram outro destino que não somente a narrativa do que ele via ou ouvia pelos Gerais. Kathrin Rosenfield, em **Fingir a verdade** (2001) defende que o autor opera uma mitificação do sertanejo, destacando que o processo de criação de Guimarães Rosa mescla a documentação de experiências a uma transcendência necessária para que a escrita possa alcançar uma reflexão tanto possível quanto necessária a toda pessoa:

De fato, não há personagens mais autênticos e que os sertanejos e jagunços rosianos. Nenhuma palavra é falsa, nenhum gesto artificial.

Mesmo assim, sua simplicidade é uma aparência artística, sua autenticidade um artifício, sua magia ingênua produto de uma série de abstrações. Por mais que Rosa trabalhe como Flaubert – andando, olhando e anotando extensos catálogos de “realidades”, - o mundo de seus contos e romances é o mundo idealizado de um “fingidor” que altera e amplia, aprofunda e enaltece a “realidade”, fazendo ver nos contornos dos objetos concretos e reais o horizonte de um além (ROSENFELD, 2001, p. 88, grifos da autora).

É possível identificar uma obra regionalista por três aspectos, pelo menos, a saber: uma linguagem específica, temáticas regionais e arranjo narrativo próprio. Isso nos permite concluir que também a **Bíblia** pode ser considerada uma obra literária de cunho regional. Sua linguagem – a língua hebraica no **Antigo Testamento** e o grego bíblico no **Novo Testamento** – difere significativamente das línguas modernas correspondentes. Os temas abordados circunscrevem-se ao âmbito da rotina e das tradições do pequeno Israel, desde Abraão até o primeiro século da era cristã. O arranjo literário também responde a padrões específicos, segundo a época e a comunidade de autores de cada bloco narrativo.

Ao observarmos, ainda, que por meio de tais escritos regionais a **Bíblia** responde e questiona, até os dias atuais, pessoas das mais diversas origens, então percebemos que sua mensagem é também universal. Eis, portanto, uma outra justificativa para o estudo comparado entre a **Bíblia** e a obra de João Guimarães Rosa: ambas constituem **regionalismos universais**.

A partir dessas breves considerações, conseguimos compreender porque há inúmeras semelhanças entre a prosa rosiana e as narrativas bíblicas, apesar de haver um mar, um oceano e alguns séculos separando a origem dos dois conjuntos literários. Ao contrário do que supõe a interpretação tradicional da **Bíblia**, a maioria dos seus textos – em especial da **Bíblia Hebraica** – não surgiu como resposta a necessidades teológicas ou culturais. A principal intencionalidade das narrativas hebraicas é discutir as questões inerentes ao ser humano e às suas relações, como faz a literatura e, nesta pesquisa, especificamente, Guimarães Rosa. As histórias bíblicas abordadas nesta dissertação são grandes exemplos de como Deus nem sempre é o protagonista em algumas partes da **Bíblia**.

Walnice Galvão, em seu estudo **O mago do verbo** (2002), assinalara uma proximidade entre a obra rosiana e a **Bíblia** que não é tão óbvia:

O leitor de Guimarães Rosa deve, portanto, habituar-se à idéia de um sertão que não é pardo nem árido. A bela oposição entre seco e úmido, uma das

mais tradicionais na literatura de todos os tempos – e aliás, já a se fazer notar na Bíblia – desempenha um papel de primeiro plano na obra de nosso escritor, que soube reconhecê-lo ao intitular seu único, e célebre, romance, como Grande sertão: veredas (GALVÃO, 2002, p. 345).

A autora continua a comentar o romance rosiano sob o viés da ambiguidade, mostrando como o regionalismo rosiano – cujas características agora também associaremos ao regionalismo bíblico – poderia ser tanto o apogeu quanto o encerramento do regionalismo brasileiro. Isto porque, ao lado da exterioridade realçada em suas linhas, está a interioridade das personagens com igual importância. O sertão rosiano torna-se, portanto, “um espaço sem fronteiras interiores nem exteriores, [...]. Um espaço onde o maravilhoso e o fantástico fazem parte da vida cotidiana” (GALVÃO, 2002, p. 346).

3.1 DA HOSPITALIDADE À HOSP/INTRALIDADE

A dialética entre o interior e o exterior é recorrente na **Bíblia** e em Guimarães Rosa. Em cada história, a descrição do exterior acompanha mudanças de identidades; estrangeiros vêm do exterior para espaços domésticos; mulheres abrem a janela de casa e olham para o horizonte, para fora. O regionalismo, enquanto pressupõe a circunscrição a um determinado espaço, seja ele linguístico, físico ou mesmo ideológico, determina fronteiras específicas que definem um universo de possibilidades para o que se circunscreve em seu interior ao mesmo tempo em que definem a diferença com relação ao que está no exterior. Em outras palavras: o regionalismo implica mencionar o estrangeiro. Se a reflexão segue por tal vereda, torna-se fácil entender por que a hospitalidade é um tema tão recorrente no regionalismo mineiro e também bíblico.

Há cenas clássicas de hospitalidade na literatura, basta lembrar a acolhida de Martim em **Iracema** (2016), de José de Alencar. Na mitologia, destacamos a história de **Baucis e Filêmon** (2017). No âmbito bíblico, merecem destaque as cenas de Gn 18, na qual Abraão e Sara recebem os anjos em sua tenda, as hospitalidades ao redor do casamento em Gn 24, Gn 29 e Ex 2, todo o conjunto de narrativas do Êxodo, e a história do Levita de Efraim em Jz 19. A hospitalidade, na **Bíblia**, é um eixo narrativo de resistência à memória da escravidão no Egito. Se, no cativo,

Israel sofreu a hostilidade egípcia, então, na sua terra, a hospitalidade será uma virtude.

Em **Dão-lalalão** e nas histórias de **Rebeca, Tamar e Raab**, portanto, a casa não é apenas um cenário, mas parte fundamental do enredo, uma vez que é a imagem do recolhimento e da interioridade. Se pensamos nos modelos de casa recorrentes na literatura regional – aquela que se opõe aos castelos e palácios em favor da representação de habitações cotidianas – facilmente chegaremos à noção de choupana, apresentada por Simone Bernard-Griffiths. Em seu ensaio **Rusticidade e felicidade** (2011), ela explicita as adjetivações relacionadas a esta modalidade de habitação, destacando que sua rusticidade, exiguidade e pobreza a elevam a uma modalidade de refúgio:

Três tonalidades fundamentais, de fato, se impõem imediatamente: a rusticidade acarretada pela origem descritiva do lexema derivado de “colmo”, a exiguidade, a pobreza. Essas três características perduram até nossos dias e determinam o essencial da fenomenologia da choupana concebida como lugar de hospitalidade (BERNARD-GRIFFITHS, 2011, p. 453, grifo da autora).

Ao adentrar a casa das literaturas regionalistas nesta dissertação, a hospitalidade é uma constante porque, como afirma Jacques Derrida em seu diálogo com Anne Dufourmantelle, “para constituir o espaço de uma casa habitável e um lar, é preciso também uma abertura, uma porta e janelas, é preciso dar passagem ao estrangeiro” (DERRIDA, 2003, p. 55). Ele é o principal filósofo que se deve mencionar a respeito de uma reflexão contemporânea acerca da hospitalidade. Suas considerações articulam-se, sobretudo, com o pensamento de Emmanuel Levinas, em **Totalidade e infinito** (1980), a respeito da alteridade. Na combinação do pensamento dos dois filósofos, fica evidente como a hospitalidade é condição decorrente da consciência da alteridade, enquanto sujeição à existência do outro.

A hospitalidade é condição pela qual necessariamente passa qualquer ser, porque a ninguém é possível o isolamento completo, fora de qualquer relação. Todo ser que se dê conta da existência de um outro necessariamente passa pela interpelação desse outro. Apenas a interpelação, mesmo antes da resposta, já configura uma relação de hospitalidade. Derrida assim afirma em seu ensaio **Adeus a Emmanuel Levinas** (2004):

O acolhimento é mesmo um gesto? Sobretudo o primeiro movimento, e um movimento aparentemente passivo, porém o bom movimento. O acolhimento não é derivado, nem tampouco o rosto, e não há rosto sem acolhimento. É como se o acolhimento tanto quanto o rosto, tanto quanto o léxico que lhe é co-extensivo e portanto profundamente sinônimo, fosse uma linguagem primeira, um conjunto formado de palavras quase-primitivas – e quase transcendentais (DERRIDA, 2004, p. 43).

É, portanto, no movimento da hospitalidade que dois sujeitos ganham rosto: aquele que recebe e o que é recebido. Este que é recebido, o forasteiro, é também o chamado estrangeiro. É ele quem coloca a questão da existência do diferente, do exterior, é ele quem evidencia a necessidade da hospitalidade. Conforme Derrida, o estrangeiro é

aquele que coloca a questão ou aquele a quem se endereça a primeira questão. Como se o estrangeiro fosse o ser-em-questão, a própria questão do ser-em-questão [...]. Mas também aquele que, ao colocar a primeira questão, me questiona (DERRIDA, 2003, p. 5).

Assim, a hospitalidade é exigência imposta pela existência do estrangeiro, pela epifania de seu rosto (LEVINAS, 1980, p. 138). Marie-Claire Grassi, em estudo intitulado **Transpor a soleira** (2011), destaca que a hospitalidade confere ao estrangeiro uma identidade que lhe falta, porque “o estrangeiro, inicialmente, tem poucos direitos” (GRASSI, 2011, p. 49). Dentro da casa, participante do ritual de acolhimento, o estrangeiro assume sua identidade.

Como resultado de existências diferentes que se confrontam, à hospitalidade apresenta-se o risco da hostilidade. Há uma fronteira muito tênue entre estas duas práticas, o que se evidencia até mesmo em nível linguístico. Altamir Andrade já acenara a este respeito, estudando **Narrativas sobre hospitalidade**: algumas cenas n’O Hobbit e na Bíblia (2012): “Em latim, há duas formas de se dizer hóspede: *hostis* e *hospes*. Por esse viés, a hospitalidade traz consigo a marca da hostilidade” (ANDRADE, 2012, p. 16). Destas duas formas, a língua latina produziu uma terceira para designar o mesmo sujeito: *hostipet*. Assim, o hóspede é quem personifica, ao mesmo tempo, a hospitalidade e a hostilidade.

Marie Claire Grassi indicara a necessidade de se estabelecer uma diferenciação de *status* entre o que hospeda e o que é hospedado. Segundo a autora, não pode haver hospitalidade se esta distinção for ignorada, porque a hospitalidade é, também, ritual de igualização:

Não pode haver gesto de hospitalidade, no sentido etimológico do termo, sem desigualdade de lugar e status entre hospedeiro e hóspede: um está no interior, dono da casa, sedentário, é aquele que recebe; o outro vem do exterior, está de passagem, é recebido. O convite, a acolhida, a caridade, a solidariedade, parecem ser formas vizinhas e derivadas de uma forma inicial de hospitalidade (GRASSI, 2011, p. 45).

Ora, se entre hóspede e anfitrião existe uma diferença de *status*, e se a hospitalidade guarda em si a hostilidade, então no movimento de receber o outro em casa, aquele que hospeda enfrenta o risco da inversão de papéis, qual seja, o hóspede pode se tornar aquele que oferece a hospitalidade:

Seríamos assim remetidos a esta implacável lei da hospitalidade: o hospedeiro que recebe (host), aquele que acolhe o hóspede, convidado ou recebido (guest), o hospedeiro, que se acredita proprietário do lugar, é na verdade, um hóspede recebido em sua própria casa. Ele recebe a hospitalidade que ele oferece na sua própria casa, ele a recebe de sua própria casa – que no fundo não lhe pertence. O hospedeiro como host é um guest. A habitação se abre a ela mesma, a sua “essência” sem essência, “terra de asilo”. O que acolhe é sobretudo acolhido em-si. Aquele que convida é convidado por seu convidado. Aquele que recebe é recebido, ele recebe a hospitalidade naquilo que considera como sua própria casa (DERRIDA, 2004, p. 58, grifos do autor).

Essa mudança, desvio ou quase transgressão – para mencionar termos do próprio Derrida – pode mostrar-se tanto positiva quanto negativa. É com frequência que aquele que hospeda se sente desinstalado dentro de sua própria casa por conta da presença do que chega/chegou, e isto é inevitável na relação de hospitalidade. De tal forma, o gesto da hospitalidade constitui-se uma virtude que se dá precisamente na renúncia de soberania em favor do outro.

Se deixamos evidente a necessidade de diferenciação entre o papel do hóspede e daquele que hospeda, Marie-Claire Grassi destacará ainda que no processo de hospitalidade deve haver a intenção de igualização. Aquele que abre sua casa pretende que o hóspede tenha a mesma soberania que ele tem dentro de seu território, isso porque “a hospitalidade é gesto de compensação, de igualização, ritual de admissão [...]. O rito de hospitalidade impõe entrada, admissão e partilha” (GRASSI, 2011, p. 49). A hospitalidade precisa ser marcada pela gratuidade, sem nenhum interesse ou retribuição. Segundo a mesma autora, o gesto da hospitalidade pressupõe ainda uma autorização. É necessário que o hóspede seja **autorizado** a entrar. Se é autorizado, então a ele é conferida **autoridade**. Esta autoridade lhe permite a **autoria** sobre o que concerne ao interior da habitação.

O exame das considerações de Marie-Claire Grassi permite tratar o conceito de hospitalidade sob um viés específico, que é o que norteará o estudo comparado da novela rosiana e da narrativa bíblica nesta seção. Logo no início do já referido ensaio, Grassi afirma que

o espaço a ser penetrado pode ser um espaço geográfico – em seus dois componentes, urbano e doméstico – ou um espaço psíquico – a penetração num território, o território do outro. Os dois são ligados, pois, no mais das vezes, todo território geográfico implica um território da alteridade (GRASSI, 2011, p. 45).

Escolhemos pensar, portanto, a hospitalidade nesta perspectiva psíquica, porque, ainda onde não exista a transposição de uma soleira física, ela pode se fazer presente na transposição de uma soleira identitária. A esta modalidade específica de hospitalidade, que se revela ainda mais abrangente, temos chamado *hospintralidade*.

Podemos afirmar que a maioria das características que definem a *hospintralidade* se estabelece de maneira análoga às da hospitalidade, em uma transposição para o nível da interioridade dos seres. Antes, porém, de passar ao exame das narrativas em questão e para evitar uma mera analogia, faremos um caminho de construção deste conceito, apoiando-nos em algumas percepções do filósofo Jean-Luc Nancy.

3.1.1 A *hospintralidade*

Pensar uma relação de acolhimento interior exige mencionar ao menos dois sujeitos: um que acolhe, outro que recebe o acolhimento. O hóspede adentra um espaço que não é o seu, que lhe é estranho e ao qual ele também é um estranho.

Jean-Luc Nancy, no ensaio intitulado **El intruso** (2007), oferece a imagem do que seja a *hospintralidade*. Suas reflexões partem de sua experiência concreta com um transplante de coração. Sentindo em seu interior a batida de um órgão que antes fora o centro das emoções de um outro, ele experimenta a existência, dentro de si, não apenas de algo diferente, mas de alguém desconhecido.

O adjetivo que intitula o ensaio do filósofo é a primeira atribuição daquele que é recebido em uma relação de *hospintralidade*: é **intruso**. Segundo Nancy,

o intruso se introduz por força, por surpresa ou por astúcia; em todo caso, sem direito e sem haver sido admitido de antemão. É indispensável que no estrangeiro haja algo do intruso, pois sem ele, perde sua *estrangeiridade* (NANCY, 2007, p. 11, grifo nosso, tradução nossa¹⁷).

Portanto, receber o outro no interior de si é, antes de ser uma escolha, uma violação. O rosto do outro representa a sua epifania, interpela a existência antes que isto possa ser uma vontade. Antes que se possa escolher hospedar o outro dentro de si, ele já está neste espaço interior, ainda que para ser rejeitado. Segundo Derrida:

A hospitalidade, no uso que Levinas faz deste termo, não se reduz simplesmente, ainda que também o seja, à acolhida do estrangeiro no lugar, na própria casa do um, em sua nação, em sua cidade. Desde o momento em que me abro, dou “acolhida” – para retomar o termo de Levinas – à alteridade do outro, já estou em uma disposição hospitaleira. Inclusive a guerra, o rechaço e a xenofobia implicam que tenho que ver com o outro e que, por conseguinte, já estou aberto ao outro. O fechamento não é mais que uma reação a uma primeira abertura. Desde este ponto de vista, a hospitalidade é primeira. Dizer que é primeira significa que inclusive antes de ser eu mesmo e quem sou, ipse, é preciso que a irrupção do outro tenha instaurado essa relação comigo mesmo. Dito de outro modo, não posso ter relação comigo mesmo, com meu “estar em casa”, mais que na medida em que a irrupção do outro tenha precedido minha própria ipseidade (DERRIDA, 2001, p. 51, grifos do autor, tradução nossa¹⁸).

A rejeição ou aceitação é resposta que vem do interior após uma manifestação no exterior. O que acontece em nível de interioridades começa na percepção do que é físico, corporal, precisamente porque o toque agita e desinstala:

Tocar agita e faz mexer. A partir do momento em que aproximo meu corpo de outro corpo – seja este inerte, de madeira, de pedra ou de metal –, desloco o outro – ainda que com um desvio infinitesimal –, o outro me afasta de si e de certo modo me retém. O tocar age e reage ao mesmo tempo. O tocar atrai e rejeita. O tocar empurra e repele, pulsão e repulsão,

¹⁷ Do original: *El intruso se introduce por fuerza, por sorpresa o por astucia; en todo caso, sin derecho y sin haber sido admitido de antemano. Es indispensable que en el extranjero haya algo del intruso, pues sin ello pierde su ajenidad* (NANCY, 2007, p. 11).

¹⁸ Do original: *La hospitalidade, en el uso que Lévinas hace de este término, no se reduce simplemente, aunque también lo sea, a la acogida del extranjero en el hogar, en la propia casa de uno, en su nación, en su ciudad. Desde el momento en que me abro, doy “acogida”- por retomar el término de Lévinas – a la alteridade del otro, ya estoy en una disposición hospitalaria. Incluso la guerra, el rechazo, la xenofobia implican que tengo que ver con el otro y que, por conseguinte, ya estoy abierto al otro. El cierre no es más que una reacción a una primera apertura. Desde este punto de vista, la hospitalidade es primera. Decir que es primera significa que incluso antes de ser yo mismo y quien soy, ipse, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otro modo, no puedo tener relación conmigo mismo, con mi “estar en casa”, más que en la medida em que la irrupción del otro ha precedido a mi propia ipseidad* (DERRIDA, 2001, p. 51, grifos do autor).

rimo de fora e de dentro, da ingestão e da rejeição, do apropriado e do inapropriado (NANCY, 2014, p. 16).

Por isso a hospintrialidade, embora acontecendo no nível da interioridade, pressupõe um encontro físico e concreto. Aquele cuja existência passará a habitar o interior de um outro precisa apresentar-se fisicamente, porque é sua corporeidade que faz que se tenha consciência de sua existência. A hospintrialidade não é, portanto, virtualidade, embora relação impalpável. Pode-se dizer que seu estabelecimento se dá a partir de uma percepção da concretude dos corpos.

Se, na seção anterior, mencionamos um movimento interior de um ser em direção ao outro – ao qual denominamos *intinerância* –, podemos concluir que a resposta esperada a esse caminho seria uma hospitalidade também interior: a hospintrialidade. Assim, essa modalidade de acolhimento íntimo é a reação a uma modalidade também íntima de peregrinar. Nancy menciona a ideia desse duplo movimento de ir em direção a alguém e de ser recebido por esse alguém:

Essa energia não é nada mais do que a efetividade do contato, que é efetividade de uma ida em direção e de uma recepção de, ou seja, qualidade dupla que se permuta: vou ao encontro da pele que me acolhe, minha pele acolhe a chegada que é, para si, o acolhimento do outro (NANCY, 2014, p. 23).

A hospintrialidade é, portanto, consequência direta da *intinerância*, isto é, uma consequência daquela busca pressurosa, inquietante, ansiosa que só repousa no ser do outro, no seu acolhimento e na sua presença. Por isso é pré-sença, uma preocupação, um pré-desejo que já se imagina em um dentro do outro e por isso anseia para estar lá. Se a hospitalidade pode ser escolha, a hospintrialidade não será. Há um ideal, que é a do oferecimento livre ao outro de uma existência dentro de si, mas há também o risco de se rejeitar esta existência. A rejeição, porém, nem sempre faz que o outro vá embora, porque a interioridade não tem uma porta que se pode simplesmente fechar. O outro que incomoda pode permanecer como intruso, como violação.

Nancy menciona o ideal moral da recepção incondicional, da abertura sempre existente, da acolhida pronta e desinteressada. No entanto, reconhece que ela não é

sempre possível, porque talvez, para acontecer, precise apagar a estranheza¹⁹ que é própria do estrangeiro:

Esta “corretude” moral supõe receber ao estrangeiro apagando no umbral sua estrangeiridade: pressupõe, então, não o haver admitido em absoluto. Porque o estrangeiro insiste, e se introduz. Coisa nada fácil de admitir, nem talvez de conceber (NANCY, 2007, p. 12, tradução nossa²⁰, grifos do autor).

Se não se pode apagar a estranheza do estrangeiro, então necessariamente deve-se admitir que ele provoque desconforto, bem-vindo ou não em um território de interioridade. Assim, repete-se o risco da hostilidade à qual está sujeita toda hospitalidade. Permitir ao outro existir dentro de mim me submete ao risco de ser interpelado e mesmo ferido por este outro que, ao partir, deixará suas marcas, inevitavelmente. Então tocamos uma outra concepção do filósofo: a de que a identidade de um ser começa a se delinear exatamente no contato com aquilo que ele não é.

Se, em uma relação de hospitalidade, o hóspede ganha autoridade sobre a casa que não é sua, também na hospin|alidade ele ganha autoridade que lhe confere a possibilidade de autoria sobre a identidade daquele que o hospeda. É no contato com o intruso que o ser pode se deparar com sua própria identidade: “na verdade o sujeito é sua exterioridade e sua excessividade: sua exposição infinita. O intruso me expõe excessivamente. Me extrude, me exporta, me expropria” (NANCY, 2007, p. 43).
| |

Se falamos primeiro dos efeitos da rejeição do outro, numa hospin|alidade de violação, podemos pensar também nos efeitos de uma hospin|alidade oferecida livremente. A existência – que exige relação, que é impossível acontecer na solidão absoluta – alcança, segundo o pensamento de Nancy, sua completude na consciência da comunidade. É o que ele chama de ser-em-comum, em **A comunidade inoperada** (2016): “Diremos, portanto, que o ser não é comum no sentido de uma propriedade comum, mas que é em comum. Ser é em comum. O que pode ser mais simples de se constatar?” (NANCY, 2016, p. 131).
| |

| |

¹⁹ Não aprofundaremos neste trabalho uma relação possível com o conceito de *unheimlich* de Freud, ainda que a ideia se articule às nossas propostas.

²⁰ Do original: *Esta corrección moral supone recibir al extranjero borrando en el umbral su ajenidad: pretende entonces no haberlo admitido en absoluto. Pero el extranjero insiste, y se introduce. Cosa nada fácil de admitir, ni quizá de concebir* (NANCY, 2007, p. 12).

Assim, aquele que oferece livremente a hospintrialidade conhece o propósito de sua existência – ainda que ela não necessite ser oferecida, mas aconteça involuntariamente, como mencionamos anteriormente. É como se a hospintrialidade oferecida fosse o caminho para o qual devem rumar todos aqueles que desejam alcançar o propósito final de suas existências. Nisto reside a atitude louvável das personagens que mais adiante mencionaremos. No silêncio de seus itinerários, elas não precisam se angustiar por nenhuma busca, porque no oferecimento de um espaço em sua interioridade, elas alcançaram a segurança do propósito de suas existências. Quem perfaz a *intinerância* ainda busca encontrar algo ou alguém. Aquele que oferece hospintrialidade, no entanto, já encontrou o necessário – o sentido do próprio ser:

O sentido do ser não é comum – mas o em-comum do ser transita todos os sentidos ou ainda: a existência é somente para ser partilhada. Mas essa partilha – que poderíamos designar como a asseidade da existência – não distribui um substância nem um sentido comum. Ela partilha tão somente a exposição do ser, a declinação de si, o tremor sem rosto da identidade exposta: ela nos partilha (NANCY, 2016, p. 135).

Portanto, também nesta modalidade de hospintrialidade oferecida, o outro que é hospedado tem a possibilidade de autoria sobre quem o hospeda. Porque é sua **estrangeiridade** sensível que afeta o ser e o permite descobrir a si mesmo. Consciente de si e do propósito de sua existência, este ser livre que oferece seu interior para que seja habitado também desenha uma existência para o que vem de fora. Assim, na hospintrialidade oferecida, ambos têm autoria sobre sua própria identidade e sobre o outro. O confronto íntimo de duas existências permite o desenho de suas identidades:

A supor que minha existência “teria” um “sentido”, esse é o que a faz comunicar e o que a comunica com a uma outra coisa que não eu. O sentido faz minha relação comigo, enquanto que relacionado ao outro [...]. O sentido do sentido, a partir do sentido “sensível” e em todos os outros sentidos, é: se afetar a partir de um fora, ser afetado a partir de um fora e também afetar um fora. O sentido é na partilha de um “em comum” (NANCY, 2016, p. 136, grifos do autor).

A análise que doravante teceremos a respeito das personagens Doralda, Soropita, Tamar e Judá, partirá da ideia da hospintrialidade para examinar de que forma essas quatro identidades delineiam-se no contato com o outro. O feminino,

que para Levinas (1980, p. 138), é a condição do recolhimento, aparecerá aqui também como a condição desta *hospin*tralidade oferecida livremente. Judá, na narrativa bíblica, perfaz um caminho de *intinerância* em direção a Tamar – ainda que inconsciente – a exemplo do impulso de Soropita a Doralda, assunto sobre o qual tratamos na seção precedente. O foco estará, agora, na abertura dessas mulheres a existências tão familiares e tão estranhas, a fim de examinar o efeito da *hospin*tralidade nos enredos mencionados.

3.2 TAMAR E JUDÁ

A história de Tamar e Judá (Gn 38) é um conto que parece interromper a novela de José (Gn 37-50). Robert Alter (2007) destaca, porém, uma série de semelhanças literárias e linguísticas que aproximam as duas histórias – aparentemente tão diferentes –, assegurando a unidade desses capítulos. Na verdade, Gn 38 é uma brecha na história de José que tem por fim narrar como Tamar abriu para si uma brecha na História de Israel. Esse e tantos outros artifícios que indicaremos ao longo da análise são exemplos da arte narrativa da autora, a quem Harold Bloom chama apenas J, cujas heroínas são bem representadas por Rebeca, Tamar e Raab²¹.

Altamir Andrade observa que Tamar é uma personagem estrangeira, como também Raab, Rute e tantas mulheres importantes na **Bíblia Hebraica**:

Embora a narrativa bíblica não seja suficientemente clara sobre sua origem, deixa transparecer que ela é cananéia, ou seja, filha do povo da antiga região da Palestina e sem linhagem ou sangue dos patriarcas e matriarcas bíblicos que chegaram da Mesopotâmia (ANDRADE, 2013, p. 121).

Tal percepção é importante porque como destaca Jack Miles, na obra **Deus: uma biografia** (2009), a narrativa de Gn 38 pode ser uma crítica às relações incestuosas – uma vez que Tamar é nora de Judá – ou mesmo à união com mulheres estrangeiras. A depreciação da estrangeira, no entanto, além de ser estranha ao conjunto da **Bíblia Hebraica** – dada a importância concedida à memória

²¹ Nesta dissertação, não detalhamos o vínculo da teoria de Harold Bloom a respeito de J com a compreensão das narrativas de Rebeca, Tamar e Raab. O leitor poderá, no entanto, consultar os artigos de nossa autoria: **Quando dois corpos se desnudam: hospin**tralidades em Tamar e Judá (2017) e **Inclina teu cântaro para que eu beba: o feminino pelos olhos da autora Javista do Pentateuco** (2018).

de Tamar, Raab e Rute, por exemplo – não nos parece adequada ao contexto desta narrativa. Não seguiremos, portanto, essa proposta de leitura. Assim, se não olharmos para a **estrangeiridade** de Tamar de maneira negativa, mas sim, como cerne de sua identidade, chegamos à questão dos motivos pelos quais ela não recebeu de Judá a hospitalidade que lhe era devida.

Propomos que a história de Tamar se desenvolva em duas fases. A primeira delas – Gn 38,1-13 – retrata uma mulher silenciosa, que cumpre ordens sem manifestar sua vontade ou sua versão sobre os fatos. Até o v.13, Tamar não é sujeito de nenhum verbo, o que indica que nenhuma das ações são de sua autoria. Sua descrição é condizente com a realidade feminina naquele contexto social, em que a mulher era apenas uma propriedade – primeiro do pai, depois do marido. Altamir Andrade observa que o verbo *lakah*, com o sentido de **tomar**, aparece quando Tamar é apresentada: “E tomou Judá uma mulher para Er, seu primogênito. O nome dela: Tamar” (Gn 38,6). O verbo, no entanto, é utilizado para indicar a ação de captura de propriedades e despojos de guerra.

No início de Gn 38, somos apresentados à esposa de Judá e aos seus três filhos, Er, Ônan e Shelah. De maneira rápida, somos informados sobre o casamento de Er e sua morte. A justificativa para a morte é simples e, talvez, insuficiente: “E era Er, primogênito de Judá, mau aos olhos de YHWH, e o matou YHWH” (Gn 38,7). *B^okôr*, que traduzimos como primogênito, acompanha o nome de Er nos vv.6-7, talvez como recurso para enfatizar o frequente fracasso do primogênito²².

Segundo a lei judaica do Levirato, Tamar deveria ser tomada como esposa pelo irmão de Er, Ônan, a fim de gerar descendência para o irmão. Ônan não parece satisfeito com a ideia de gerar um filho para o irmão: “E sabia Ônan que não seria para ele a descendência, e quando ia à mulher de seu irmão, derramava na terra para que não desse descendência a seu irmão” (Gn 38,9). A morte de Ônan é mais compreensível, portanto, porque ele atenta contra o que Israel considera a maior das dádivas recebidas de Deus: a geração de filhos.

É então que a narrativa atinge o clímax da angústia de Tamar, quando Judá a envia de volta à casa do pai. A atitude dele é hostil a ela, que foi retirada da casa do pai e agora é dependente de Judá. A narrativa enfatiza a responsabilidade que ele

²² Mencionamos na seção precedente que Robert Alter (2007) percebera a necessidade do **Gênesis** em retratar sempre a transgressão da lei da primogenitura. De todo modo, isso pode também estar associado à redação feminina e de resistência da tradição Javista.

tem sobre ela nos vv. 11 e 24, ao acompanhar o nome de Tamar por um epíteto: sua nora. Comentando o texto na obra **The five books of Moses: a translation with commentary** (2004), Robert Alter mostra que a volta de Tamar para casa representa, para ela, uma hostilidade ainda mais grave do que a compreensão atual pode alcançar:

Tamar sem filhos não é apenas negligenciada, mas deve se submeter a uma forma de desgraça social ao ter que voltar para a casa de seu pai depois de ter sido duas vezes casada. Já que se passa tempo suficiente para que Shelah cresça da pré-adolescência até pelo menos a adolescência tardia (ver v.14), esse período de retorno forçado ao status de filha solteira prova ser muito longo. Amos Funkenstein observou que Tamar permanece em silêncio diante da condenação de seu sogro, não dizendo nada sobre a aberração sexual de Onan e deixando Judá supor que a morte de ambos os filhos é de alguma forma culpa dela e, embora ele a expulse para a casa de seu pai, ela evidentemente permanece sob sua jurisdição legal, como indica sua sentença de morte contra ela (v.24) (ALTER, 2004, p. 215, tradução nossa)²³.

O contraste entre Tamar, injustiçada, e seu sogro hostil é ainda reafirmado quando ficamos sabendo da morte da esposa de Judá: “E foram muitos dias, e morreu a filha de Shuá, mulher de Judá, e consolou-se Judá e subiu a tosquiar suas ovelhas em Timnatah, ele e Hira, seu amigo, o adulamita” (Gn 38,12). É importante notar que o luto de Tamar se iniciara há muito tempo, e ainda não encontrara fim, enquanto Judá perde a esposa e cumpre seu luto no espaço de apenas um versículo. Nesse caso, a narrativa de Gn 38 utiliza um recurso frequente nas narrativas hebraicas: a passagem do tempo factual é enfatizado pelo contraste com o tempo textual. Quando a narrativa chega ao ápice da opressão de Tamar, atingimos então os vv.13-14, como um ponto de inflexão:

E foi dito a Tamar, dizendo: “Eis que teu sogro subiu a Timnatah a tosquiar suas ovelhas”. E retiraram-se as roupas de sua viuvez de sobre ela, e **cobriu-se** com o véu, e **disfarçou-se**, e **sentou-se** à porta de Enayim, que fica no caminho para Timnatah, pois ela viu que cresceu Shelah e ela não fora dada a ele por mulher (Gn 38,13-14, grifos nossos).

²³ Do original: *The childless Tamar is not only neglected but must submit to a form of social disgrace in having to return to her father's house after having been twice married. Since enough time elapses for Shelah to grow from prepuberty to at least late adolescence (see verse 14), this period of enforced return to the status of an unmarried daughter proves to be a very long one. Amos Funkenstein has observed to me that Tamar remains silent in the face of her father-in-law's condemnation, saying nothing of Onan's sexual aberration and leaving Judah to suppose that the death of both sons is somehow her fault. and though he banishes her to her father's house, she evidently remains under his legal jurisdiction, as his issuing of a death sentence against her (verse 24) indicates* (ALTER, 2004, p. 215).

É como se Tamar, pela notícia e lembrança do sogro, se desse conta de sua condição e então assumisse uma postura de atitude. Nesta segunda parte da história – Gn 38,14-30 – veremos uma Tamar que direciona os acontecimentos, com autonomia sobre si e soberania em relação ao sogro. Seu nome corresponde ao sujeito de várias séries de três verbos, a exemplo do que acontecera na história de Rebeca, detalhada na seção precedente. A mais importante dessas séries é exatamente essa que destacamos no v.14. Seu silêncio será quebrado e sua indignação perante o que a ela se impõe ganhará resposta com suas ações.

É importante observar que a mudança no direcionamento da narrativa acontece por uma peça de roupa e um véu, que também aparecerá na história de Raab. Há um jogo de vestes na narrativa, bem observado por Altamir Andrade: “Quando Tamar esconde seu rosto (v.15), o texto revela uma atitude significativa em um relato onde ela não é vista quando tem seu rosto descoberto. É o encobrimento do rosto que a revela em um disfarce que começa a devolvê-la para si mesma” (ANDRADE, 2013, p. 134).

As roupas de viuvez que pesavam sobre Tamar e dela saem, aparentemente de forma involuntária, podem indicar a culpa que ela carregava pela morte dos dois maridos, a angústia da hostilidade sofrida com Judá, uma provável rejeição na casa paterna, ou mesmo o peso de uma tradição patriarcal. Essas imposições atuavam como silenciadoras da voz atuante de Tamar. Quando ela se dá conta da injustiça à qual esteve sujeita, este peso paralisante sai de sobre ela, e então tem início a ação que abrirá a brecha para sua participação fundamental na constituição de Israel. Lembremos que o **Gênesis** é a história de como os prováveis heróis fracassavam, e os subjugados progrediam, a partir do reconhecimento de sua condição oprimida.

Judá, que enganara o pai Jacó mostrando a roupa ensanguentada do irmão, será também enganado por uma veste. Ao passar por Tamar, olha para ela e acredita ser uma prostituta. Seu pedido é bem direto, apesar das traduções para o português tentarem amenizá-lo. Ele diz a Tamar: “Vem, **por favor**, para eu **entrar** em ti” (Gn 38,16). Duas palavras merecem destaque nessa fala, porque aparecem em textos específicos e constituem o que temos chamado de rastro da *hospin*tralidade nas narrativas bíblicas.

A primeira delas é a partícula *na'*, que significa **por favor**. A palavra, que aparece também nas histórias de Sara e Rebeca (Gn 12,13 e Gn 24,45, respectivamente) liga Tamar às demais matriarcas e à sua condição de genitoras da vida para todo o Israel. Não obstante o fato de que elas são mães – portanto diretamente relacionadas à origem dos patriarcas – o que acontece na história de Sara é emblemático. Catherine Chaliier, em **As matriarcas** (1992), observa que a primeira vez que um homem dirige a palavra a uma mulher, na **Bíblia**, é no pedido desesperado que Abraão faz a Sara, dizendo: “Diz, por favor, que tu és minha irmã, para que eu fique bem por tua causa e para que eu viva por tua causa”. Segundo Chaliier:

Esta primeira troca de palavras entre o homem e a mulher deve levar-nos a refletir. Trata-se de pensá-la em sua relação com a emergência da vida subjetiva, com o despertar da preocupação ética [...]. A palavra-súplica de um provoca no outro uma ruptura na pura imanência da vida, na simples perseverança no ser. Essa palavra suscita o paradoxo deste instante em que a transcendência do próximo vem habitar o próprio coração de um sujeito (CHALIER, 1992, p. 20).

Embora o **por favor** pareça suavizar a fala, há o sentido de entrega da vida nas mãos de Sara – conforme acenamos na seção precedente – e que configura a relação de *hospin*tralidade: a existência de Abraão está condicionada a uma aceitação dela, à sua permissão para que ele exista naquela terra do Egito, naquele território da sua vontade. Não se pode deixar de lembrar que o episódio do c. 12 é tão importante que se duplica na história de Sara (Gn 20) e repete-se com Rebeca (Gn 26).

O outro termo – *'abo'* – é o que traduzimos por **entrar** e significa também vir, chegar, relacionar-se. Na **Bíblia**, portanto, ele aparece com referências à entrada em um território – como é o caso do Egito, em Ex 1,1 – mas também tem o sentido de penetração em uma relação sexual. O pedido de Judá é um claro pedido pela relação sexual com uma prostituta, como bem observa Alter:

Apesar da partícula de súplica 'por favor', isso é brutalmente direto: não há prefácio de saudação educada à mulher, e a língua hebraica, enfaticamente usada na história, diz literalmente: 'deixe-me entrar em você' (ALTER, 2004, p. 217, tradução nossa²⁴).

²⁴ Do original: *Despite the particle of entreaty na', 'pray', this s brutally direct: there is no preface of polite greeting to the woman, and the Hebrew idiom, repeatedly used in story, says literally, 'let me come into you'* (ALTER, 2004, p. 217).

É interessante perceber que também em **Dão-lalalão** a palavra entrar admite um duplo significado: há uma conotação sexual, além da entrada em um espaço físico.

por propósito, ele se poupava de qualquer demasia de pressa. Doralda permanecia no quarto, esperando. Ele ainda foi à sala de fora, foi vigiar se as portas e janelas estavam bem fechadas. Assoviava, em surdinas, cantarolou: “...*entre as coxas escondeu uma flôr de corticeira...*” Voltou, vendo-se sem tremor nas mãos: bebeu meio copo d’água. Doralda já estaria deitada, no canto da cama, querendo que ele viesse, entrasse. Abriu a porta, devagar, entrou (ROSA, 2016c, p. 81, grifos do autor).

A permissão de Tamar a Judá não se limitará àquele momento, mas será uma oportunidade para que ele exista dentro dela – subjetivamente ao gerar para si uma nova identidade, e objetivamente na geração dos dois filhos. ‘Abo’ aparece, portanto, como o indicativo de uma relação de hospintrialidade.

Como resposta ao pedido, Tamar pergunta o que Judá pode oferecer em troca, bem interpretando o ofício de prostituta. Diante da promessa de pagar com uma cabra, ela pede um penhor: “Agora entrega-me um penhor até seu envio’. Ele disse: ‘Qual o penhor que darei a ti?’ Ela disse: ‘Teu selo e teu cinto e teu cajado que está em tua mão’. E ele entregou e penetrou nela, que concebeu dele” (Gn 38,17-18). Ora, embora as garantias pedidas por Tamar possam parecer de pouco valor, representam toda a identidade de Judá.

O selo era como um anel que trazia, gravadas, as iniciais do nome da pessoa, funcionando como uma assinatura. Quando não era usado no dedo, o anel permanecia preso ao dono por um cordão ou cinto. Assim, quando Judá entrega a Tamar o selo e o cinto, ele entrega na verdade, seu nome e o que o mantém unido a si. O cajado, por sua vez, simboliza a liderança. Basta lembrar que o cajado era usado por aqueles que pastoreavam, indicando o caminho a ser seguido. Assim, Tamar recebe de Judá também a liderança sobre o que acontece. Quando ela é acusada de prostituição (Gn 38,25), ela não só mostra estar grávida de Judá, mas também que tem soberania sobre a sua identidade.

As insígnias entregues a Tamar funcionam como uma perfeita metáfora da relação de hospintrialidade. Assim como, ao oferecer a hospitalidade, algumas questões são tratadas à soleira da porta, Tamar expõe condições antes que Judá possa entrar. Tais condições não se limitam à entrega de três objetos, mas

significam a entrega de sua identidade. Ao entrar em Tamar, Judá está consciente de que deposita, nas mãos dessa prostituta desconhecida²⁵, tudo aquilo que é. A sua entrada mostra a sujeição do hóspede. Tamar está em posse de sua identidade, e dela pode fazer o que quiser.

A existência de Judá em Tamar torna-se muito clara na gravidez que se origina daquela relação paga com sua identidade. Ela gera em seu ventre duas crianças, que são bem semelhantes aos filhos de Isaac, o que leva Harold Bloom a enxergá-la como uma segunda Rebeca:

J termina a história de Tamar com o nascimento de gêmeos, Farés, cujo nome significa “brecha” e Zara, ou “brilho”, que então substituem o pálido Er e o desagradável Onan. O nascimento de gêmeos é inesperado, e alude claramente ao retorno do espírito agonístico, com Zara lembrando Esaú, e Farés, o lutador Jacó [cujo nome significa aquele que agarra pelo calcanhar], avô desses novos rivais pela Bênção. Farés, ancestral de Davi, abriu primeiro a brecha para sair, enquanto a mão de Zara com a linha carmesim sugere a repetição do ruivo de Edom. Tamar é, portanto, a segunda Rebeca, mãe de uma infinita rivalidade (BLOOM, 2002, p. 241, grifos do autor).

A figura de Davi é importante para Israel, e seu reinado constitui o cerne da identidade de Israel. O saudosismo ao redor do rei e de seu trono são eternizados pela **Bíblia Hebraica**, que espera sua restauração com o reinado definitivo do Messias. Pode-se dizer, portanto, que está em Tamar a origem da identidade de Israel, por ser ela a mãe daquele que dará origem a Davi, dez gerações depois. É esse tipo de **autoría** que mencionamos como decorrente da relação de *hospin*tralidade. A memória de Tamar será guardada, tanto que seu nome é um dos poucos femininos que aparecem na genealogia de Jesus em Mt 1,1-17. Por isso, a *hospin*tralidade que Tamar oferece a Judá reconfigura várias identidades. Judá deixa de ser apenas mais um dos filhos de Jacó, para ter participação efetiva na origem do povo de Israel. O futuro de todo Israel recebe um direcionamento importante, que será o da geração dinastia davídica. A própria Tamar se torna totalmente diferente da mulher silenciosa do início da narrativa:

Sua vontade se torna a vontade de Yahweh e, dez gerações mais tarde, leva a Davi, de todos os humanos o mais favorecido por Yahweh. Pragmaticamente, Tamar é uma profetiza, e usurpa o futuro de uma forma

²⁵ O desejo incontrolável de Judá, que entrega o que for necessário pela relação sexual, o identifica à avidez de Esaú, que vende seu direito de primogenitura a Jacó, em troca de um prato de lentilhas (Gn 25,29-34).

que vai muito além da realização de qualquer profeta. Ela tem um só propósito, é destemida, totalmente auto-confiante, e, como ninguém, compreende Judá de forma absoluta. Ainda mais importante, Tamar sabe que é *ela* o futuro, e põe de lado as convenções sociais e sexuais para chegar à sua verdade, que acabará sendo a verdade de Yahweh, ou seja, para chegar a Davi [...]. Jacó ganha o novo nome de Israel; Tamar, com ainda mais glória, ganha a imortalidade do seu próprio nome e um lugar central na estória em que não nasceu e que, portanto, teve que usurpar para si (BLOOM, 2002, p. 242, grifos do autor).

É importante não perder de vista que Tamar é alçada a esse *status* não por força, luta ou desonestidade. Ela não compra seu direito, mas o faz acontecer por uma autonomia que vem do seu interior, que é sua abertura ao outro, sua disposição em construir uma memória não só para si, mas também para todo o seu povo, incluindo aquele que mais a hostilizara no passado. O valor de Tamar está em abrir-se como uma casa, para oferecer acolhimento mesmo depois de experimentar tanta rejeição. É porque ela não se fecha em sua tristeza e não carrega a angústia de sofrimentos passados que a sua ação gera tanta vida, para si e para os outros.

Antes de concluir o comentário a Gn 38, precisamos ainda acenar para uma consideração que Robert Alter faz sobre o lugar do encontro de Judá e Tamar, a entrada de Enayim:

Se, como é bem provável, esse nome de lugar significa “Poços Gêmeos”, provavelmente temos aqui uma espécie de alusão irônica à cena-tipo de casamento: o noivo encontrando sua futura esposa perto de um poço, em uma terra estrangeira. Pode-se perguntar se os dois poços podem ressoar com seus dois casamentos, ou com os gêmeos que ela irá suportar. Em qualquer caso, em vez de uma festa e a conclusão de um acordo de noivado, temos aqui um brusco diálogo de negócios de bens por serviços, acompanhado de sexo (ALTER, 2004, p. 216, tradução nossa²⁶).

A cena de casamento, à qual acenamos na seção precedente, não aparece com todos os detalhes em Gn 38. O encontro de um viajante com uma estrangeira em um lugar cujo nome alude a dois poços é, no entanto, significativo. Pode-se falar em uma alusão à cena de casamento, ou em uma cena-tipo transfigurada, que estabelecem mais um elo entre o casal Tamar e Judá e os outros quatro: Rebeca e Isaac, Raquel e Jacó, Séfora e Moisés, Samaritana e Jesus. De toda forma, o poço

²⁶ Do original: “If, as is quite likely, this place-name means ‘Twin Wells’, we probably have here a kind of wry allusion to the betrothal type-scene: the bridegroom encountering his future spouse by a well in a foreign land. One wonders whether the two wells might resonate with her two marriages, or with the twins she will bear. In any case, instead of a feast and the conclusion of a betrothal agreement, here we have a brusque goods-for-services business dialogue, followed by sex” (ALTER, 2004, p. 216).

aparece como o símbolo da fertilidade na **Bíblia Hebraica** e o casamento, segundo o padrão, como uma aliança que constrói a identidade de todo Israel.

Por outro lado, o significado mais claro para o nome **Enayim** é o de **olhos**. O lugar onde Tamar se senta à beira do caminho é também o lugar do qual ela vê, mas sem ser vista, como acontece desde o princípio da narrativa. A narrativa é irônica ao dizer que Judá viu Tamar, precisamente porque ele é aquele que não a vê, primeiro por ignorar sua angústia e negar-lhe seus direitos, rejeitando-a e enviando-a de volta à casa do pai, e depois por confundi-la com uma prostituta. Sua cegueira se deve, talvez, à falta de consciência gerada por seu desejo incontrolável²⁷:

E se retiraram as roupas de sua viuvez de sobre ela, e se cobriu com o véu, e se disfarçou, e se sentou à porta de Enayim, que fica no caminho para Timnatah, pois ela viu que cresceu Shela e ela não fora dada a ele por mulher. E a viu Judá, e a considerou uma prostituta, pois cobria seu rosto (Gn 38,14-15).

Ela, porém, vê o que tem acontecido a si mesma e também vê a oportunidade de mudar sua condição. Esse trecho é um jogo de ver e não ser visto, assim como a moldura para esse conto – a história de José em Gn 37-50 – é o jogo de reconhecer e não ser reconhecido. Robert Alter (2007, p. 25) atesta o fato notando a presença das *leitmotifs hakerna* e *vayaker*, ambas indicando o reconhecimento. Já mencionamos que Judá enganou o pai com um pedaço de roupa ensanguentado, e agora será enganado pelo véu de Tamar. Importa também perceber que, enquanto Tamar não é reconhecida por causa do véu que veste, semelhante a uma prostituta, Raab (Js 6) será reconhecida e salva pelo véu vermelho atado à sua janela. O véu indica o êxito de ambas: para Tamar, através do disfarce; para Raab, através do reconhecimento.

Importa não deixar de perceber que também ao redor de um poço Rebeca não fora vista por Isaac. Em Gn 24,63, Isaac levanta os olhos e percebe a chegada dos camelos. É Rebeca quem olha e, de longe, vê Isaac. Tanto Rebeca quanto Tamar são as que enxergam em suas narrativas. Não é por acaso que elas compartilham de um atributo que o **Pentateuco** reservara ao Deus que se revela no Êxodo: “YHWH disse: Vi, vi a miséria do meu povo no Egito e escutei seu clamor por

²⁷ Além da já citada venda da primogenitura por um prato de lentilhas (Gn 25,29-34), o livro do **Eclesiastes** também adverte contra o desejo que impede de ver: “Mais vale o que os olhos veem do que a agitação do desejo” (Ecl 6,9).

causa de seus opressores, pois conheço seus sofrimentos. E desci para livrá-los das mãos dos egípcios” (Ex 3,7-8).

O jogo entre ver e não ser visto, esconder-se e ser reconhecida estende-se também à hostilidade e hospitalidade, que se converte em *hospintralidade*. Enquanto estava em casa, Tamar não era recebida, mas é na beira de uma estrada, que Judá encontra abrigo sob a existência dela. Note-se que o acolhimento de Tamar não depende de um espaço físico, mas transcende-o, e é oferecido não apenas a Judá, mas a todo um povo que será gerado em seus dois filhos. A vida que Tamar produz não é uma questão somente de gravidez, mas de abertura na gratuidade ao outro. A *hospintralidade* é precisamente isso: uma abertura ao outro que exclui toda hostilidade e que o faz encontrar acolhimento não em um lugar, mas em alguém.

3.3 DORALDA E SOROPITA

No sertão mineiro de Guimarães Rosa também há uma mulher que age silenciosa mostrando sua vitalidade. Doralda, em **Dão-lalalão**, é um perfeito contraste com seu esposo, Soropita. Se Soropita é inseguro e ciumento, disposto a esquecer o passado, Doralda é segura de si e do amor do marido, consciente dos seus desejos e, em momento algum, arrependida de quem fora no passado.

A apresentação narrativa de Guimarães Rosa acentua as características de Doralda especialmente porque aparecem, quase sempre, em contraste com as de Soropita: “Doralda era corajosa. Podia ver sangue, sem deperder as cores. Soropita não comia galinha, se visse matar” (ROSA, 2016c, p. 32). Doralda é, assim, o ponto de equilíbrio de todos os extremos que há em Soropita. Enquanto ele é muito ciumento, desconfiado e tem vários medos, ela representa a leveza e a paz, a calma e a coragem; enquanto ele deseja esconder e apagar o passado, ela não se envergonha de ter sido prostituta.

Talvez a experiência da vida compartilhada com Doralda tenha a função de equilibrar em Soropita o que ainda lhe falta, porque é precisamente por isso que ele se encanta. Roncari observa que, embora Soropita quisesse esconder que a esposa havia sido prostituta, “se casou com Doralda por considerá-la uma espécie de rainha delas, a prostituta por excelência” (RONCARI, 2007, p. 28). A sua identidade desperta as fantasias de Soropita, que mistura à realidade a sua imaginação ou as suas fantasias. Ao ter acesso ao pensamento de Soropita, o leitor se depara com a

imagem de uma Doralda romantizada, ao redor da qual o ex-vaqueiro concentra belas imagens e felizes analogias, criando uma moldura de perfeição e idealização para a mulher amada.

Já mencionamos que muitos estudos se detiveram sobre a proximidade entre **Dão-lalalão** e o livro bíblico do **Cântico dos Cânticos**. Esse paralelo acentua o romantismo ao redor da caracterização da personagem Doralda. Um exemplo é a menção aos bons odores que, além de reafirmarem a beleza da mulher, parecem contribuir para a construção do cenário do campo e para a intensificação do sentimento do amor e do desejo. Na novela, é frequente a menção aos odores que Soropita percebia pelo caminho e associava à esposa:

Do cheiro, mesmo, de Doralda, ele gostava por demais, um cheiro que ao breve lembrava sassafrás, a rosa mogorim e palha de milho viçoso; e que se pegava, só assim, no lençol, no cabeção, no vestido, nos travesseiros. Seu pescoço cheirava a menino novo. Ela punha casca-bôa e manjerição miúdo na roupa lavada, para exalar e gastava vidro de perfume [...]. Mas ele gostava de se lembrar, devagarinho, que estava trazendo o sabonete (ROSA, 2016c, p. 29).

[...] E como a noite se alteava bonita, em grandes estrelas, a gente podia ceder atenção de simpatia até ao cantiquinho deles. O céu mesmo se mexia, o ar era bom de se respirar. O jasmim-verde e o jasmim-azul obrigavam tudo com seu perfume – que dava para doçar uma xícara de café. Aquele cheiro de jasmims, que esvoaça de nuvem solta, só perto do rosto, do nariz da gente, engrossando nata, e que não vai encostado até à fonte de donde brotou, como os outros cheiros fazem, mais parece degolado da flôr (ROSA, 2016c, p. 70).

Maria Theresa Abelha Alves, em seu artigo **Amar o amor, amor amor: sob o jugo de Doralda** (2001), observa que a associação de Doralda aos perfumes ganha ênfase se atentamos para o significado do seu antigo apelido: “Soropita associa às flores, ou a seu perfume, as lembranças de Doralda, que também era flor: Sucena, forma popular da liliácea açucena” (ALVES, 2001, p. 218).

A Sucena de Montes Claros sai do prostíbulo a convite de Soropita, que a leva para morar em sua casa, como sua esposa. Um primeiro olhar sobre a narrativa pode nos levar a afirmar que o amor de Soropita é a expressão de sua hospitalidade para com Doralda. De fato, é com admiração e paixão que ele a recebe. Não se pode deixar de perceber, no entanto, que seu devotamento à esposa é tão extremo que a hospitalidade converte-se em hostilidade, quando a paixão se torna ciúme, o interesse se torna obsessão e Soropita como que deseja a posse sobre Doralda. A narrativa esclarece que Doralda não queria sair de casa em viagem com Soropita ao

Andrequicé, mas é claro como ele a deseja sempre em casa, longe dos olhares atentos do Ño:

E Doralda, que aparecia na janela, ela não devia de se mostrar assim, fosse tudo pelo amor de Deus, não devia. Soropita se chegava a ela, ele mesmo tinha vexame do que estava fazendo: “Entra p’ra dentro, meu Bem, é melhor...” (ROSA, 2016c, p. 90)

À hostilidade recebida, como Tamar, Doralda responde com hospintralidade. A narrativa não parece sugerir sequer o perigo de uma discussão entre os dois, mas apenas reafirma a docilidade e o silêncio de Doralda no dia-a-dia com Soropita, que a ajudam a direcionar as decisões conforme sua vontade. Sua autoridade é afirmada logo no princípio da narrativa, em sua primeira apresentação:

Desde um dia, sua mulher notara isso, com o seu belo modo abaianado – o rir um pouco rouco, não forte mas abrindo franqueza quase de homem, se bem que sem perder o quente colorido, qual, que é do riso de mulher muito mulher: **que não se separa de todo da pessoa, antes parece chamar tudo para dentro de si** (ROSA, 2016c, p. 25, grifo nosso).

A descrição que Guimarães Rosa faz de sua personagem é singular: a experiência da sua presença, o vislumbre do seu rosto, parecem não se separar da pessoa, ou seja, continuam presentes na memória e no sentimento. O impacto da presença de Doralda, se é delicado e silencioso como suas ações, não é de modo algum insignificante. Ainda, o significado de sua existência se dá ao convidar a uma existência interior. A escrita poética de Guimarães Rosa a respeito de Doralda parece sugerir que ela se abre ao outro como uma bela casa, que convida para que se possa nela entrar e habitar.

Em **Dão-lalalão**, o contraste entre Doralda e Soropita articula-se à compreensão do feminino como a condição da predisposição ao acolhimento de Levinas. A partir da novela, podemos identificar o masculino como a condição da *intinerância* e o feminino como a condição da hospintralidade. A abertura de Doralda e a sua atenção ao outro podem levar à sua comparação com uma casa, que se estende para além de um espaço físico e passa a ser sua própria existência. Mencionamos na seção precedente que a *intinerância* de Soropita é provocada, talvez principalmente, pelo desejo a Doralda – que se mostra no desejo pelo corpo. Para Susana Kampff Lages, em **João Guimarães Rosa e a saudade** (2002), a casa é a imagem do corpo desejado:

As imagens sensórias, enunciadas pelo narrador, ao passarem para o discurso interior do protagonista convertem-se em imagens sensuais do corpo de Doralda que se expandem pelo espaço em que ela circula, a casa, fazendo com que, na fantasia de Soropita, a imagem espacial da casa funcione como uma outra forma de representar a imagem sensorial do corpo desejado antes mesmo de ele ser visto, reconhecido como o corpo da Amada. Centrado não tanto no objeto do desejo como no próprio movimento de desejar, o devaneio de Soropita indicia, enquanto restrito aos momentos de total integração com a paisagem circundante, uma relação primordial, pulsante com o mundo, na qual predominam as sensações físicas (LAGES, 2002, p. 57).

Doralda passa a ser vista, portanto, como a imagem da própria casa, de modo que, quando Guimarães Rosa narra a visão de Soropita sobre a casa – que se torna a visão do leitor –, podemos aí também identificar uma visão sobre Doralda. Seu significado é sempre o da abertura, do acolhimento, da segurança oferecida, do prazer, do conforto e do descanso. As imagens de Doralda e da casa na narrativa de **Dão-lalalão** integram-se, confundem-se e identificam-se, causando as mesmas sensações e impressões. É em sua casa/Doralda que Soropita sente-se enfim seguro, equilibrado, feliz e em paz²⁸.

É significativa a sua expectativa pela chegada à casa. Ela coincide com a recepção de Doralda, que não é um simples cumprimento, mas um oferecimento delicado do corpo. O ritmo da narrativa é lento, a fim de expressar cada detalhe da chegada: da abertura da cancela à abertura do vestido, casa e Doralda apresentam-se como lugares de chegada: ao mesmo tempo, abrigo e liberdade:

Chegava a casa, abria a cancela, chegava à casa, desapeava do cavalo, chegava em casa. A felicidade é o cheio de um copo de se beber meio-por-meio; Doralda o esperava. Podia estar vestida de comum, ou como estivesse: era aquela onceira macieza nos movimentos, o rebrilho nos olhos acinte, o nariz que bulia – parecia que a roupa ia ficando de repente folgada, muito larga para ela, que ia sair de repente, risonha e escorregosa, nua, de dento daquela roupa [...]. Doralda lá, esperando querendo seu marido devagar, apear e entrar. Ao que era, um pássaro que ele tivesse, de voável desejo, sem estar engaiolado, pássaro de muitos brilhos, muitas cores, cantando alegre, estalado de dobrar. Chegar de volta em casa era mais uma festa quieta, só para o compor da gente mesmo, seu sim, seu salvo (ROSA, 2016c, p. 37).

²⁸ A dissertação defendida neste programa de Mestrado em Letras por Alana Adães de Gouvêa também trabalhou a dimensão da casa como representação da pessoa. A partir de reflexões teóricas como as de Emmanuel Levinas e Gaston Bachelard, **A casa mineira como um canto do mundo: da Inocência de Taunay à universalidade do espaço** (2017) versa sobre o acolhimento e a hospitalidade que se estendem da casa à interioridade.

A identificação de Doralda à casa não é estranha à literatura mineira, menos ainda ao universo rosiano, uma vez que seus protagonistas são homens do sertão, marcados pela exiguidade e pela rusticidade. A choupana de Bernard-Griffiths é o cotidiano do sertanejo que vê o essencial nas pessoas, e não na pedra ou madeira da habitação. Para Soropita, como para tantas pessoas de Minas Gerais e do mundo, o acolhimento e o abrigo estão em quem os espera em casa, não na habitação em si. Por isso, quando a porta se abre, a choupana converte-se em palácio se a pessoa esperada abre-se em hospitalidade. Com igual facilidade, o palácio converte-se em choupana se a hostilidade nele habita.

Outro trecho emblemático em *Dão-lalalão* é a chegada de Soropita em casa, encontrando-a aberta. Recordemos que, durante o caminho, ele manifesta, em pensamento, a relutância em hospedar Dalberto: “Com pouco iam chegar em casa [...]. Aprovava que Dalberto voltasse no tarde da noite. Um amigo nunca estorva, mas a gente estava desacostumado de íntimo de hóspedes” (ROSA, 2016c, p. 60). A casa/Doralda estavam, no entanto, sempre abertas à chegada de quem quer que fosse:

Variavam pela mão esquerda, atalhando para não precisar de atravessar o arruado do ão [...]. Mas já chegavam. Corriam os cachorros, se entremeando latindo. A casa, com as janelas abertas. A paineira era uma rosa enorme. O menino campeiro, que terminava de prender os bezerrros, dizia de lá um louvo a Jesus Cristo. Soropita abria a cancela, esperou, retendo-a [...]. Junto de casa é que se via que era bem de tardinha, o fecho do dia. Uma certa claridade ainda repassava o ar, mas pouco e pouco fugindo, retirada, quase estremecente (ROSA, 2016c, p. 63).

A imagem da casa aberta e a demora subsequente de Doralda para vir à sala indicam uma hospitalidade sem condições. Ela e a casa não perguntam pelo hóspede, nem se interessam pelo tempo de sua permanência, tampouco impõem condições e exigem retriuições. A hospitalidade de Doralda, segundo Bernard-Griffiths, possui função ética, porque busca o bem estar do hóspede, oferece a felicidade na limitação.

Doralda parece tranquila e despreocupada em mudar a rotina para oferecer algo, porque sabe que seu hóspede estará bem em sua casa. A ausência de perguntas e esforços por atender bem a Dalberto também são indicativos de que ela o hospeda em si mesma, lugar onde ela tem certeza de que ele estará bem. A sua casa espelha seu bem estar interior, e então podemos comparar o casal Soropita e

Doralda a Baucis e Filêmon, Sara e Abraão. A exiguidade dos dois últimos casais não impede que os deuses sintam-se bem hospedados, porque a hospitalidade, também nestes casos, não é oferecida apenas pela casa, mas pelas interioridades dos cônjuges, cuja felicidade supre a necessidade:

Lição de sabedoria, o comportamento do pária é também lição de felicidade encontrada nas doçuras da vida familiar. “O elo feito entre hospitalidade e amor conjugal”, qualificado de “particularmente interessante” (1999, p. 16) no mito de Filêmon e Báucis por Alain Montandon, reaparece aqui. Decerto é preciso estar feliz para conduzir os convidados à felicidade (BERNARD-GRIFFITHS, 2011, p. 468).

Se a felicidade de Soropita parece interrompida por seus momentos de insegurança e dúvida, podemos dizer que ela é assegurada por Doralda. De onde lhe vem tamanha segurança? Podemos perguntar o que faz de Doralda uma mulher forte, feliz em seu silêncio, senhora de sua casa, hospitaleira apesar da hostilidade que a ela se apresenta. É bem verdade que, ao fim da narrativa, Doralda parece mesmo ao leitor “um consolo. Uma água de serra – que brota, canta e cai partida: bela, bôa e oferecida” (ROSA, 2016c, p. 61).

Não encontramos em Doralda um peso por sua vida passada, nenhum tipo de culpa, nenhuma necessidade de se esquecer. Ela é o perfeito exemplo do que Benedito Nunes, no ensaio **O amor na obra de Guimarães Rosa** (2013b, p. 43) afirma a respeito do lugar não pecaminoso do corpo e das relações sexuais na obra de Guimarães Rosa. A identidade de Doralda como prostituta não acarreta um tipo de marginalização para sua personagem. Seu protagonismo se faz é pela disposição livre de seu corpo, e pelo fato de que ela não se envergonha do seu passado exatamente porque não precisa se envergonhar – e Guimarães Rosa, talvez bem à frente de seu tempo, convence muito bem os seus leitores a este respeito. Como observa Cleusa Passos, em **Guimarães Rosa: do feminino e suas estórias** (2000):

A *mulher* – eixo de nossa leitura e do olhar da personagem masculina – oscila entre aceitação dos desejos do marido e alguma resistência em direção inversa: falar da época do meretrício revela-se prazer em rememorar e se ela declara não sentir “falta daquela vida de dama”, também deixa claro seu orgulho por tê-la vivido como objeto de desejo jamais rejeitado (PASSOS, 2000, p. 76, grifos da autora).

Doralda entende que, para viver uma nova vida e construir uma nova identidade, não precisa esquecer o passado como deseja Soropita, a ela interessam

os sentimentos presentes. Se a partir do relacionamento com Soropita ela construiu para si uma nova identidade – de prostituta em Montes Claros a Dona Doralda no *Ão* – para Soropita ela parece ainda estar contribuindo para esse processo. Ela o faz se confrontar cotidianamente com quem havia sido em tempos passados, a fim de construir o Soropita presente. Em uma das cenas finais da novela, quando Soropita pede que, nua, ela fale sobre o seu passado, é mais um confronto para ele do que para ela. É Soropita quem precisa aceitar o passado de Doralda, com a consciência nua e com a vulnerabilidade de quem recebe um hóspede, para entender a relação que eles têm no presente.

Assim, a experiência de *hospin*tralidade de Soropita em Doralda, o abrigo e o refúgio que encontra nela é também uma experiência de travessia. Como bem observa Márcia Morais em **Mulheres**: a magmática pulsação da escrita (2011), o amor oferecido por Doralda e tantas outras personagens femininas de Guimarães Rosa – lembre-se a emblemática Lina – exercem uma maternidade, mesmo que de maneira indireta. Elas sublimam as relações eróticas e pessoais para oferecerem o acolhimento, a performatividade e a incondicionalidade de uma mãe. Não se trata de anular o erotismo, mas de elevá-lo à expressão do máximo que uma mulher pode oferecer, ainda que seu ventre nunca tenha gerado filhos, como no caso de Doralda:

É a língua rosiana que confere à mulher seu estatuto de sujeito, quer através da guinada da pulsão em direção à inscrição no simbólico, quando se reiterará a função materna; quer através da fiação desse simbólico, arquitetando ficções organizadoras, elas mesmas, de experiências de subjetividade; quer através da sustentação de um sentido que se lança, jacta-se sobre a figura feminina; quer através da assunção de uma fala, de autoria de um discurso. Essa língua, língua materna – frisemos! – verdadeira protagonista da obra do autor, é, para Rosa, ela mesma, uma mulher: “A língua e eu somos um casal de amantes que juntos procriam apaixonadamente [...]” (MORAIS, 2011, p. 216).

É no amor oferecido, portanto, que estas mulheres expressam seu acolhimento. A *hospin*tralidade abarca a fecundidade do amor vivido que é também a reescrita do itinerário de vida de cada um, gerando novas identidades para pessoas específicas ou povos inteiros. Doralda e Tamar são exemplos de disposição livre do corpo, de aceitação da sua identidade, de silêncio ativo diante do que a vida impõe. Suas histórias atestam como personagens silenciosas podem se tornar grandes protagonistas da Literatura.

3.4 CORPOS E AUTORIA: SEGUNDAS HISTÓRIAS



s **Noites do sertão** eram sempre quentes, e Doralda deixaria a janela aberta até o amanhecer do dia seguinte, quando seu marido chegaria. ²Ela gostava de vê-lo chegar ao longe, porque mesmo que o visse pequenininho pela distância, era possível perceber seu semblante que mudava, ³abrindo a cancela e entrando em sua fazenda, feliz pela chegada. ⁴Ela também ficava feliz com a chegada dele. Gostava que a janela estivesse sempre assim: aberta, porque ele precisava saber e sentir que podia entrar a qualquer momento. ⁵Sua casa o esperava, sua Doralda o esperava. Antes de dormir, olhava mais uma vez para o horizonte ainda vazio, apagava a última vela acesa no quarto. ⁶A luz da lua clara entrava pela janela, Doralda puxava por sobre si o fino lençol de flores brancas.

⁷Bem longe dali, em outro tempo e em outro lugar, uma jovem deitava em sua cama e colocava a mão por sobre o ventre, ⁸onde alguém agora devia habitar. Pensava por um segundo sobre a sensação de carregar alguém dentro de si. ⁹Mal podia esperar para ver a criança crescendo por sob sua pele, sentir seus primeiros movimentos, carregá-la consigo para onde quer que fosse. ¹⁰Tamar carregava muitas pessoas dentro de si. ¹¹O belo Er, de quem sentia saudades a cada noite fria; Onan, cuja simples lembrança lhe dava calafrios. ¹²Lembrava-se do sogro, do dia em que ele a buscara da casa de seu pai, do dia em que a culpava da perda dos filhos, de suas mãos entregando-lhe uma sacola com umas poucas roupas, daquele dia na entrada de Enayim. ¹³Carregava em si também o pai, cujo rosto denunciava a idade em inúmeras rugas, a cada sorriso. ¹⁴Ele a recebera em casa como se recebe um hóspede e, ao lavar-lhe os pés, ¹⁵ajudara a lavar também um pouco de toda a tristeza que ela havia trazido da casa de Judá.

¹⁶Tamar e Doralda fechavam os olhos e abrigavam, sob a fortaleza de seus corpos, existências várias... ¹⁷as várias jovens Tamar que ao longo da vida fizeram-se mulheres novas, lidando com cada dificuldade como uma nova pessoa; a Sucena de Montes Claros e a Adoralda do ão. ¹⁸Muitas existências, muitos sentimentos, uma só identidade.

¹⁹Por dentro de seus corpos carregavam cada momento vivido, cada rosto visto, cada toque sentido, cada pessoa que deixara em suas vidas a marca da

lembrança. ²⁰Cada uma delas era, a seu modo, uma casa aberta, disposta a acolher todo viajante cansado e sedento por um copo de água.

²¹Doralda e Tamar estavam sentadas do lado de dentro da soleira e anotavam tantas coisas, ²²Doralda num caderninho e Tamar em uma folha de papiro. ²³Alguém parava na porta, trocava meia dúzia de palavras com uma delas e, antes que a outra pudesse dizer “Entre!”, o estranho já estava sentado no sofá da sala. ²⁴Um deles puxou a cortina de sobre a janela, o outro reclamou do sol que o incomodava batendo bem no rosto. ²⁵Outro trouxe lá de dentro uma xícara de café e equilibrava na outra mão uma bandeja de bolo de laranja. ²⁶Tamar, perplexa, olhava todo aquele movimento sem saber o que fazer, mas rabiscava dois ou três desenhos, ²⁷enquanto Doralda resolvia conversar com outra moça que chegara agora. ²⁸Na sala, um dos hóspedes riu alto, e todos olharam para ele, que apontara um outro caído no chão, após ter escorregado em um daqueles tapetes vermelhos. ²⁹Um jovem apressava-se por pegar suas coisas, pendurando uma bolsa no ombro esquerdo e apressando-se na direção da porta. ³⁰Doralda apressou-se mais que ele, a tempo de encontrá-lo no cruzar da soleira. ³¹Em um gesto inesperado, ela entregou-lhe um dos papéis rabiscados, que ele olhou, sem entender muito bem. Já na porteira, fechando a cancela, ³²ele virou o pedaço de papel rasgado, às pressas, e nele estava escrito:

– Você.

³³Naquela casa entrava-se à noite, saía-se na hora desejada. Tudo era bem do jeito de Tamar e Doralda. ³⁴Suas cores, suas formas, seu calor, seu sorriso.

³⁵Mas agora seus olhos pesavam, deitadas em suas camas – separadas por algum tempo, mas unidas pela sensibilidade de quem lhes devolveu à vida com a leitura. ³⁶Quando fechassem os olhos, os sonhos que viriam seriam, com toda a certeza, bem pequenos diante dos sonhos que sonhavam acordadas, de olhos bem abertos. ³⁷Sonhos de liberdade, de sorrisos fáceis, de respeito mútuo, de sensibilidade e compaixão, carinho e cuidado, consolo e alento. ³⁸Sonhos de alguém, sonhos para alguém, sonhos realizáveis.

³⁹Quando abrisse os olhos na manhã seguinte, Doralda esperaria por Soropita, que já devia estar ansioso pelo retorno. ⁴⁰Tamar olhava para o cajado e o selo pendurado pelo cordão que mostraria para todos na praça. ⁴¹As duas traziam a certeza de que, na próxima noite quente do sertão, adormeceriam como novas mulheres, ⁴²as que aprenderam com as lições de mais um dia de silêncio e ação.

⁴³Doralda e Tamar sorriram, e fecharam os olhos.

Lá fora, a noite clara.

⁴⁴Aqui dentro, o dia bonito do coração hospitaleiro.



4 AO FIM DA VIAGEM, MULHERES QUE ABREM A CASA: A NOITE E O CORPO

O título do terceiro volume dentre os três que compõem a obra **Corpo de baile – Noites do sertão** – deixa transparecer uma simbologia que ainda não mencionamos no percurso desta dissertação, mas que de maneira significativa articula-se às temáticas do amor, da intimidade e da hospitalidade. A **noite** é, na Literatura, a ocasião na qual se desenvolvem as relações mais íntimas, se mostram as motivações interiores, se estabelecem vínculos de compromisso.

Nem todos os enredos de **Noites do sertão** desenvolvem-se propriamente em ambientes noturnos. Muitos diálogos e acontecimentos significativos aparecem sob o sol do sertão. É possível afirmar, no entanto, que o título do volume tenha por objetivo apoiar-se sobre o sentido simbólico da noite, uma vez que **Dão-lalalão** e **Buriti** são as duas novelas que mais privilegiam a intersubjetividade no estabelecimento de relações que se desenvolvem no campo da intimidade das personagens. Ambas são, assim, as novelas que melhor representam a presença do amor erótico dentre as sete de **Corpo de baile**.

Nas narrativas bíblicas, a noite aparece no mesmo horizonte simbólico. Esse é o tempo do encontro íntimo dos amantes, a hora da recepção do hóspede, a hora da angústia da solidão ou da alegria da intimidade. Tal dimensão do recolhimento – que favorece o estabelecimento de relações em níveis íntimos – é reforçada pela ambientação em locais afastados dos grandes centros. A geografia do interior, tanto na **Bíblia**, quanto no sertão rosiano, são os lugares da recepção e da intimidade. Importantes cenas de hospitalidade desenvolvem-se à noite e em locais refugiados, até mesmo porque, em hebraico, **hospedar** significa **pernoitar**, segundo o que destaca Altamir Andrade:

Apesar da afirmação de Philippe Bornet, segundo a qual “não existe uma palavra para designar hospitalidade em hebreu bíblico” (2011, p. 132), é muito significativo que se possa (ainda assim) encontrar um termo hebraico que dê suporte a estas reflexões. Esse termo é *lûn* e uma de suas ocorrências está em Gn 19,2, quando Lot convida os anjos a *passarem a noite* em sua casa. Tal termo pode tanto ser traduzido por **hospedar-se**, **passar a noite** ou **repousar**, quanto por **murmuração**, **rebeldia** ou **hostilidade**, como em Jó 17,21. No interior de seu uso, ficam latentes as suas duas acepções, os seus germes perigosos. A maior frequência concentrada da palavra é em **Juízes** 19, comparecendo cerca de onze vezes no mesmo capítulo (ANDRADE, 2012, p. 17, grifos do autor).

O episódio de Jz 19 assinalado pelo autor é emblemático por ser, talvez, um dos episódios que expressam maior crueldade ao redor da hospitalidade, no qual a esposa do hóspede é abusada até a morte. A narrativa não apenas narra um ambiente hostil como também se torna, ela mesma, um tecido de hostilidades ao combinar determinadas indicações literárias:

Quando, então, eles chegam a *Gib^e’āh* o narrador diz, literalmente, que “pôs-se para eles o sol” (v.14). Um pouco mais adiante, afirma que “não houve um homem que os recolhesse (*’āsap*) em casa para passar a noite (*lûn*)” (v.15). Algum tempo depois, um homem (ancião) os recebe, dizendo: “Paz para ti. Te ajudo em toda a tua necessidade. Não pernoites (*lûn*) na praça” (v.20). Menciona-se a forragem para os animais, o pão e o vinho para as pessoas (ANDRADE, 2012, p. 27).

A angústia que a noite prenuncia na narrativa em questão articula-se a uma de suas possíveis simbologias, destacada por Jean Chevalier e Alain Gheerbrant em seu **Dicionário de símbolos** (2012):

Para os gregos, a noite (*nyx*) era a filha do caos e a mãe do céu (*Urano*) e da Terra (*Gaia*). Ela engendrou também o sono e a morte, os sonhos e as angústias, a ternura e o engano [...]. Entrar na noite é voltar ao indeterminado, onde se misturam pesadelos e monstros, as *idéias negras*. Ela é a imagem do inconsciente e, no sono da noite, o inconsciente se libera. Como todo símbolo, a noite apresenta um duplo aspecto, o das trevas onde fermenta o vir a ser, e o da preparação do dia, de onde brotará a luz da vida (CHEVALIER, 2012, p. 639-640, grifos do autor).

Como os autores destacam, a simbologia da noite não é exclusivamente negativa, e não é somente esse aspecto que perpassa as narrativas bíblicas. A noite também é utilizada como ocasião para a intimidade e para o amor. Desde o princípio desta pesquisa temos mencionado o reconhecido paralelo que o próprio Guimarães Rosa reconheceu entre **Dão-lalalão** e o livro bíblico do **Cântico dos Cânticos**. Queremos mencionar de novo essa aproximação possível, percebendo que o livro bíblico é como que a narrativa das **Noites não do sertão**, mas as **de Canaã**. Repare-se a intimidade entre os amantes que se desenvolve em relatos conduzidos à noite, em trechos que mesclam encontros e desencontros, erotismo e sensualidade:

Em meu leito, pela **noite**,
procurei o amado de meu coração.
Procurei-o e não o encontrei!
Levantar-me-ei,

rondarei pela cidade,
 pelas ruas, pelas praças,
 procurando o amado da minha alma...
 Procurei-o e não o encontrei!...
 [...] Passando por eles, contudo,
 encontrei o amado da minha alma.
agarrei-o e não o soltarei,
até leva-lo à casa da minha mãe,
Ao quarto daquela que me concebeu (Ct 3,1-4, grifos nossos).

Eu **dormia**,
 mas meu coração velava
 e ouvi meu amado que batia:
 “Abre, minha irmã, minha amada,
 pomba minha sem defeito!
 Tenho a cabeça molhada,
 meus cabelos gotejam orvalho!
 [...] **Meu amado põe a mão**
Pela fenda da porta:
as entranhas me estremecem,
 minha alma, ouvindo-o, se esvai.
 Ponho-me de pé para abrir ao meu amado:
minhas mãos gotejam mirra,
meus dedos são mirra escorrendo
 na maçaneta da fechadura (Ct 5,2-5, grifos nossos).

Vem, meu amado,
 vamos ao campo,
pernoitemos nas aldeias,
madrugemos pelas vinhas,
 vejamos se a vinha floresce,
 se os botões se abrem,
 se as Romeiras florescem:
lá te darei meu amor...
 As mandrágoras exalam seu perfume;
 à nossa porta há de todos os frutos:
 frutos novos, frutos secos,
 que eu tinha guardado,
 meu amado, para ti (Ct 7,12-14, grifos nossos).

Ainda que o foco deste trabalho não seja a análise do texto do **Cântico dos Cânticos**, queremos chamar a atenção para o efeito provocado pela combinação de tantas descrições e metáforas ao longo do poema. A voz feminina, que se faz ouvir em linhas como as que transcrevemos, aparece como uma desesperada amante que proclama seu desejo ao amado, mas reconhece o risco que é perdê-lo.

A despeito das diferenciações que se tem feito com relação à representação do amor na literatura, aqui reconhecemos a representação do amor mais completo: a amada manifesta o primeiro desejo – aquele que resulta da contemplação da beleza do outro –; depois canta o amor experimentado na relação sexual, no toque dos corpos, no *eros*; por fim, ainda expressa o desespero daquela que, após experimentar de todas as delícias do amor, precisa contemplar a sua ida, vê-se

abandonada à solidão, percebe-se esquecida pelo outro que já não mais a deseja. Se pudermos afirmar que o **Cântico dos Cânticos** é a história de um amor completo entre os amantes, não é por uma elevação do amor que colocaria o amor espiritual acima do amor carnal, mas sim porque faz ouvir a voz de uma amante plenamente consciente de todas as alegrias e de todos os riscos de amar. Daphne Merkin enfatiza essa dimensão de representação do amor em **As mulheres no balcão** (1995):

Em minha opinião, os versos não falam da ideia de união, nem literal nem metafórica [...], mas sim do seu oposto: a solitária e totalmente internalizada agitação da ambivalência, o desejo e a expectativa eróticas mesclados com uma ânsia melancólica. A ausência é inerente à natureza da presença erótica [...]. Assim, opto por considerar o Cântico dos Cânticos como uma história sobre os riscos da paixão – sobre fazer loucuras por amor e coisas do gênero. Um aspecto do texto especialmente ignorado, no meu ponto de vista, é o reconhecimento da vulnerabilidade dos amantes. Apaixonar-se é colocar-se à mercê de um ridículo potencial (MERKIN, 1995, p. 258).

Na verdade, acreditamos que nesta percepção de Daphne Merkin é que reside a aproximação mais segura entre o **Cântico dos Cânticos** e **Dão-lalalão**. Se João Guimarães Rosa escreveu na novela um Cântico do Sertão, é exatamente porque transcreveu, no amor de Soropita e Doralda as inseguranças e incertezas do amor. Doralda concentra em sua figura um ideal do amor erótico: sendo uma ex-prostituta, ela ocupa o imaginário de Soropita com um mundo de possibilidades e saberes práticos. Ele, no entanto, não consegue confiar inteiramente nela. Soropita vive o dilema de quem ama e experimenta o amor. Enquanto sentimento que transcende o ser de quem ama, o amor sempre guarda certo ar de mistério. É exatamente por inserir-se na esfera do desconhecido e do incerto que o amor exclui qualquer possibilidade de exatidão ou segurança que os amantes – de uma forma ou de outra – sempre teimam em querer alcançar.

A novela de Doralda e Soropita é, para ele, um constante conflito entre querer conhecer tudo sobre Doralda e o medo de não saber lidar com a verdade total sobre ela. Soropita apoia-se sobre a confiança em Doralda, mas quer esconder seu passado de prostituta. Não crê em uma possível traição por parte dela, mas enlouquece com a possibilidade de ela ter **reconhecido** Dalberto de outros tempos. O narrador não nos dá acesso aos pensamentos de Doralda, de modo que, no encontro com Dalberto, ela pode mesmo é tê-lo **conhecido**. Uma das últimas cenas,

em que Doralda e Soropita encontram-se à noite, no quarto, é, talvez, a expressão da decisão dele de procurar a total verdade sobre a esposa:

– Doralda, agora tu tira a roupa...
 Doralda caminhou para a cômoda: ia abreviar a luz do leocádio.
 – Não, não. Eu quero até muito esclarecido. Tira tua roupa, certo. Nunca te vi nua total, de propósito.
 – Pois bem, tiro.
 O ar de Doralda tomou vaidades. Em suave ligeiro dos dedos, se via sua satisfação. Saiu do vestido (ROSA, 2016c, p. 82).

Na penumbra-escuridão de sua dúvida, Soropita quer a claridade de Doralda. Vê-la nua não clareia sua inquietação, pelo contrário, a anoitece ainda mais, mas como lidar com isso, sem os rastros do ciúme? À noite, ele procura a clara visão; na nudez da mulher ele a encontra velada; a segurança de seu amor é perturbada pelo ciúme. Em vão, ele procura na noite a hora da paz:

Amanhã, contava. Mesmo porque seus olhos começavam um cansaço de recompensa, e era bom entrar em pequena paz para a pedreira da noite, podia deixar para diante uma porção de assuntos que precisava de arrumar na cabeça, pensar bem, resolver. Doralda se abraçava com ele, queria dormir aconchegada. Gostava que Doralda pudesse ficar dormindo, compridas horas [...], sem pensar nada que ele não soubesse, não fazer nada que ele antes não aprovasse; nada, porque tudo na vida era sem se saber e perigoso [...]. Dormir, mesmo, era perigoso, um poço – dentro dele um se sujeitava (ROSA, 2016c, p. 86).

Na literatura não é possível, portanto, categorizar a oposição (aparente) entre dia e noite, associando um ao oculto-negativo e outro ao revelado-positivo. Tal afirmação também não contradiz a associação da noite com o mistério. Afinal, embora o desconhecido provoque desconforto e estranhamento, não é o mistério uma parte importante da existência humana?

Essa ousadia nos transleva para um campo outro, bastante fecundo, sugerido pelo filósofo tcheco Jan Patocka. Segundo Derrida, “é no totalitarismo do saber diurno que Patocka decifrava a crise do mundo moderno” (DERRIDA, 2003, p. 38). Portanto, “raciocinar a partir dos valores do dia é ser movido pela vontade de subjugar o real com fins apenas de um saber quantificável submetido aos valores da técnica” (DERRIDA, 2003, p.38). Ao contrário, a claridade tem uma pertença em comum com a noite, já que esta, para o filósofo, “é abertura para o que abala, experiência da qual decorre a autenticidade do pensamento filosófico” (DERRIDA, 2003, p.44).

Pode-se afirmar, então, que a Literatura, como a Filosofia, também está no campo da noite, daquilo que abala, na esfera do mito. A noite é aquilo a partir da qual pode vir a palavra. É por isso que “quando uma palavra faz parte da noite ela nos faz entender as palavras de uma outra maneira” (DERRIDA, 2003, p.50).

Para citar outro exemplo bíblico, a luta de Jacó é de uma noite inteira (Gn 32,25-30). Ao final, o oponente pergunta seu nome, mas quando ele faz a mesma pergunta ao oponente, este não se revela. Eis o abalo, o inquietante. Inquietante que a palavra inaugura. No mesmo embalo da noite, talvez o mais significativo exemplo seja o das mil e uma noites. Fica, então, evidente, como o poder da literatura, da narrativa e da ficção pode manter uma pessoa viva, no caso, Sherazade. Eis, novamente, a literatura no campo da noite, na geração da vida, na fascinação do amor.

Na outra novela de **Noites do sertão, Buriti**, a personagem principal tem uma relação ainda mais significativa com a noite. Chefe Ezequiel sofre com uma insônia constante, vendo e ouvindo durante a noite, mistérios que não são acessíveis a outras pessoas. Ana Luiza Martins Costa, em **O mundo escutado** (2005), menciona o desafio enfrentado pelo protagonista:

Território da continuidade acústica e visual, da escuridão profunda e do rumor confuso, a noite esconde o que todos temem e procuram ignorar. Todos, exceto o Chefe, que mergulha fundo nos desvãos das trevas. Ele ultrapassa os limites do humanamente nomeável, resgatando a noite através da linguagem (COSTA, 2005, p. 53).

Para Ezequiel, a noite será a ocasião para se ouvir as vozes silenciadas no mundo. Sua vigília ininterrupta pode ser a metáfora para a grande sensibilidade ao que se desenvolve à sua volta. Enquanto muitos estão ocupados em não ouvir as vozes do mundo, Chefe Ezequiel é condenado a ouvir os sons que são ignorados, sem ser capaz de reproduzi-los ou traduzi-los: “o Chefe nunca consegue levar a cabo a sua tarefa de dizer o mundo como ele é, pois as palavras são poucas para dar conta do *continuum* da noite” (COSTA, 2005, p. 53, grifos da autora).

O hóspede que ouve mais que os outros podem ouvir, ou que é mais sensível aos barulhos que lhe são exteriores, é mais uma metáfora para o ser-para-o-outro que a filosofia designará como virtude importante daquele que se abre à alteridade. Se a contemporaneidade – desde tempos antigos – carrega como marca a dificuldade de se ouvir o outro e tem como grande mal o individualismo – capacidade

de se ouvir, exclusivamente, a própria voz – então a grande virtude estará naquele que consegue ir na contramão e se sensibilizar diante da escuta de outras vozes: especialmente as vozes esquecidas, as vozes silenciadas.

4.1 INTINERÂNSIA E HOSPINTRALIDADE: DÃO-LALALÃO

Nas seções precedentes apresentamos as definições para os conceitos de *intinerância* e *hospintralidade* com base na análise de interioridades específicas em personagens bíblicas e rosianas. Ambos os conceitos serviram como suporte para a análise literária sobre textos específicos, possibilitando a discussão das relações estabelecidas entre duas pessoas: Doralda e Soropita, Rebeca e Isaac e Tamar e Judá. À medida que nossa reflexão a respeito de *hospintralidade* e *intinerância* avançava, porém, percebemos que essas duas ideias não se aplicam apenas a essas relações específicas, mas que lançam luzes sobre a compreensão e o estudo de relações mais abrangentes e coletivas. Achamos por bem colocar a definição a modo de verbete:

Intinerância. *s.f.* **1.** Ação de uma interioridade que coloca-se em caminho na direção de outra. Ainda que a esse caminho interior não corresponda um itinerário exterior e concreto, toda mudança que acontece em nível interno configura-se uma *intinerância* se é ocasionado por outra existência. **2.** Movimento do ser que, respondendo às interpelações de outro ser, é capaz de reconfigurar sua identidade, seus objetivos, suas direções e motivações. **3.** Resposta a um outro ser, individual e específico, mas também à coletividade, a um grupo mais abrangente de pessoas, a uma comunidade.

De maneira semelhante, a *hospintralidade* foi definida como a abertura de uma interioridade a outra, como a permissão do acesso de um outro ser a um território interior, ao território do eu. Essa abertura pode ser ocasionada pela existência de um único indivíduo, mas também pode resultar da interpelação de uma comunidade. São diversas as motivações que levam um ser a assumir uma condição de abertura, como uma casa que, com as portas abertas, se oferece como albergue. Assim, a *hospintralidade* também pode ser definida como a abertura de um ser à coletividade, à comunidade:

Hospintralidade. *s.f.* **1.** Ação de receber um outro no território da própria interioridade. **2.** Abertura do ser à alteridade. **3.** Condição favorável para que o outro remodele sua própria identidade. **4.** Hospitalidade interior, estabelecida em nível de existências.

A partir dos pressupostos de Jean-Luc Nancy, podemos afirmar que *intinerância* e *hospintralidade* – assim compreendidas nesta perspectiva da sujeição e da abertura a uma comunidade – são o que asseguram o sentido do ser. Segundo o filósofo:

O sentido é comum, comunicante, comunicado, em comum por definição. A supor que minha existência “teria” um “sentido”, esse é o que a faz comunicar e o que a comunica com a uma outra coisa que não eu. O sentido faz minha relação comigo, enquanto que relacionado ao outro. Um ser sem outro (ou sem alteridade) não teria sentido, seria apenas a imanência de sua própria posição [...]. O sentido do *sentido*, a partir do sentido “sensível” e em todos os outros sentidos, é: se afetar a partir de um fora, ser afetado a partir de um fora e também afetar um fora. O sentido é na partilha de um “em comum” [...] (NANCY, 2016, p. 136, grifos do autor).

Se a existência tem sentido a partir dessa comunicação com a alteridade, então o sentido do ser se encontra na comunidade. Para Nancy, a comunidade pressupõe a abertura do ser ao outro, sua inclinação à outra existência. Isso porque não há comunidade se todos os indivíduos estão fechados em suas individualidades. Para Nancy, na comunidade há individualidades, mas não individualismos. Se pensamos as relações contemporâneas, não é difícil entender por que o filósofo considera que a comunidade está inoperada: porque as relações humanas, de maneira geral, têm sido suprimidas pelos individualismos.

Em nosso artigo intitulado **Um sino que dobra ou letras que balançam?** (2018), discutimos a etimologia do título **Dão-lalalão**. A partir de raízes hebraicas de sonoridade próxima e também da ocorrência do neologismo em outra novela de Guimarães Rosa, percebemos que **Dão-lalalão** bem pode designar um balanço ou uma oscilação. Em um primeiro momento, esse balanço pode ser identificado com a incerteza do amor e dos amantes, que oscilam entre segurança e efemeridade, eterno e momento, sentimento e razão e tantos outros pares. Aproximando, no entanto, o discurso ao redor de **Dão-lalalão** dos conceitos de *intinerância* e *hospintralidade*, podemos propor que o título represente a oscilação de um ser, de si para o outro:

Dão-lalalão. *s.m.* **1.** Oscilação, movimento pendular, mobilidade, balanço, dança. **2.** Insegurança, suspensão, fragilidade, estar em órbita ao redor de um referencial. **3.** Sinônimo do amor completo, que concilia as dimensões do erotismo, da amizade e da sabedoria. **4.** Movimento pendular de si para o outro e de volta a si; resultado das ações simultâneas de *intinerância* e *hospintralidade* (ANDRADE; VENÂNCIO, 2018, p. 192, grifos dos autores).

A compreensão do vocábulo **Dão-lalalão** como oscilação de si ao outro é também percebida por Maria Thereza Alves como imagem de diversos caminhos dentro da própria novela, dos quais é exemplo a viagem do ão ao Andrequicé e de volta ao ão:

Se Andrequicé é o desvio da rota, ão será o justo caminho, superlativamente considerando o “lugar de lugar” (p. 815)), signo de plenitude que se reduplica no fato de ão ser sufixo de aumentativo. Admitindo a reduplicação desse sufixo no título do conto, e a musicalidade conferida pela nasalização, o vocábulo adquire a funcionalidade de um mantra para projetar o indivíduo para dentro de si mesmo. Além disso, a junção da vogal aberta ã à fechada o sugere a conjunção do princípio feminino *yin* ao masculino *yang*, conciliação que representa a harmonia universal e ainda sugere o infinito, alfa e ômega. Fundamental para a descoberta de sua interior e pessoal verdade é o amor (ALVES, 2001, p. 224, grifos da autora).

Nesta seção, portanto, propomos pensar *intinerância* e *hospintralidade* como alternativas à recuperação da noção de comunidade que, para Nancy, está perdida. Ambos os conceitos, compreendidos em relação com a comunidade, resultam em abertura e sujeição, que não colocam em ameaça a individualidade, antes, orientam a reafirmação da individualidade em relação à alteridade. Colocar o próprio ser em movimento na direção dos outros (*intinerância*) e abrir-se à sua existência (*hospintralidade*) são caminhos possíveis para se recuperar a sensibilidade e a humanidade que estabelecem relações e, portanto, dão sentido ao ser.

Emmanuel Levinas reconheceu, em personagens bíblicas, esta qualidade de abertura ao outro, ainda que não tenha mencionado os mesmos conceitos filosóficos. Para ele, Sara, Rebeca, Raquel e Lia, tinham em comum o chamado **ser-para-o-outro**, que nada mais é do que essa inclinação e abertura à alteridade.

Eis aqui quatro vidas de mulheres associadas na estranha ambição de fundar Israel! Construir “a casa de Abraão”, projeto difícil, mas de enorme envergadura: não mais existir *em si*, mas ser *para o outro*, querer a justiça que – principiando pelo direito do próximo – é amor. Mas a própria possibilidade de um retorno, na realidade do Real, da viril persistência em si no seu ser, numa responsabilidade gratuita por outrem – a possibilidade do

amor e, assim, da justiça – não seria talvez [...] a própria feminilidade no Humano? (LEVINAS, 1992, p. 8).

Há que se reconhecer que as discussões contemporâneas – sobretudo ao redor do feminino – colocam em questão a discussão do **ser-para-o-outro** como virtude ou como mais uma das submissões às quais o feminino esteve subjugado ao longo da história. Queremos destacar, no entanto, que não mencionamos o **ser-para-o-outro** como submissão passiva ou como uma espécie de servidão, mas como abertura e resposta voluntária e saudável à existência do outro. Assim, alinhamos nossas considerações às de Levinas, que reconheceu o feminino como a condição do recolhimento:

E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência, e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação (LEVINAS, 1980, p. 138).

Pode-se dizer, portanto, que mesmo o homem que acolhe a existência de um outro exerce uma dimensão feminina, enquanto assume uma condição de abertura à alteridade. Não se trata aqui de estabelecer o que é feminino e o que é masculino, de estabelecer atributos próprios ao homem e à mulher, mas justamente o contrário. A condição feminina – de recolhimento e abertura – é necessária a todo ser humano para que se possa restaurar a comunidade inoperada:

Missão universal de interromper a *autocomplacência* dos seres que se podem bastar a si mesmos e, então, acreditar-se racionais e, então, esquecer aquilo que está fora e os outros; missão de sacudir a boa consciência desta racionalidade de auto-suficiência e fazer ressoar este apelo à “justiça e ao direito” até a completa subversão das coisas. As mães de Israel em sua feminilidade seriam justamente a vinda ao ser desta responsabilidade ou, ao menos, uma ruptura do ser por essa bondade (LEVINAS, 1992, p. 9, grifos do autor).

Talvez na literatura a condição do recolhimento tenha sido tão expressivamente representada como um atributo feminino que a maioria dos exemplos que se podem retomar são de personagens femininas. É o caso de Doralda, na literatura de João Guimarães Rosa, e de Raab, na Bíblia. Mas queremos retomar exatamente a proposta de Levinas. O feminino nestas mulheres implica a abertura ao outro, implica enxergar sua existência e suas peculiaridades, exige ouvir sua voz e deixar-se tocar por esse som, pressupõe um ser permeável ao Outro.

Se, para Nancy, a comunidade hoje já não funciona – está inoperada –, é porque homens e mulheres perderam esse senso feminino que as personagens bíblicas e rosianas souberam viver tão bem. Jean Louis Ska afirma que “os relatos permanecem adormecidos até que o leitor venha despertá-los de seu sono” (SKA, 2018, p. 11). Despertar as narrativas em questão significa recuperar o feminino dessas mulheres, que tem muito a ensinar a todo leitor ou leitora. De acordo com as considerações tecidas até aqui, o que falta à contemporaneidade é a abertura ao outro que, na Literatura, aprende-se com mulheres como Rebeca, Tamar, Raab e Doraldá. O que elas ensinam é o movimento de *intinerância* e *hospintralidade*: é **Dão-lalalão**.

4.2 RAAB

O estudo da personagem Raab e dos textos que à sua história se dedicam é singular dentre os comentários às narrativas bíblicas. De modo algum podemos dizer que a figura de Raab seja pouco conhecida, como é o caso de Hagar ou Tamar no **Gênesis** e Noemi no livro de **Rute**. Por outro lado, embora a Teologia guarde sua memória como parte importante da história de reconquista da Terra Prometida, a crítica literária parece ainda não ter alcançado os textos referentes à Raab, dada a escassez de pesquisas desse tipo. Os estudos literários dedicados a personagens femininas na **Bíblia** parecem preferir as narrativas mais seguras do **Pentateuco**, evitando a densidade da chamada **história deuteronomista** que predomina em **Josué**.

O sexto livro da **Bíblia** não rompe com a linha histórica que vinha sendo desenvolvida desde meados do livro do **Gênesis**. De acordo com a narrativa bíblica, a família de Abraão recebera o território da Palestina como dádiva de Deus e ali fixara residência até que José, filho de Jacó e bisneto de Abraão, fora vendido ao Egito pelos irmãos. Sofrendo com a fome na Palestina, toda a família descera ao encontro de José, passando a habitar o Egito. O povo de Israel, que então se tornou numeroso, enfrentou uma dura escravidão e de lá saíra sob a liderança de Moisés, caminhando no deserto pelo tempo figurativo de quarenta anos. O **Pentateuco** se encerra com a morte de Moisés, na fronteira com a Terra Prometida, em Moab, quando já era possível avistar Jericó. O livro de **Josué** dará sequência à história, narrando a reconquista da Terra.

A exegese bíblica costuma atribuir a redação do livro de **Josué** à história deuteronômista (obra produzida ao redor do ano 550 a.C.), que é uma das cinco tradições que sustentam o **Pentateuco**. Daí explica-se a continuidade estabelecida entre o conjunto dos cinco primeiros livros da **Bíblia** e este primeiro livro histórico²⁹. De fato, a narrativa da reconquista da Terra, chamada Prometida, é fundamental para a completude da história de libertação do Êxodo, dada a fundamental importância que o território concedido por Deus representa para Israel, desde a sua origem até os dias atuais. A obra de libertação iniciada por Deus no Êxodo, de fato, só estará terminada, quando Israel puder, novamente, habitar a Palestina.

É interessante observar que, enquanto no Êxodo a personagem principal não era Moisés, mas sim a figura de Deus que se revelava como o libertador, também no livro de **Josué** a personagem principal não será o líder homônimo:

Costuma-se dizer que o verdadeiro protagonista do livro não é Josué, mas a terra, presente em todas as páginas. A entrada na terra é o cumprimento das promessas feitas aos patriarcas e repetidas a Moisés. É o auge de uma façanha que começou com a saída do Egito. A terra é primordialmente dom de Deus, prova da fidelidade divina e garantia de sua aliança com Israel (LAMADRID, 2015, p. 49).

É um consenso na pesquisa a respeito da literatura hebraica que o Êxodo é um evento fundante para Israel, ou seja: o acontecimento da libertação do Egito molda a identidade de Israel enquanto povo. Antes da escravidão e da saída, Deus havia se manifestado apenas de modo individual, falando diretamente a líderes como Abraão, Isaac, Jacó, José ou Moisés. No contexto de libertação do Egito, Israel tem sua primeira experiência comunitária de conhecimento de YHWH. Além de ser uma importante ocasião de revelação, são as características reveladas por Deus no Êxodo que serão determinantes para o modo como Israel irá se referir a Deus daí em diante.

Isso importa porque há um conjunto de características de Deus que começa a emergir dos textos do livro do **Êxodo** e só se conclui no princípio do livro de **Josué**. No segundo livro bíblico, Deus aparece como aquele que **ouve** o sofrimento de seu povo, **desce** em seu socorro e **decide libertá-lo**. Ao longo da insistência para que o

²⁹ Há, inclusive, uma discussão a respeito da unidade literária estabelecida entre o **Pentateuco** e **Josué**. Alguns autores chegam a defender a existência de um **Hexateuco**, defendendo que a história da reconquista da Terra deveria vincular-se à precedente, como uma conclusão dos eventos iniciados no **Êxodo**. A fim de se aprofundar essas discussões, recomendamos a consulta da obra de Antonio González Lamadrid, **As tradições históricas de Israel** (2015).

Faraó permita a saída dos escravos, Deus mostra seu **poder** que suplanta o do Egito – nação forte, soberana e cheia de esplendor. Na caminhada pelo deserto, Deus mostra-se como o **Deus da Aliança**, que firma um compromisso com Israel. É em Josué que ele conclui sua revelação, devolvendo a Terra que já havia dado a Israel, como sinal de sua **fidelidade** às promessas antigas. Notemos que o livro de **Josué** não trata tanto de uma reconquista alcançada por Israel, mas uma devolução feita pelo próprio Deus.

A devolução do território, assim, representa não somente um importante atributo de Deus, como também uma parte importante da identidade de Israel, o povo. O chamado **credo deuteronomista**, que traz os principais conteúdos teológicos que caracterizavam Israel, termina com uma menção importante à Terra, devolvida:

Meu pai era um arameu errante: ele desceu ao Egito e ali residiu com poucas pessoas; depois tornou-se uma nação grande, forte e numerosa. Os egípcios, porém, nos maltrataram e nos humilharam, impondo-nos uma dura escravidão. Gritamos, então, a lahweh, Deus de nossos pais, e lahweh ouviu a nossa voz: viu nossa miséria, nosso sofrimento e nossa opressão. E lahweh nos fez sair do Egito com mão forte e braço estendido, em meio a grande terror, com sinais e prodígios, e nos trouxe a este lugar, dando-nos esta terra, uma terra onde mana leite e mel (Dt 26,5-9).

Não há como negar, portanto, que os eventos que acontecem no início do livro de **Josué** com a reconquista da Terra, representam uma conclusão do que fora já iniciado no evento Êxodo. Se consideramos os acontecimentos do Egito sob a perspectiva da hostilidade que gera a consciência da hospitalidade, tal conclusão é, da mesma forma, coerente. Israel vivia no Egito como um hóspede, inicialmente recebido por José. A hospitalidade converteu-se em hostilidade quando o Faraó lhes impõe a escravidão. O Egito, terra de esplendor e aparente progresso urbano, quando passa a não oferecer o conforto da hospitalidade desinteressada, torna-se, então, lugar de onde se deve sair. Ao caminhar pelo deserto, Israel experimenta a condição do Exílio, como nação expatriada que não encontrou o albergue da hospitalidade.

Como conclusão deste movimento de hospitalidade e hostilidade, nada mais coerente que, ao final do caminho dos quarenta anos pelo deserto, Israel fosse novamente bem recebido. Aliás, o caminho dos quarenta anos bem pode ser visto como simbólico para representar um caminho pedagógico, durante o qual Israel

precisa abandonar qualquer resquício da hostilidade aprendida no Egito, para que ela não seja transferida para o território de Canaã. Quando Israel entrar na Terra Prometida de novo, deve entrar como hóspede de YHWH, sem carregar nada da hostilidade aprendida no Egito, porque a resposta à hospitalidade recebida será a hospitalidade oferecida.

Dessa forma, o combate travado como critério de reconquista da Terra em Jericó não é visto como sinal de hostilidade da Terra para com Israel, porque não são os filisteus os anfitriões nessa narrativa. Israel é recebido por Deus e pela própria Terra, em um território que já lhes pertence. Assim, a própria Terra abre-se em hospitalidade, oferecendo-lhe a estadia, o conforto, o sustento e o alimento.

O símbolo da terra em Israel é indicativo da hospitalidade oferecida por Deus. No mito de Gn 3, quando Adão é expulso do Paraíso, à terra que torna-se hostil corresponde uma outra terra que proverá seu sustento. Ali bem se pode encontrar um protótipo para a história da saída do Egito e a chegada a Jericó. Adão, deslumbrado com o esplendor e a fartura do Éden em Gn 3, pode ter lamentado a expulsão, assim como os israelitas choravam as cebolas do Egito. Éden e Egito não são, porém, lugares onde se deve ficar. Após o caminho no deserto e o combate pela reconquista – situações nas quais o suor dos homens tocou o solo – havia uma terra fértil e hospitaleira, presente do próprio Deus, que expulsa da escravidão, mas acolhe em um novo território e provém o sustento.

Se todo esse panorama do livro de **Josué** permite perceber como a terra é a protagonista do livro – é ela quem acolhe Israel de volta –, então será compreensível o papel proeminente que Raab representará nessa fase inicial de chegada dos israelitas a Jericó. Nesta dissertação já comentamos sobre o corpo feminino como a imagem da casa hospitaleira. Raab personifica não apenas o corpo que se abre em hospitalidade a algum indivíduo em particular, mas também a terra que se mostra hospitaleira a um povo.

A personagem Raab aparece pela primeira vez em Js 2, quando os espiões de Josué são enviados à cidade de Jericó para iniciar os trabalhos de reconquista. A palavra hebraica para designar Raab como uma prostituta é *zônāh*, e não *qerēshāh*. Com o primeiro termo, designa-se o ofício de prostituta, a profissão; com o segundo, descreviam-se as mulheres destinadas à prostituição sagrada: os atos sexuais praticados em ambientes cultuais em religiões de povos vizinhos a Israel à época. Isso pode significar que Raab não era uma das prostitutas sagradas comuns

naquele contexto, de exercício moralmente aceito, mas exercia a prostituição como profissão³⁰.

Mulher, estrangeira e prostituta, Raab abriga os espiões e mente para as autoridades de Jericó sobre a estadia deles em sua casa. Oferecendo o abrigo que lhes é necessário, ela desempenha papel fundamental nessa fase de espionagem e, como recompensa, é salva juntamente com sua família quando Jericó é tomada. A hospitalidade oferecida por Raab bem pode ser vista como uma estratégia de sobrevivência e de perpetuação de sua existência e de sua família – uma estratégia semelhante aos artifícios de Rebeca e de Tamar.

Se o tempo da noite oferece o contexto da interiorização e da intimidade, o restante do relato é construído de maneira a reafirmar essa mesma impressão de intimidade e recepção em um território interior:

E enviou Josué, filho de Nun, secretamente, desde Sitim, dois homens espiões, dizendo: “Ide ver a terra de Jericó”. E foram e entraram (*wayyabo’û*) na casa de uma mulher prostituta (*zônāh*), e seu nome Raab. Ali se hospedaram (Js 2,1).

Quando o narrador informa que os israelitas entraram na casa de Raab, faz questão de mencionar a ação usando o verbo *abo’* – cujo sentido já fora explorado nesta dissertação –, repetidas vezes no espaço de poucas frases. Além da entrada em um espaço físico, o verbo também serviria para a menção a uma penetração no corpo, com uma conotação sexual. O texto não parece sugerir uma relação sexual entre Raab e os espiões, mas não devemos nos esquecer de que, conforme explicitamos na seção precedente, *abo’* é um dos rastros da *hospin*tralidade nas narrativas hebraicas. Assim, mencionar que os israelitas “foram e entraram (*wayyabo’û*) na casa” (Js 2,1) de Raab pode sugerir que eles foram abrigados no espaço físico de sua habitação, mas também alcançaram espaço na interioridade dessa mulher estrangeira. O termo *abo’* também aparece quando o **Êxodo** se refere aos israelitas que entraram no Egito em Ex 1,1.

³⁰ Vale recordar que as duas palavras já apareciam na narrativa da história de Tamar. Quando Judá a vê pelo caminho e a confunde com uma prostituta, o texto utiliza *zônāh*. Quando seu servo retorna para tomar de volta o penhor, ele procura por uma *qerēshāh*, talvez para não expor uma atitude moralmente condenável. Podemos mencionar um outro paralelo, que é o percebido por Altamir Andrade: “o episódio do encontro entre Rute e Boaz evidencia uma distância. Isso fica claro quando Rute diz a ele que é uma *nokrî*, em 2,10 (única vez em toda a obra). Tal termo designa mulher estrangeira (às vezes prostituta), assim como em alguns casos é traduzido, também, por terra estrangeira. O narrador desvela o que está latente no relato: uma mulher se apresenta ao homem, dizendo daquilo que, na tradição de Israel, se configuraria no sinônimo da mais completa distância” (ANDRADE, 2013, p. 170).

A *hospin*tralidade assim oferecida aos dois espiões coloca Raab em uma situação de hostilidade dentro de sua própria casa. Enquanto estão escondidos, Raab recebe o comunicado do rei de Jericó, pedindo que os expulse de lá. Raab, a anfitriã e dona da casa, de repente está sujeita à presença dos estrangeiros e corre riscos diante do rei de Jericó ao mentir para seus enviados, protegendo os hóspedes. Sendo ela estrangeira, oferece uma hospitalidade exemplar aos olhos de Israel, porque coloca em risco a própria vida a fim de garantir a proteção do hóspede:

E enviou o rei de Jericó à Raab, dizendo: “Faz sair (*hôtsî’î*) os homens que vieram a ti, que entraram em tua casa, porque para espiar toda a terra é que entraram. E recebeu a mulher aos homens e os escondeu e disse: “Sim, vieram a mim os homens, mas não sabia de onde eram”, e estava a porta para fechar-se na escuridão, “saíram, e não sei para onde foram os homens. Persegui-os depressa, porque podereis alcançá-los”. Mas ela os havia subido ao terraço e os havia escondido entre faixas de linho preparados por ela sobre o terraço. E os homens foram atrás deles pelo caminho do Jordão. Depois que saíram, fecharam-se as portas atrás dos perseguidores (Js 2,3-7).

É significativo que o pedido do rei de Jericó à Raab é de que ela faça sair os israelitas: *hôtsî’î*. O mesmo verbo aparece em Ex 3,10, quando Deus informa seu propósito a Moisés: fazer sair os israelitas do Egito. Segundo o que já mencionamos, a ação de Raab completa a ação iniciada por Deus no Êxodo, então ela de fato fará sair os israelitas, mas não de sua casa: ela **os fará sair** definitivamente da escravidão, quando **os ajudar a entrar** de volta na terra.

O caminho feito pela própria Raab é caminho de saída e entrada. Enquanto protagonista nesta última etapa antes da reconquista de Jericó, não se pode negar a ela a participação no caminho do Êxodo, ainda que ela nunca antes tivesse estado no Egito ou no deserto. Ela termina o caminho de **fazer sair do Egito**³¹ com os israelitas e entra de novo em Jericó, quase que como uma nova mulher, não mais estrangeira, mas parte do povo. E com ela estará toda a sua família.

Não conhecemos as motivações de Raab. O relato oferece uma informação teológica, dizendo que ela já ouvira os relatos de como YHWH libertou o povo da escravidão no Egito (vv.9-11). Fato é que, mediante a escuta dos feitos de Israel e a

³¹ Nessa altura, é imperativo lembrar que o relato de Gn 16 indica que Hagar olha Sara com desprezo, depois de ter tido um filho. Essa hostilidade da serva vai desembocar nos maltratos que receberá de Sara e sua consequente expulsão pela mesma (16,6). De passagem, nota-se, ironicamente, que o verbo usado para indicar a fuga da egípcia Hagar da casa de Sara (*bārah*) é o mesmo utilizado para descrever a fuga dos hebreus do meio dos egípcios, em Êxodo 14,5.

crença sincera, Raab torna-se membro de Israel e, embora não tenha saído de sua casa, perfaz um caminho interior que podemos identificar com o caminho de *intinerância*. Se a *intinerância* de Rebeca dependia da existência de Isaac, o de Raab não encontrará motivações em uma única pessoa, mas será resultado de seu olhar para uma família e um povo, para uma coletividade:

“[...] E agora, jureis, vos peço, a mim, por YHWH, que como tive misericórdia para convosco, tereis também misericórdia com a casa de meu pai, e dareis a mim um sinal de vossa verdade. E deixareis viver ao meu pai e à minha mãe e aos meus irmãos e às minhas irmãs e a todos os que são para eles, e salvareis as nossas vidas da morte”. E disseram a ela os homens: “Nossas vidas em lugar das vossas a morrer, se não contares nosso assunto, este. Acontecerá que, quando YHWH nos der esta terra, teremos para contigo misericórdia e verdade” (Js 2,12-14).

Suas atitudes na narrativa de Js 2 beneficiam um par de espiões que sequer têm nome, isso porque o que ela faz é antes um benefício para todo o Israel. Na verdade, o auxílio prestado a Israel faz com que sua hospitalidade oferecida seja elevada ao nível das hospitalidades mais louváveis em Israel, ainda que ela não seja totalmente desinteressada, como deveria se esperar. É importante perceber que à hospitalidade de Raab corresponde um preço, que será sua vida e a de sua família, o que constitui uma perversão da hospitalidade, segundo Simone Bernard-Griffiths (2011, p. 461). Mas não é desta hospitalidade pervertida que depende a vida de todo Israel às portas de Jericó?

A forma pela qual os israelitas reconhecerão Raab e sua família completa a tríade das mulheres bíblicas abordadas nesta dissertação: ao redor de um véu gira o movimento de reconhecimento e não reconhecimento, tanto para Rebeca e Tamar quanto para Raab.

Eis que quando entrarmos nesta terra, este véu de cor escarlate atarás a esta janela, pela qual nos fizeste passar. E teu pai e tua mãe e teus irmãos e toda a casa de teu pai reunirás contigo em casa. E acontecerá que todo o que sair das portas de tua casa para a rua, seu sangue estará sobre sua cabeça, e nós, livres. Todo o que estiver contigo na casa, (porém), seu sangue (recaia) em nossas cabeças, se alguém o tocar. E se contares nosso assunto, este, estaremos livres do juramento que nos fizeste jurar”. E disse ela: “Segundo vossas palavras” (Js 2,18-21).

Quando Rebeca, chegando com o servo de Abraão ao território no qual residia Isaac, o avista ao longe, cobre-se com o véu (Gn 24,65). Tamar, quando recebe a notícia de que seu sogro, já viúvo, desce para a tosquia de suas ovelhas,

também se cobre com um véu (Gn 38,14). Em ambos os casos, o véu faz com que elas não tenham seu aspecto físico reconhecido. Já na história de Raab, o véu escarlate atado na janela é sinal de reconhecimento: por ele, a casa de Raab será reconhecida e ela e sua família serão salvos da destruição que os israelitas planejam.

Mencionamos que Raab perfaz um caminho de *intinerância*, mas não se pode deixar de perceber que também os dois espões israelitas anseiam pelo caminho até Raab. Eles a buscam, como proteção. Embora Raab não exerça a maternidade assim como Rebeca e Tamar deram à luz dois filhos, a prostituta de Jericó receberá os espões como a dois filhos. Sua casa torna-se como um útero, onde será gestado um novo Israel³².

Dessa forma, vemos que em Raab unem-se *hospinralidade* e *intinerância*. Oferecendo um espaço interior que primeiro é o de sua casa, poderia ser o de seu próprio corpo e acaba por se mostrar como a acolhida de todo o território, Raab oferece albergue a todo Israel. Seu caminho interior feito sem sair de sua casa faz com que ela entre de novo em Jericó, desta vez como parte da comunidade israelita. Seu movimento é o de *intinerância* e *hospinralidade*: Dão-lalalão. Essa dupla de virtudes assegura o seu ser-para-o-outro, sua abertura à alteridade, sua atenção para a coletividade. As atitudes de Raab – protagonismo no silêncio; acolhida do estrangeiro; sujeição de si em favor do outro – são o que garantem uma nova identidade para o Israel que sofrera com a escravidão e agora completa sua libertação.

Assim, Raab é um dentre tantos exemplos bíblicos de mulheres que se abrem à existência do outro e, sem abandonarem o itinerário de suas histórias, conseguem agir em favor da coletividade em ações de sensibilidade e responsabilidade para com a vida de outros. Nestes exemplos, reside o que Levinas chamou o ser-para-o-outro e que, mais tarde, Jean-Luc Nancy reconheceu como o necessário à comunidade, hoje inoperada. Raab reproduz a própria história do povo, em sua relação com a terra. Ela pode ser vista, ora como o povo que reencontra Canaã, ora como a própria Canaã, que se abre em acolhida a uma coletividade que vem construindo e conhecendo seu próprio rosto.

³² É importante notar certa semelhança com a figura da mulher samaritana em Jo 4,1-42. Sem gerar filhos, ela acolherá Jesus – não só pela hospitalidade diretamente oferecida com também pela fé – e gestará a primeira comunidade da nova aliança instaurada no **Evangelho de João**.

4.3 DORALDA

A caracterização de Doralda como uma ex-prostituta não é algo aleatório dentro da obra rosiana. Conforme as considerações tecidas nesta dissertação, parece já estar claro que a principal hermenêutica da novela **Dão-lalalão** emerge do protagonismo feminino que se faz presente pela livre disposição do desejo, do corpo e das motivações das personagens mulheres. Esta última seção da pesquisa, portanto, está destinada a analisar a construção da personagem Doralda ao redor das ideias de corpo, desejo e protagonismo.

O narrador de **Dão-lalalão** insere o leitor no conhecimento da personagem Doralda por meio do acesso às motivações internas de Soropita. Essa já é uma primeira pista que a narrativa oferece para que possamos perceber que a identidade da esposa delinea-se no contraste com o ex-boiadeiro. Aliás, enquanto Soropita é descrito como ex-boiadeiro, Doralda é a ex-prostituta. Aparentemente, ambos deixaram seu passado e construíram uma nova vida na fazenda isolada no ão. Mas será que a Doralda prostituta podia ser deixada para trás assim como o Soropita boiadeiro?

Na literatura de Guimarães Rosa, é latente que o corpo e as relações sexuais não são vistas de modo pecaminoso. Não há aqui – como havia nas narrativas hebraicas – uma palavra para se referir à prostituta de profissão e uma outra para se referir à prostituta sagrada, como se fosse necessário separar o que é moralmente aceito do que é reprovável. O autor mineiro constrói personagens que mostram sua feminilidade por meio da exposição de várias dimensões da sua interioridade, e uma delas é o desejo sexual, que aparece ao lado da sensibilidade ao outro, da pulsação maternal, da docilidade, da alegria, da força e da fragilidade – tudo isso com igual peso, sem nenhuma dimensão de culpa ou arrependimento.

Por isso, é possível pensar que talvez a Doralda prostituta nunca possa ser deixada para trás, porque é apenas uma manifestação externa de uma característica interna da personagem rosiana. Não é apenas uma profissão que se pode largar. Toda a crise de Soropita – que começa a novela com lembranças doces de Doralda e termina atormentado pelo ciúme e insegurança – talvez tenha sido ocasionada porque ele se deu conta disso. Ele vai se dando conta de que a Doralda que o espera em casa, mesmo que não receba outros homens em seu quarto e não mais

troque dinheiro por relações sexuais, é, ainda, a Doralda-prostituta, a Sucena de Montes Claros.

O contraste entre os dois é marcado ao longo da narrativa por sinais que vão desde características físicas, até a maneira como lidam com o prazer. Doralda não tem problemas com os próprios sentimentos, como revela no diálogo com o marido: “– Mas você, você gostava!’ ‘– Gostava, uai. Não gostasse, não estava lá...” (ROSA, 2016c, p. 84). Soropita lida de forma diferente, como percebe Susana Lages: para ele, “o prazer é reprovável, pois ligado à dimensão ‘baixa’, obscura do ser humano, que confina com um plano biológico ou pelo menos instintual da existência, a animalidade. Esse plano não é passível de controle” (LAGES, 2002, p. 61, grifo da autora). É por achar que o prazer está ligado ao incontrolável que ele talvez desconfie da capacidade de Doralda – ou mesmo Iládio e Dalberto – de controlarem seus impulsos. Seu desejo, mais que por Doralda, é por seu controle eterno:

Soropita ciumento deseja apagar, sopitar, o passado de Doralda, para com isso apossar-se dela por inteiro e para sempre. O ciúme de Soropita desconhece a temporalidade enquanto tal: mudança, transformação; seu desejo maior talvez fosse o de uma Doralda eterna – impermeável à progressão do tempo, à insuportável e lenta transformação por ele imposta a tudo o que existe (LAGES, 2002, p. 62).

Se é imperativo olhar para a Doralda-prostituta como uma figuração exterior que espelha um modo interior de lidar com o prazer e o desejo e que, portanto, não pode ser abandonada, também em Soropita há um ofício antigo que não podia deixar. A vida de boiadeiro pode ser abandonada, mas sua fama de valente matador aos poucos emerge em seu ciúme feroz até que ele parta atrás de Iládio, disposto a disparar mais uma bala de sua arma. Não podemos deixar de notar que essa sua identidade está inscrita no corpo, nas cicatrizes que ele não gosta de perceber, nem mesmo pelo toque carinhoso de Doralda. Os passados de **Dão-lalalão** não são deixáveis, mas de tal forma constituintes da identidade das personagens, que estarão sempre guardados no interior e sinalizados no exterior, dispostos a retornar.

É então que podemos entender o segundo título que Guimarães Rosa dá à novela, mas que permanece silencioso, entre parênteses, ao lado de **Dão-lalalão: o devente**. Soropita é o devente principal da narrativa, mas também o são Doralda, Dalberto, Iládio, o autor ou o leitor. Todos são deventes de seu passado e de suas

convicções que podem apenas aparentemente ser abandonados, mas permanecem latentes em algum espaço íntimo, dispostos a emergir a qualquer momento. Doralda não lida com seu passado como alguém que teme a cobrança de uma antiga dívida, mas Soropita sim: a todo momento expressa o medo de que essa instância retorne e reclame o seu lugar.

Reclama o seu lugar também a novela que Soropita vai ouvir no Andrequicé. Parece ser o ex-boiadeiro-matador o único disposto a ir ouvir cada episódio para depois, narrá-lo com entusiasmo aos vizinhos. Talvez porque Soropita tenha o anseio pela construção de ficções ao seu redor. Assim como um escritor admira a construção de tramas e personagens e contempla as estruturas de uma ficção, também o sertanejo – que desejava viver um presente ficcional, livre da continuidade com um passado – admira a ficção por querer construir a sua própria. Soropita narra aos vizinhos a ficção do rádio, mas também a novela de um Soropita pacífico, que nunca matou ninguém e um dia se casou com a honrada donzela Doralda, indo viver no pacato povoado do ão. Se todos torciam pelo casal do rádio, que não viam, quem não olharia com admiração para aquelas duas personagens que moravam na fazenda vizinha, torcendo pela sua história de amor?

Se a personagem masculina é marcada pelo devaneio e pela intenção de ocultar seu passado em **Dão-lalalão**, a personagem feminina será coerente com a caracterização constante em toda a obra rosiana: abertura ao outro, partilha de experiências, construção de afetos. Cleusa Passos comenta sobre a caracterização das mulheres em Guimarães Rosa:

A mulher rosiana em geral não busca revides ou subversão para ficar só, mas repartir o universo do outro em nome de afetos. Se a “completude” constitui um engodo, ela procura o semelhante não como inimigo, mas como cúmplice de experiências, que permitam a troca de sujeito e objeto desejante no logro amoroso, ancorado no “dar o que não tem” (PASSOS, 2000, p. 227, grifos da autora).

Em suas novelas, o autor mineiro constrói personagens femininas que têm consciência de si, sabem quem são e buscam alcançar o que desejam. Suas estratégias – que são várias – não usam de força ou de desonestidade, mas da disposição do desejo que despertam e do despertar de imaginários e sonhos. Sua presença nas narrativas é força pulsante e magmática, segundo o que propõe Márcia Morais. Suas ações aquecem as narrativas e direcionam os enredos:

Já se percebe, pois, nas novelas, uma figuração de mulher bem diversa das mulheres vistas em *Sagarana*. Mais que agenciadoras de falas em muitas situações, as mulheres figuram como aquelas que fazem afluir o imaginário e sua reorganização em projeções ficcionais, quando não são elas mesmas que criam essa nova ordem (MORAIS, 2011, p. 209).

É importante perceber que a força que nessas mulheres possibilita criar novas ordens e reorganizar o que lhes rodeia é proveniente de um salto que elas fazem, ultrapassando a condição de objeto e alcançando a autopercepção como sujeitos desejados (MORAIS, 2011, p. 204). É interessante que o narrador em **Dão-lalalão** alterne o panorama sobre as lembranças de Soropita – quase sempre protagonizadas por Doralda – com a descrição da natureza, do espaço físico. Mesclam-se lembranças de Doralda e contemplação das formas naturais do caminho.

De tal forma, o erotismo que envolve a figura feminina acaba resultando em um erótico modo de narrar os espaços físicos percorridos por Soropita. Fica claro, assim, como **Dão-lalalão** constitui uma novela de carga erótica tão significativa, ainda que não traga a descrição clara e direta de uma relação sexual. É como se o desejo despertado por Doralda condicionasse não só o imaginário de Soropita, mas afetasse até mesmo o olhar do narrador, que assim descreve, com sutileza, imagens naturais que lembram o corpo desejado:

Pequenino trecho de uma cerca-viva, sobre pedras, de flôr-de-seda e saborosa. E, quase de uma mesma cor, as romãzeiras e os mimos-de-vênus – tudo flores: se balançando nos ramos, se oferecendo, descerradas, sua pele interior, meia molhada, lisa e vermelha, a todos os passantes – por dentro da outra cerca, de pau-de-ferro (ROSA, 2016c, p. 35).

Volta de viagem, a gente está sempre desconfortado... Doralda era um consolo. Uma água de serra – que brota, canta e cai partida: bela, bôa e oferecida. A gente podia se chegar ao barranco, encostar a boca no minadouro, no barro peguento, amarelo, que cheira a gosto de moringa nova, aquele borbotão d'água grolejava fresca, nossa, engolida (ROSA, 2016c, p. 60).

Remexida de linda, representava mesmo uma rapariga, uma murixaba carecida de caçar homens, mais forte, muito, que os homens, o xixilo. Seu rosto estava sempre se surgindo do simples, seu descaro enérgico, uma movência, que arrepiava. A sus, ela toda durinha, em rijas pétalas, para depois se abrandar (ROSA, 2016c, p. 75).

Até mesmo o título da novela – **Dão-lalalão** – que, aparentemente, não é um vocábulo relacionado ao desejo ou ao erotismo, insere-se na esfera destas sutis pistas deixadas por Guimarães Rosa por detrás das palavras. Se Dão-lalalão é a reprodução do som de um sino, podemos recuperar o símbolo fálico muitas vezes associado ao sino, por conta da oscilação do badalo. Importa perceber, no entanto, que por detrás de tantas sutis pistas, a narrativa de **Dão-lalalão** associa a figura feminina à natureza cuja beleza é contemplada, ao desejo desperto e à casa que se abre como abrigo.

Em Doralda, o amor por Soropita é um facilitador dessa transição que lhe permite se reconhecer como desejada. Tal consciência a faz alcançar como que um patamar elevado nessa caracterização ascendente de mulheres e amores em Guimarães Rosa:

É o amor que permite descortinar o segundo sentido da obra [...]. O corpo erótico da paixão apresenta-se tripartido: **a mulher que é só instinto e desejo** – a prostituta não nomeada, de sábia língua, que o protagonista fantasia em Izilda, **as mulheres de iniciação**, de que Sucena é a síntese, e **a mulher que é o amor pleno – Doralda** (ALVES, 2001, p. 225, grifos nossos).

A autora reafirma a ideia de uma Doralda que atingiu o último patamar em uma escala de sacralização do amor, ao perceber que seu encontro com Soropita se dá ao redor de um banquete, de um jantar. Ora, na Literatura – em especial na bíblica – alianças e casamentos são selados ao redor da mesa, que carrega consigo a imagem da hospitalidade, do amor manifesto, da aliança firmada, do encontro, da recepção, do prazer e da festa. É significativo que Dalberto também seja recebido nessa mesma ocasião, o que nos faz pensar que o banquete preparado por Doralda acaba por se constituir a expressão exterior de uma doação que ela faz de si, tanto para Dalberto quanto para Soropita, ainda que de formas diferentes.

No caso de Dalberto, o amor íntimo entre Soropita e Doralda acaba por atingi-lo, porque emana daquela mesa e daquela comida, preparadas por ela. Quando continua sua conversa com Soropita ao redor do banquete, Dalberto consegue passar em revista todo seu relacionamento com Analma, seus sentimentos, desejos e intenções. De certo modo, é ao redor do banquete que ele avalia com cuidado as possíveis consequências de suas escolhas, e se decide por viver o amor encontrado em Analma. Não se sabe o que lhe acontece depois daquela noite, mas é evidente

que o banquete na casa de Doralda é um ponto de inflexão para Dalberto em seu encontro com Analma.

Para Soropita, o prazer que começa no banquete de jantar preparado por Doralda terá continuidade quando eles estão a sós, no seu quarto. Pode-se dizer que Doralda cumpre seu papel de anfitriã ao receber Dalberto e Soropita, oferecendo o que é clássico nas cenas de hospitalidade: um banquete. Mas para Soropita ainda há algo a ser oferecido, que é o seu próprio corpo, que é si mesma. Isso porque erotismo em **Dão-lalalão** coincide com o dom de si mesmo, da mesma forma como coincidem a representação do corpo, da casa e da natureza.

O encontro dos dois em um espaço tão íntimo quanto o do quarto é o convite ao abandono das reservas, dos segredos, das aparências, das máscaras. Quando Soropita pede que Doralda tire a roupa, na verdade quer enxergar o que está dentro dela, quer acesso a esse espaço, que não lhe é negado. Em meio às expressões do convite a uma penetração do corpo, há uma intenção de existência em um espaço interior do ser de Doralda. Ela vive em um constante convite para dentro. Destacamos essa dimensão na primeira vez em que ela é descrita na novela,

Desde um dia, sua mulher notara isso, com o seu belo modo abaianado – o rir um pouco rouco, não forte mas abrindo franqueza quase de homem, se bem que sem perder o quente colorido, qual, que é do riso de mulher muito mulher: que não se separa de todo da pessoa, antes **parece chamar tudo para dentro de si** (ROSA, 2016c, p. 25, grifos nossos),

e também quase ao fim da narrativa, quando Soropita e Dalberto chegam em casa:

E Doralda antes disse uma brincadeira ao Erém e ao Zuz, por tolice desses, que ainda honrados se praziam, e riam; **ria, ela, a risada lembrável e de arrojo**, Doralda nunca tinha acanhamentos. **E mandava que eles entrassem**, assim ela se escapou pelo corredor, como se tivesse vindo só para um esvoaçar por entre os homens, e logo desaparecer, tirando-os, **chamando-os, para o interior da casa**, para a sala de jantar (ROSA, 2016c, p. 67, grifos nossos).

O chamado de Doralda para que os hóspedes **entrem** na casa estabelece um paralelo com o rastro bíblico da hospin^{tr}alidade, o termo hebraico 'abo'. A palavra aparece em Js 2,1, quando a narrativa informa que os homens entraram na casa de Raab. Por isso, esse chamado para dentro bem pode ser um convite para o interior do ser. Em **Dão-lalalão**, tal convite está sempre acompanhado do riso **lembrável** de Doralda, recordação da beleza que é epifania do ser. Se ela é bela ou não, de rosto

ou de porte, isso o narrador não nos permite perceber, porque sua descrição da beleza de Doralda é mais uma afirmação da beleza que há em seu interior. É uma descrição poética do seu ser, do que há por detrás da sua imagem.

Se em Raab não encontramos a concretização de uma maternidade individual, mas vislumbramos a maternidade exercida com relação a um povo, aqui em Doralda acontece semelhante caso. A função materna, tão comum nas personagens rosianas, aparece em Doralda com sentido figurado. Ela é mãe enquanto abrigo protetor; como ponto de partida para a construção de novas identidades. Exerce a função materna feminina quando acolhe Dalberto em um banquete e, sem lhe dizer uma palavra, constrói um ambiente favorável à tomada de decisões importantes.

O período em que a literatura rosiana é produzida – segunda metade do séc. XX – ainda é marcado pela circunscrição da mulher aos ambientes domésticos, silenciadores de sua voz e ação. Sob o silêncio de Doralda, o feminino e o que lhe é mais peculiar – o corpo – ganham o direito à palavra. Se há uma mistura entre o corpo feminino e a casa, ou entre o corpo e a natureza, podemos também afirmar uma mistura entre a mulher e a linguagem:

[...] é a língua rosiana que conferirá à mulher seu estatuto de sujeito, quer através da guinada da pulsão em direção à inscrição no simbólico, quando se reiterará a função materna, quer através da fiação desse simbólico, arquitetando ficções organizadoras, elas mesmas, de experiências de subjetividade [...]. Essa língua, língua materna – frisemos! – verdadeira protagonista da obra do autor, é, para Rosa, ela mesma, uma mulher: “A língua e eu somos um casal de amantes que juntos procriam apaixonadamente [...]” (MORAIS, 2011, p. 216, grifo da autora).

As escolhas de Guimarães Rosa por uma protagonista feminina e pelo retrato de sua beleza e de seu corpo fazem com que a mulher do sertão receba a hospitalidade de Doralda e da narrativa rosiana. Se Raab e Doralda não geram filhos nos recortes narrativos mencionados, exercem a maternidade protagonizando a linguagem, escrita.

4.4 VIAGENS E ACOLHIDAS, DOS OLHOS AO CORAÇÃO: TERCEIRAS HISTÓRIAS



o dia seguinte, quando Raab abriu os olhos, uma faixa de luz do sol nascente já entrava por uma fresta da tenda na qual ela havia passado a noite com sua família. ²Algumas lembranças desorganizadas da noite anterior lhe vieram à memória: aquele israelita gritava à porta; ³ela tomava uma trouxa com algumas roupas e poucos pertences; ⁴a mãe cruzava correndo a soleira; puxava o pai pelo braço; sua irmã com o bebê corria assustada; o fio escarlata preso à janela, que ela acabara deixando aberta. ⁵Depois disso, uma tenda lhes fora indicada já ao fim do acampamento dos israelitas. ⁶Ali eles entraram e se esconderam, adormeceram ouvindo o barulho de gritos, trombetas e combate.

⁷Quando ela saiu da tenda, eram incontáveis os abrigos que seus olhos podiam alcançar. ⁸Aliás, no horizonte do que ela podia ver só havia um grande número de tendas semelhantes àquela, ⁹na qual ela esteve abrigada durante a noite. ¹⁰Algumas pessoas caminhavam pelo acampamento e ela, enquanto também caminhava, ¹¹foi conhecendo o rosto e o olhar daquela gente nova. Uma moça agachada ao lado de um rapaz – que bem podia ser seu esposo – limpava-lhe uma ferida que parecia bastante dolorida. ¹²Adiante, um homem com o rosto ferido narrava, empolgado, alguma coisa a um grupo mais jovem. ¹³Outra jovem estendia roupas em um varal improvisado enquanto sua mãe começava a ferver batatas e cebolas para sua pequena família. ¹⁴Bem cedo, ainda ao nascer do sol, o acampamento dos israelitas estava cheio de vida.

¹⁵Quando Doralda fechou a porteira da fazenda e pisou o chão de terra da ruazinha onde morava, ao olhar para a direita, ¹⁶só o que podia ver era o brilho do orvalho sobre as folhas de capim: ¹⁷pequenos prismas que rebrilhavam os primeiros raios de sol. ¹⁸Para ela, aquela era a hora mais bela. Hora em que Deus criava tudo de novo e abria uma página nova e limpa na história que escreviam. ¹⁹Hora de agradecer pelo dia que começava.

²⁰Depois de caminhar por um tempo, ela começava a avistar o movimento da vizinhança. ²¹O Sebastião voltava com o leite e a Aparecida estava indo na mesma venda que ela, comprar o fubá e o arroz, que já estavam no fim. ²²As duas responderam com um aceno ao cumprimento de um desconhecido que passava por

elas, a cavalo. ²³O senhor da fazenda ao lado ia devagar em sua carroça, enquanto duas crianças já chutavam uma bola no meio da rua. ²⁴Quando chegaram à venda, umas três moças escolhiam tomates, debruçadas sobre um caixote na porta, rindo e conversando animadas sobre algo que Doralda não conseguiu entender.

²⁵Aquelas pessoas lhe eram desconhecidas, todas, quando há onze meses ela havia chegado ao pacato povoado do ão. ²⁶Alguns olhares para ela eram atravessados, outras moças lhe perguntavam o nome daquele perfume, ²⁷outras comentavam entre os dentes sobre seu vestido arrastando no chão. ²⁸Doralda era uma forasteira vinda lá de Montes Claros, seu jeito de vestir, seu jeito de falar, sua falta de reservas ao conversar com os outros: ²⁹tudo nela era estranho ao povo dali. ³⁰Mas pouco a pouco, seu jeito tão estranho se tornou para eles familiar. ³¹Agora todos já lhe chamavam pelo nome, todas as vizinhas tinham com ela um assunto: trocavam receitas, iam à tarde em sua casa copiar um crochê, ³²mostravam-lhe um vestido novo trazido do Andrequicé, perguntavam pelo bezerro nascido anteontem.

³³Se, nas primeiras semanas, Doralda se reconhecia como uma estranha, logo logo já se sentia bem acolhida, ³⁴cheia de convites para um café, a todo o momento abrindo a porta para uma vizinha que chegava. ³⁵A nova vida que Soropita almejava realmente acontecera: ela se sentia acolhida naquele lugar. ³⁶Com seu jeito meigo e doce, podia também dizer que os outros se sentiam por ela acolhidos, como por uma amiga. ³⁷Todos diziam que o ão não era mais o mesmo sem o sorriso de Doralda e seu perfume que se espalhava.

³⁸Raab também olhava para aquele povo ao seu redor como sua nova família. ³⁹Em Jericó, as pessoas viravam o rosto quando ela passava. Rejeitavam sua família, reprovativas da vida que ela levava. ⁴⁰Ali, no meio daquela gente desconhecida, de tendas diferentes, ela podia sentir olhares reconfortadores, agradecidos, crianças que olhavam para ela e sorriam, tímidas, recém-amigas. ⁴¹Alguns cutucavam nos outros, talvez perguntando quem deveria ser aquela moça, de cabelos longos e ruivos, ⁴²vestida com um véu vermelho brilhante, e sorriam, acenando com a cabeça ao ouvirem a resposta. ⁴³Ela fez o que podia pelos dois espiões, abrigando-os naquela noite, em sua casa. ⁴⁴Mal sabia ela que abrigada também seria na gratidão israelita, antes mesmo que qualquer um lhe dirigisse a palavra.

⁴⁵Doralda e Raab não eram dali, mas seu coração aberto e generoso fez-se um com o daqueles povos. ⁴⁶Interrompendo a caminhada, pararam e olharam à sua

volta. ⁴⁷Uma lágrima veio aos olhos e escorreu pelo rosto, fazendo apenas a curva que lhe permitia desviar do sorriso aberto.

⁴⁸Lá fora, o movimento do começo de um novo dia.

⁴⁹Aqui dentro, o silêncio do abrigo encontrado.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo da **Bíblia** como Literatura ainda é recente. Portanto, constitui-se um campo novo, uma pesquisa cujos pressupostos ainda vêm sendo delineados e cujos resultados ainda vêm se tornando conhecidos, revelando no que verdadeiramente consiste o estudo literário da **Bíblia**: o reconhecimento de seu valor enquanto escrita e criação, que permanece mesmo se a dissociarmos da carga teológica a ela imposta. Esta dissertação apresentou uma interpretação dos textos bíblicos que fosse independente da interpretação religiosa, mostrando que, retirando-se as contribuições da Teologia, resta-nos uma literatura bíblica rica, autônoma e detentora de simbologias comparáveis aos maiores clássicos estudados no campo literário. Tal empreendimento partiu da consideração de que, enquanto os estudos sobre religião e teologia estão circunscritos a alguns grupos e partem de interesses específicos, o universal da **Bíblia** está em sua identidade literária, que tem voz para além das crenças e dos cultos.

Sendo a **Bíblia** uma produção literária bem localizada no tempo e no espaço – produzida na Palestina, entre os séculos VI a.C. e II d.C. – foram os pressupostos da Literatura Comparada que possibilitaram o estudo de suas narrativas ao lado da obra do escritor mineiro João Guimarães Rosa. Embora tal aproximação possa parecer improvável, ela se firma sobre o fato de que ambas as obras conseguem dialogar com homens e mulheres de diferentes tempos e lugares, por meio de linguagem e escolhas narrativas que se mostram regionais.

O que chamamos de regionalismo bíblico, ao lado do regionalismo rosiano, enfoca o que é próprio do lugar e do tempo, tanto em descrições quanto em opções narrativas. Tais opções, no entanto, funcionam de modo a não produzirem uma literatura sectária, mas sim, elevarem o regional à universalidade. A linguagem bíblica e a rosiana se tornam como que lugares de hospitalidade para povos pequenos – Israel e o sertão de Minas Gerais – que, não fosse pela memória registrada, poderiam estar condenados ao esquecimento. Não se pode deixar de perceber que a linguagem rosiana, seus artifícios narrativos e as escolhas ficcionais feitas pelo autor mineiro combinam-se na construção de um albergue onde podem abrigar-se o sertão e o sertanejo de Minas Gerais. No caso da **Bíblia**, então, são

inumeráveis os que se sentem acolhidos naquelas páginas e ali encontram suas identidades.

A hospitalidade, enfocada nesta pesquisa sob o viés filosófico de Derrida, Levinas e, sobretudo, Jean-Luc Nancy, ganhou um enfoque íntimo e interior, denominado *hospintralidade*. Da mesma forma como o conceito de *intinerância*, ambos cunhados no processo de pesquisa para esta dissertação, a escolha de um novo nome para um conjunto de práticas e características tem por objetivo entender que o olhar para o interior do ser humano, para suas perguntas, para sua identidade e para as relações que aí se estabelecem é, na verdade, uma urgência do nosso tempo. Se a filosofia atual tem apontado a perda da consciência de comunidade – porque homens e mulheres perderam a capacidade de abrirem-se ao outro – então é urgente encontrar leituras literárias que favoreçam o despertar dessa sensibilidade.

Cunhar novos conceitos derivados da itinerância e da hospitalidade, nesta dissertação, objetivaram reconhecer que relações estabelecidas no exterior nem sempre correspondem a laços interiores. Conviver com alguém não implica sempre em uma travessia interior. Abrir a casa para receber um hóspede não significa, necessariamente, uma abertura ao ser e à existência do outro. Desse modo, é preciso pensar certo modo de *intinerância* e *hospintralidade* para a contemporaneidade, uma vez que os problemas sinalizados em dificuldades externas de relações entre as pessoas têm raízes mais profundas, na falta de sensibilidade e abertura à alteridade.

A abordagem desses temas em textos bíblicos e rosianos é relevante, uma vez que o objeto próprio da Literatura é a subjetividade humana. A escrita é um dos modos pelos quais a interioridade do ser humano se pode expressar. Ainda que estejamos acostumados a relacionar a escrita narrativa e acadêmica à frieza da mera apresentação dos resultados, a **Bíblia** e Guimarães Rosa conseguem revelar uma criação ficcional que se faz *poiesis*, que é escrita da sensibilidade, que é expressão do inexprimível. Se a escrita literária faz emergir o interior, ela será sempre um campo propício para o encontro entre interioridades, lugar onde uma interioridade pode se sentir acolhida, abrigada, interpelada, e onde pode, também, se transformar.

É por isso que acreditamos que o ser de cada leitor pode, nas narrativas analisadas, encontrar-se com Doralda, Rebeca, Tamar e Raab, em um diálogo que

permite vê-las para além da beleza física que os relatos descrevem. Por detrás de seus belos rostos e corpos, há estratégias de sobrevivência, que as permitem não somente prolongar as suas próprias vidas, como também garantir que ao seu redor vivam seu povo, sua memória, suas convicções, seus desejos, suas virtudes. A construção do feminino nessas literaturas vai bem além da simples caracterização de personagens mulheres.

As personagens femininas rosianas são marcadas pela resiliência de quem sabe transformar as situações adversas nas quais seriam abandonadas em ocasiões favoráveis ao seu protagonismo e à sua ação – e não se pode deixar de mencionar que esta é uma grande semelhança com a caracterização do feminino na **Bíblia**. Doralda percebe todos os dilemas de Soropita, mas continua o itinerário de seus dias na alegria que preenche a casa, dirigindo os acontecimentos que são possíveis. Guimarães Rosa perfuma com essas virtudes o ser dessas mulheres, de modo que, quem com elas se encontrava por meio do desejo e do corpo, carregava essa marca, essa saudade:

Mas, depois, afastado de lá, no claro do chamado do corpo, no quente-quente, por que é que a gente, daquilo tudo, só levantava na lembrança o que rebrilha de engraçado e fino bom, as migalhas que iam crescendo, crescendo, e tomavam conta? E ainda mais forte sutil do que o pedido do corpo, era aquela saudade sem peso, precisão de achar o poder de um direito bonito no avesso das coisas mais feias (ROSA, 2016c, p. 56).

É a busca por esse avesso bonito o que as mulheres da **Bíblia** também mostram. Protagonizando narrativas que se originaram em contextos nos quais a mulher não tinha muita voz em ambientes fora da circunscrição doméstica, elas souberam usar do silêncio que se lhes impunha a fim de fazer ecoar o som de suas necessidades, de suas vontades e intenções. Elas não se permitiram a rendição a uma submissão inexpressiva, mas utilizaram o que estava à sua disposição, com sabedoria, para oferecer um futuro diferente para si, para sua família e para seu povo.

Sustentamos durante toda essa dissertação que Doralda, Rebeca, Tamar e Raab são figuras importantes – sem deixar de considerar o significado das demais personagens em suas narrativas – exatamente porque elas têm muito a comunicar a leitores contemporâneos. Ao fim das considerações expostas, seguramente afirmamos a consciência de que estas páginas não foram suficientes para abrigar a

grandeza das personagens, dos enredos e das narrativas de Canaã e do sertão mineiro. Nos é suficiente, no entanto, que o leitor agora possa olhar de um novo modo para o Dão-lalalão que elas demonstram com suas convicções e ações: caminho na direção do outro, abertura à sua existência, acolhimento de seu ser.

As narrativas bíblicas e rosianas também se movem em Dão-lalalão em direção ao leitor. Elas vêm até nós – o que parece improvável devido à distância de tempo e espaço. Elas se abrem a toda existência, oferecendo o conforto de palavras que abrigam o desconhecido como íntimo. Elas acolhem o ser de quem as lê: são casa onde se constroem novas identidades, novos anseios, novas determinações. Na **Bíblia** que Guimarães Rosa leu, na **Bíblia** [de] Guimarães Rosa, encontramos Dão-lalalão e nos tornamos personagens de narrativas escritas no cotidiano, sujeitos de *intinerância*, encarregados da *hospinralidade*.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, José de. **Iracema**. ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. Tradução Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **The five books of Moses**: a translation with commentary. New York: W. W. Norton & Company, 2004.

ALVES, Maria Theresa Abelha. Amar o amor, amaro amor: sob o jugo de Doralda. In: _____; DUARTE, Lélia Parreira (Org.). **Outras margens**: estudos da obra de Guimarães Rosa. Belo Horizonte: Autêntica; PUC Minas, 2001. p. 213-230.

ANDRADE, Altamir Celio de. Narrativas sobre hospitalidade: algumas cenas n'O Hobbit e na Bíblia. **Verbo de Minas**, Juiz de Fora, v. 13, n. 22, p. 16-31, ago./dez. 2012. Disponível em: <https://seer.cesjf.br/index.php/verboDeMinas/article/view/413>. Acesso em: 08 jan. 2019.

_____. **Narrativas sobre mulheres**: amizade, hospitalidade e diáspora em textos bíblicos fundacionais. 2013. 195 f. Tese (Doutorado em Letras: Estudos literários) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

_____; VENÂNCIO, Mariana Aparecida. Um sino que dobra ou letras que balançam? Considerações sobre novelas rosianas e palavras bíblicas. **CES Revista**, Juiz de Fora, v. 32, n. 2, p. 177-194, ago./dez. 2018. Disponível em: <https://seer.cesjf.br/index.php/cesRevista/article/view/1711/1058>. Acesso em: 13 maio 2019.

ANTUNES, Joeli Teixeira. **Ascensão feminina em Dão-lalalão**: registros da modernidade no sertão rosiano. 2013. 106 p. Dissertação (Mestrado em Letras: Estudos Literários) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2013.

ARAÚJO, Elissandro Lopes de. **O dever de segredos**: experiência estética e recepção de Dão-lalalão, de Guimarães Rosa. 2012. 100 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. 4. ed. Tradução George Bernard Sperber. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998. Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011. p. 45-53.

BERNARD-GRIFFITHS, Simone. Rusticidade e felicidade. In: MONTANDON, Alain (Org.). **O livro da Hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Tradução Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011. p. 453-470.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BLOOM, Harold. **A angústia da influência**. Tradução Marcos Santarrita. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

_____. **O Livro de J**. Tradução Monique Balbuena. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

_____. **O Cânone Ocidental**: os livros e a escola do tempo. Tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

BULFINCH, Thomas. Baucis e Filêmon. In: _____. **O livro de ouro da mitologia**: histórias de deuses e heróis. Tradução David Jardim. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2017. p. 59-62.

CANDIDO, Antonio. Literatura e Subdesenvolvimento. In: _____. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Editora Ática, 1989. p. 140-162.

_____. Notas de crítica literária: Sagarana. In: _____. **Textos de intervenção**. São Paulo: Editora 34, 2002.

CANNABRAVA, Euryalo. Guimarães Rosa e a linguagem literária. In: COUTINHO, Eduardo de Faria (Org.). **Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1983. (Coleção Fortuna Crítica, 6).

CHALIER, Catherine. **As matriarcas**: Sara, Rebeca, Raquel e Lia. Prefácio: Emmanuel Levinas. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1992.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Tradução Vera da Costa e Silva; Raul de Sá Barbosa; Angela Melim; Lucia Melim. 27. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

CHIAPPINI, Ligia. O direito à interioridade em Guimarães Rosa. In: _____; VEJMEKA, Marcel (Org.). **Espaços e caminhos de Guimarães Rosa**: dimensões regionais e universalidade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. p. 190-204.

COSTA, Ana Luiz Martins. O mundo escutado. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 9, n. 17, p. 47-60, jul./dez. 2005. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/14078/11101>. Acesso em: 13 maio 2019.

COUTINHO, Eduardo de Faria. Guimarães Rosa e o processo de revitalização da linguagem. In: _____ (Org.). **Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1983. (Coleção Fortuna Crítica, 6).

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Tradução Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. **¡Palabra!** Instantâneas filosóficas. Tradução Cristina de Peretti e Paco Vidarte. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5a. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FRYE, Northrop. **O código dos códigos: a Bíblia e a literatura**. Tradução Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004.

GALVÃO, Walnice Nogueira. O mago do verbo. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 343-351, jan./jun. 2002. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/12412>. Acesso em: 08 jan. 2019.

GOUVÊA, Alana Adães de. **A casa mineira como um canto do mundo: da Inocência de Taunay à universalidade do espaço**. 2017. 139f. Dissertação (Mestrado em Letras)-Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

GRASSI, Marie-Claire. Transpor a soleira. In: MONTANDON, Alain (Org.). **O livro da Hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas**. Tradução Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2011. p. 45-53.

JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. Tradução Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. 22. ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

JANUÁRIO, Simara Aparecida Ribeiro. **Do amor humano ao amor divino: correspondências entre Dão-lalalão (O devente) e A divina comédia**. 2011. 154 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

LAGES, Susana Kampff. **João Guimarães Rosa e a saudade**. Cotia: Ateliê Editorial, 2002.

LAMADRID, Antonio González. **As tradições históricas de Israel: introdução à história do Antigo Testamento**. Tradução José Maria de Almeida. 2. ed. Petrópolis, Vozes: 2015.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 135-156.

LEVINAS, Emmanuel. Prefácio. In: CHALIER, Catherine. **As matriarcas: Sara, Rebeca, Raquel e Lia**. Prefácio: Emmanuel Levinas. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1992.

LORENZ, Günter W. Diálogo com Guimarães Rosa. In: COUTINHO, Eduardo F. (Org.). **Guimarães Rosa**. 2ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. p. 62-97. Disponível em: <<http://www.elfikurten.com.br/2011/01/dialogo-com-guimaraes-rosa-entrevista.html>>. Acesso em: 29 jul. 2019.

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

MELO NETO, João Cabral. **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano. 1. ed. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016.

MENESES, Adélia Bezerra de. “Dãolalalão” de Guimarães Rosa ou o “Cântico dos Cânticos” do sertão: um sino e seu badaladal. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 22, n. 64, p. 255-272, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v22n64/a16v2264.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2019.

_____. A palavra poética: experiência formante. In: PASSOS, Cleusa Rios Pinheiro; ROSENBAUM, Yudith (Org.). **Escritas do desejo**: crítica literária e psicanálise. Cotia: Ateliê Editorial, 2011. p. 19-38.

MERKIN, Daphne. As mulheres no balcão: uma releitura do Cântico dos Cânticos. In: BUCHMANN, Christina; SPIEGEL, Celina (Org.). **Fora do jardim**: mulheres escrevem sobre a Bíblia. Tradução Tania Penido. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

MILES, Jack. **Deus**: uma biografia. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MILLEN, Maria Inês de Castro; VENÂNCIO, Mariana Aparecida. Um estranho no poço de Jacó: reflexões sobre João 4 a partir d'O inquietante, de Sigmund Freud. **CES Revista**, Juiz de Fora, v. 31, n. 1, p. 315-327, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://seer.cesjf.br/index.php/cesRevista/article/view/1160/802>. Acesso em: 08 jan. 2019.

MORAIS, Márcia Marques. Mulheres: a magmática pulsação da escrita. In: PASSOS, Cleusa Rios Pinheiro; ROSENBAUM, Yudith (Org.). **Escritas do desejo**: crítica literária e psicanálise. Cotia: Ateliê Editorial, 2011. p. 201-216.

_____. O romance se fez letra: metaliteratura em Grande sertão: veredas. **O eixo e a roda**, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, p. 203-214, 2006. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/viewFile/3203/3147. Acesso em: 08 jan. 2019.

MOTTA, Claudia Luciana Oliveira. **No range rede: os movimentos da memória, do desejo e do amor**: um estudo sobre os protagonistas rosianos Riobaldo e Soropita. 2016. 132 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

NANCY, Jean-Luc. **A comunidade inoperada**. Tradução Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

_____. **Arquivida**: do sensiente e do sentido. Tradução Marcela Vieira; Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2014.

_____. **El intruso**. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

_____. La existencia exiliada. Tradução Juan Gabriel López Guix. **Arquiipiélago**, Barcelona, n. 26-27, 1996.

NUNES, Benedito. A viagem. In: _____. **A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa.** Organização Victor Sales Pinheiro. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013. p. 78-86.

_____. O amor na obra de Guimarães Rosa. In: _____. **A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa.** Organização Victor Sales Pinheiro. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013. p. 37-77.

PASSOS, Cleusa Rios Pinheiro. **Guimarães Rosa: do feminino e suas estórias.** São Paulo: Hucitec; FAPESP, 2000.

PRADO JÚNIOR, Bento. O destino decifrado: linguagem e existência em Guimarães Rosa. In: _____. **Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise.** 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 173-200.

RÓNAI, Paulo. Rondando os segredos de Guimarães Rosa. In: ROSA, João Guimarães. **Noites do Sertão.** 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 17-23.

RONCARI, Luiz. O cão do sertão no Arraial do Æo. In: _____. **O cão do sertão: literatura e engajamento: ensaios sobre João Guimarães Rosa, Machado de Assis e Carlos Drummond de Andrade.** São Paulo: Editora UNESP, 2007. p. 15-84.

ROSA, Edinael Sanches. **Prazer de sombra: uma leitura de Dão-Lalalão, de João Guimarães Rosa.** 2009. 128 p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

ROSA, João Guimarães. A estória de Lélío e Lina. In: _____. **No Urubuquaquá, no Pinhém.** 13. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 145-253.

_____. Buriti. In: _____. **Noites do Sertão.** 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 95-253.

_____. Dão-Lalalão. In: _____. **Noites do Sertão.** 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 25-94.

_____. Famigerado. In: _____. **Primeiras estórias.** 16. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 47-52.

_____. **Grande sertão: veredas.** 21. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

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

_____. **Noites do Sertão.** 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

_____. O espelho. In: _____. **Primeiras estórias.** 16. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 101-108.

_____. **Primeiras estórias.** 16. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

_____. **Sagarana**. 72. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

ROSENFELD, Kathrin. Fingir a verdade. In: _____; DUARTE, Lélia Parreira (Org.). **Outras margens: estudos da obra de Guimarães Rosa**. Belo Horizonte: Autêntica; PUC Minas, 2001. p. 87-98.

SKA, Jean Louis. **Antigo Testamento: 1. Introdução**. Tradução Silvana Cobucci Leite. Petrópolis, Vozes: 2015.

_____. Sincronia: a análise narrativa. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (Org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. 3. ed. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 131-157.

VENÂNCIO, Mariana Aparecida. Inclina teu cântaro para que eu beba: o feminino pelos olhos da autora Javista do Pentateuco, **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos)**, Florianópolis, 2018. Disponível em:
http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1518017187_ARQUIVO_INCLINATEUCANTAROFORMATADOMMEFG11.pdf. Acesso em: 26 maio 2019.

_____. Quando dois corpos se desnudam: hospintralidades em Judá e Tamar. **Annales FAJE**, Belo Horizonte, v. 2. n. 1, p. 81-89, 2017. Disponível em:
<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/3787>. Acesso em: 08 jan. 2019.

VOGELS, Walter. **Abraão e sua lenda: Gênesis 12,1–25,11**. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VV. AA. O Retenu segundo a história de Sinuhe. In: _____. **Israel e Judá: textos do Antigo Oriente Médio**. Tradução Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. p. 10-13.

APÊNDICE A – Textos referentes à história de **Rebeca** em tradução própria

Gn 24,1-67

¹E Abraão vinha avançado em dias, e YHWH abençoava (*bērak*) Abraão (*'Ab^erāhām*) em tudo. ²E disse Abraão a seu servo, antigo em sua casa, que comandava tudo para ele: “Põe agora sua mão embaixo da minha coxa (*y^erēkī*)” ³e te farei jurar por YHWH, Deus dos céus e Deus da terra, que não tomarás mulher (*'ishāh*) para meu filho (*lib^enī*) dentre as filhas de Canaã (*hakk^enā'ānī*), no meio das quais habito; ⁴que à minha terra (*'ar^etsī*) e à minha parentela irás, e lá tomarás mulher para meu filho, para Isaac (*leyits^ehāq*)”. ⁵E disse a ele o servo: “Talvez não queira a mulher vir atrás de mim, a esta terra. Farei voltar teu filho à terra (*hā'ārets*) da qual saíste?” ⁶E disse a ele Abraão: “Cuida você para que não faças voltar meu filho para lá. ⁷YHWH, Deus dos céus, que me tomou (*qāhanī*) da casa de meu pai e da terra de minha parentela e que falou a mim e que jurou a mim dizendo: ‘À tua descendência (*zar^eākā*) darei esta terra (*hā'ārets*)’, ele enviará seu mensageiro diante de ti, e tomarás mulher para meu filho dali. ⁸E se a mulher não quiser vir atrás de ti, então és livre deste juramento a mim. Só não leves meu filho para lá”. ⁹E pôs o servo sua mão em baixo da coxa de Abraão, seu senhor; e jurou a ele acerca do assunto, este.

¹⁰E tomou o servo dez camelos dentre os camelos (*migg^emallē*) de seu senhor e foi. E tudo de bom de seu senhor estava em sua mão. E se levantou, e foi a Aram Naaraim (*'Āram Nahārayim*), a cidade de Nacor (*Nāhōr*). ¹¹E fez ajoelharem os camelos fora da cidade (*mihūts la'āyr*), junto ao poço (*b^e'ēr*) das águas (*hammāyim*) ao tempo de entardecer, ao tempo de saírem as que buscavam água (*hashō'ābōt*). ¹²E disse: “YHWH, Deus de meu senhor Abraão, dá êxito agora a meu hoje, e sede favorável ao meu senhor Abraão. ¹³Eis: aqui estou junto à fonte das águas e filhas de homens da cidade saem para buscar águas. ¹⁴A moça a quem eu disser: ‘Baixa por favor teu cântaro e beberei’ e ela disser: ‘Bebe, e também teus camelos faz beber’, seja ela quem elegeste para teu servo Isaac. E por ela saberei que foste favorável a meu senhor”. ¹⁵E antes que acabasse de falar, eis aqui Rebeca (*Rib^eqāh*) chegando, a qual fora nascida a Betuel (*B^etū'ēl*), filho de Milca (*Mil^ekāh*), mulher de Nacor, irmão de Abraão. Seu cântaro sobre seu ombro. ¹⁶E a moça é de aspecto muito belo, virgem, nenhum homem a conhecera. Ela desceu à fonte e encheu seu cântaro e subiu. ¹⁷E se apressou o servo ao seu encontro e disse: “Dá-

me, por favor, um pouco de água do teu cântaro (*Han^emî'îni nā' m^e'at-mayim mikkaddēk*). ¹⁸Ela disse: “Bebe, meu senhor” e se apressou e baixou seu cântaro sobre sua mão e lhe deu de beber. ¹⁹E, acabando de dar de beber a ele, disse: “Também a teus camelos, retirarei água até que tenham terminado de beber”. ²⁰E se apressou (*watt^e mahēr*) e esvaziou seu cântaro e correu ainda ao poço para enchê-lo e deu de beber a todos os camelos. ²¹E o homem a observava silencioso (*maḥāriṣh*) para saber se havia prosperado YHWH em seu caminho. ²²E foi quando terminaram os camelos de beber que o homem tomou um anel de ouro, um siclo seu peso, e dois braceletes de ouro para seus braços, dez siclos seu peso. ²³E disse: “Filha de quem tu és? Diz agora a mim. Acaso há na casa de seu pai lugar para hospedar-nos (*lālîn*)?” ²⁴Ela disse a ele: “Eu sou filha de Betuel, filho de Milca, que o deu como filho a Nacor”. ²⁵E disse ainda: “Temos também palha e também muita forragem e conosco lugar para hospedar (*lālûn*)”. ²⁶E se inclinou (*wayyiqqod*) o homem e adorou a YHWH. ²⁷E disse: “Bendito seja YHWH, Deus de meu senhor Abraão que não retirou sua misericórdia e sua verdade de junto de meu senhor”.

²⁸E se apressou a moça (*hanna'ārā*) à casa de sua mãe e lhe contou sobre estas coisas ²⁹e também a seu irmão, seu nome Labão (*Lābān*). E se apressou Labão ao estrangeiro, na fonte, ³⁰quando viu o anel e os braceletes sobre os braços de sua irmã, e quando ouviu as palavras de Rebeca, sua irmã, contando o que o homem tinha dito a ela. Foi ao homem e eis que estava de pé, junto aos camelos, junto à fonte. ³¹E disse: “Vem, bendito de YHWH, por que estás de pé, fora? Eu preparei a casa e lugar para os camelos”. ³²E foi o homem à casa e alojou os camelos. Deram-lhe palha e forragem aos camelos e água para lavar seus pés e os pés dos homens que estavam com ele. ³³E foi posta a mesa diante dele, mas ele disse: “Não comerei enquanto não disser minhas palavras”. E disseram: “Fala!” ³⁴E disse o servo de Abraão: ³⁵“E YHWH muito abençoou a meu senhor e o engrandeceu e deu a ele ovelhas e vacas e prata e ouro e servos e servas e camelos e asnos. ³⁶E deu à luz Sara, mulher de meu senhor, a um filho para meu senhor, depois que envelhecera. E tudo foi entregue a ele. ³⁷E meu senhor fez-me jurar, dizendo: ‘Não tomarás mulher para meu filho das filhas dos cananeus, em cujas terras habito. ³⁸À casa de meu pai irás, e da minha parentela tomarás uma mulher para meu filho’. ³⁹E eu disse a meu senhor: ‘Talvez não venha a mulher atrás de mim’. ⁴⁰E disse a mim: ‘YHWH irá diante de ti, enviará seu mensageiro contigo e prosperará teu caminho. E tomarás mulher para meu filho de minha parentela, da

casa de meu pai. ⁴¹Então serás livre de meu juramento quando voltares de minha parentela (*mish^eppah^etí*). E se não a derem a ti, serás livre de meu juramento. ⁴²E vinha hoje à fonte e disse: ‘YHWH, Deus de meu senhor Abraão, se é de tua vontade, que agora prospere a viagem que faço. ⁴³Eis: aqui estou junto à fonte (*‘în*) de água; seja a moça, aquela que chegar para buscar água, a quem eu disser: ‘Dá-me de beber, agora, um pouco da água de teu cântaro (*mikādēk*)’, ⁴⁴e disser a mim: ‘Bebe tu e também para teus camelos buscarei água’, seja ela a mulher que escolheste, YHWH, para o filho de meu senhor. ⁴⁵E antes que terminasse as palavras (*ḥ^edabar*) em meu coração, eis Rebeca saindo (*yotse’^t*) com seu cântaro sobre seu ombro e descendo (*watēred*) à fonte para tirar água. E disse a ela: ‘Dá-me de beber, por favor’. ⁴⁶E se apressou (*watt^emahēr*), e baixou (*wattūred*) seu cântaro de sobre os ombros e disse (*watto’mer*): ‘Bebe, e também a teus camelos darei de beber’. E bebi, e também aos camelos deu de beber. ⁴⁷E perguntei a ela, dizendo: ‘Filha de quem és?’ E respondeu: ‘Filha de Betuel, a quem Milca deu à luz para Nacor’. E coloquei o tendril em seu nariz e os braceletes em seus braços. ⁴⁸E me inclinei e adorei a YHWH e bendisse a YHWH, Deus de meu senhor Abraão, que me conduziu no caminho da verdade para tomar a filha do irmão de meu senhor para seu filho. ⁴⁹E agora, se sua vontade é mostrar favor e fidelidade a meu senhor, decidam a meu favor. E se não decidirem a meu favor, voltarei pela direita ou pela esquerda”. ⁵⁰E perguntou Labão a Betuel, e disseram: “De YHWH saiu este assunto, não cabe a nós decidir o certo e o errado. ⁵¹Eis aqui Rebeca diante de ti. Toma-a, e vai. E seja ela mulher para o filho de seu senhor, como disse YHWH”. ⁵²E quando ouviu o servo de Abraão estas palavras, se inclinou à terra diante de YHWH. ⁵³E tomou o servo joias de prata e joias de ouro e vestidos, e os deu a Rebeca. E também presentes deu ao seu irmão e à sua mãe. ⁵⁴E comeram e beberam, ele e os homens que com ele pernoitaram. E se levantaram pela manhã, e disse: “Volto a meu senhor”. ⁵⁵E disseram o irmão e a mãe: “Permaneça a moça conosco uns dez dias, depois irá”. ⁵⁶E disse a eles: “Não detenhais a mim, pois YHWH fez prosperar meu caminho, deixai e voltarei a meu senhor”. ⁵⁷E disseram: “Chamemos a moça e perguntemos de sua boca”. ⁵⁸E chamaram Rebeca e disseram a ela: “Irás com este homem?” E disse: “Irei”. ⁵⁹E se despediram de Rebeca, sua irmã, e de sua serva, e do servo de Abraão e de seus homens. ⁶⁰E abençoaram a Rebeca e disseram a ela: “Tu és nossa irmã, cresce a milhares de milhares! E esteja tua descendência à porta de teus inimigos”.

⁶¹E se levantaram (*nattāqām*) Rebeca e suas servas e montaram sobre os camelos e foram atrás do homem. E tomou o servo a Rebeca e foi. ⁶²E Isaac voltava da ida ao poço de La'ái Roí (*b^e'ēr lahay rō'ī*) e habitava na terra do Negueb (*Negeb*). ⁶³E saiu Isaac a meditar pelo campo, à tarde. E se levantaram seus olhos, e viu: eis que vinham camelos. ⁶⁴E levantou Rebeca seus olhos e viu a Isaac, e foi descendo de seu camelo. ⁶⁵E disse ao servo: “Que homem é aquele que vem pelo campo ao nosso encontro?” E disse o servo: “É meu senhor (*'ādonī*)”. Então tomou o véu (*hatsā'āyk*) e se cobriu. ⁶⁶E explicou o servo a Isaac todas as coisas acontecidas. ⁶⁷E a fez entrar (*way^ebi'ehā*) Isaac na tenda (*hā'ohēlāh*) de Sara (*Šārāh*), sua mãe. E tomou (*wayyiqah*) Rebeca, e ela foi para ele mulher (*ī'ishāh*), e a amou (*wayye'ēhābehā*). E se consolou Isaac da perda de sua mãe.

Gn 25,19-28

¹⁹E esta a família de Isaac, filho de Abraão: Abraão gerou a Isaac. ²⁰E foi com quarenta anos que Isaac tomou por mulher Rebeca, filha de Betuel, o arameu de Padā-Aram, irmã de Labão, o arameu. ²¹E orou Isaac a YHWH em favor de sua mulher porque ela era estéril (*'āqārēh*). E aceitou a ele YHWH, e concebeu (*wattahar*) Rebeca, sua mulher. ²²E lutavam os filhos dentro dela. E disse: “Por que é assim comigo?” e foi perguntar a YHWH. ²³E disse YHWH a ela: “Duas nações (*gōyyim*) em teu ventre, e dois povos em teu interior serão separados. Um povo será mais forte que outro povo, e o maior (*w^erab*) servirá ao menor (*tse'īr*)”. ²⁴E se completaram seus dias para dar à luz e eis aqui, gêmeos (*tōmem*) em seu ventre. ²⁵E saiu o primeiro, todo coberto de pelo ruivo (*'ad^emōnī*), e chamaram seu nome Esaú (*Ēśāw*). ²⁶E atrás dele, saiu seu irmão, e sua mão agarrada ao calcanhar de Esaú, e chamou seu nome Jacó (*Ya'āqōb*), e Isaac tinha sessenta anos quando os gerou. ²⁷E cresceram os meninos e foi Esaú homem habilidoso na caça, homem do campo. E Jacó, quieto homem morador de tendas. ²⁸E amou (*wayye'ēhab*) Isaac a Esaú, pois caçava a seu gosto, e Rebeca amava (*'ōhebet*) a Jacó.

Gn 26,1-14

¹E houve fome (*rā'āb*) na terra ainda maior que a fome, a primeira, que foi nos dias de Abraão. E foi Isaac a Abimelec, rei dos Filisteus de Gerara (*G^erārāh*). ²E apareceu a ele YHWH, e disse: “Não desças ao Egito; vive na terra que direi a ti. ³Habita nesta terra e serei contigo, e te abençoarei, porque a ti e à tua descendência

(*w^el^ezar^e‘ākā*) darei todas as terras, estas. E confirmarei o juramento que jurei a Abraão, seu pai. ⁴E farei crescer tua descendência como as estrelas dos céus, e darei à tua descendência todas as terras, estas. E serão abençoadas, em tua descendência, todas as nações da terra. ⁵Porque ouviu Abraão a minha voz, e guardou meus preceitos, meus mandamentos, meus decretos e minhas leis”. ⁶E ficou Isaac em Gerara. ⁷E perguntaram os homens do lugar sobre sua mulher, e disse: “Ela é minha irmã”, porque temia: “Se disser ‘Minha mulher’, pode ser que me matem os homens do lugar por causa de Rebeca”, porque bela (*tôbat*) ela era à vista. ⁸E foi que se alongaram para ele ali os dias, e viu Abimelec, rei dos Filisteus, pela janela, e viu, eis: Isaac acariciando Rebeca, sua mulher. ⁹E chamou Abimelec a Isaac, e disse: “De certo, eis aqui tua mulher, ela. E por que disseste ‘Minha irmã’?” E disse a ele Isaac: “Porque pensei que talvez morreria por causa dela”. ¹⁰E disse Abimelec: “Que é isto que fizeste a nós? Por pouco um do povo não dorme com tua mulher, trazendo sobre nós a culpa”. ¹¹E ordenou Abimelec a todo o povo, dizendo: “O que molestar a este homem e à sua mulher, morrer morrerá. ¹²E semeou (*wayyiz^era*) Isaac aquela terra, e colheu naquele ano cem vezes, e bendisse a YHWH. ¹³E se enriqueceu o homem e crescendo, cresceu, e foi rico, até que se enriqueceu muito. ¹⁴E foi para ele a posse de ovelhas e a posse de vacas e de muitos servos, e invejaram a ele os filisteus.

Gn 27,1-27

¹E aconteceu que envelheceu Isaac e se debilitaram seus olhos (*‘ênāyw*) para ver. E chamou a Esaú, seu filho, o maior. E disse a ele: “Filho meu” e respondeu a ele: “Eis-me aqui”. ²E disse: “Eis que eu envelheci, não sei o dia de minha morte. ³E agora, por favor, toma tuas armas, tua aljava e teu arco, e sai ao campo e caça para mim uma caça. ⁴Faz para mim guisados como me agradam, e traz para eu comer, para que te abençoe minha alma, antes que eu morra”. ⁵E Rebeca escutou o falar de Isaac a Esaú, seu filho. E foi Esaú ao campo para caçar a caça e trazê-la. ⁶E Rebeca disse a Jacó, seu filho, dizendo: “Eis que escutei teu pai falando a Esaú, teu irmão, dizendo: ⁷Traz para mim uma caça, e faz para mim um guisado, e comerei, e te abençoarei diante de YHWH antes de minha morte’. ⁸E agora, filho meu, escuta a minha voz (*sh^ema‘ b^eqōlê*), o que eu mando a ti. ⁹Vai agora ao rebanho e toma para ti dali duas crias de cabras boas, e farei com elas guisados para teu pai, como ele gosta. ¹⁰E levarás a teu pai e comerá, para que então te abençoe antes de sua

morte”. ¹¹E disse Jacó a Rebeca, sua mãe: “Eis que Esaú, meu irmão, é um homem peludo, e eu, um homem sem pelos. ¹²Talvez me tocará meu pai e serei a seus olhos como desonesto, e trarei sobre mim maldição (*q^elālāh*) e não bênção (*b^erākāh*)”. ¹³E disse a ele sua mãe: “Sobre mim tua maldição, meu filho. Só escuta a minha voz e vai tomar para mim [o que pedi]”.

¹⁴E foi, e tomou, e levou a sua mãe e fez sua mãe os guisados como agradava a seu pai. ¹⁵E pegou Rebeca roupas de Esaú, seu filho, o maior, das melhores que havia com ela em casa, e vestiu a Jacó, seu filho, o menor. ¹⁶E tomou as peles das crias de cabras e cobriu suas mãos e a parte lisa de seu peito. ¹⁷E entregou os guisados e o pão que havia feito na mão de Jacó, seu filho. ¹⁸E foi a seu pai, e disse: “Meu pai”, e respondeu: “Eis-me aqui. Quem és tu, filho meu?” ¹⁹E disse Jacó a seu pai: “Eu, Esaú, teu primogênito (*b^ekōrekā*). Faz como disseste a mim: levanta-te agora, senta-te e come da minha caça, para que me abençoes teu ser”. ²⁰E disse Isaac a seu filho: “Como foste tão rápido para caçar a caça, filho meu?”. E respondeu: “Porque deu êxito YHWH, teu Deus, a mim”. ²¹E disse Isaac a Jacó: “Aproxima-te, por favor, e te tocarei, filho meu, para saber se tu és meu filho Esaú ou não”. ²²E se aproximou Jacó a Isaac, seu pai, que lhe tocou e disse: “A voz é a voz de Jacó e as mãos, as mãos de Esaú” ²³e não o reconheceu (*hikkîrô*) porque eram as suas mãos como as mãos de Esaú, seu irmão, peludas. E o abençoou ²⁴e disse: “Tu és meu filho Esaú” e respondeu: “Sou”. ²⁵E disse: traz a mim e comerei da caça de meu filho, para que te abençoe o meu ser. E aproximou dele [a comida] e comeu e trouxe para ele vinho e bebeu. ²⁶E disse a ele Isaac, seu pai: “Aproxima-te, agora, e beija-me, filho meu”. ²⁷E foi, e beijou a ele e sentiu o odor de suas roupas e o abençoou. E disse: “Veja o odor de meu filho, é como o odor (*rêḥa*) do campo que YHWH abençoou”.

APÊNDICE B – História de Tamar em tradução própria

Gn 38,1-30

¹E foi naquele tempo. Descendo (*wēyyēred*) Judá (*Y^ehūdāh*) de junto de seus irmãos, e estando com um homem adulamita, seu nome era Hira (*Hīrāh*), ²viu ali Judá uma filha de um homem cananeu, seu nome era Shuá (*Shûa'*). E a tomou, e foi a ela, ³e concebeu (*wattahar*) e deu à luz (*wattēled*) um filho e chamou (*wayyiq^erā'*) o seu nome Er (*'Ēr*). ⁴E concebeu outra vez e deu à luz um filho, e chamou o seu nome Onan (*'Ōnān*). ⁵E continuou ainda, e deu à luz um filho e chamou o seu nome Shela (*Shēlāh*) e foi em Kezib (*bik^ezīb*) o parto dele. ⁶E tomou Judá uma mulher para Er, seu primogênito (*b^ekôr*). O nome dela: Tamar (*Tāmār*). ⁷E era Er, primogênito de Judá, mau aos olhos (*b^eênê*) de YHWH, e o matou YHWH. ⁸E disse Judá a Onan: vê a mulher de teu irmão e cumpre seu dever com ela, e produz descendência (*zera'*) a teu irmão. ⁹E sabia Onan que não seria para ele a descendência, e quando ia (*'im-bā'*) à mulher de seu irmão, derramava na terra para que não desse descendência a seu irmão. ¹⁰E foi mau aos olhos de YHWH o que ele fez, e matou também a ele. ¹¹E disse Judá a Tamar, sua nora (*kallātô*): “Permanece viúva na casa de seu pai até que cresça Shela, meu filho, pois digo que talvez morrerá também ele como seu irmão”. E foi Tamar e permaneceu na casa de seu pai.

¹²E foram-se muitos dias, e morreu a filha de Shuá, mulher de Judá, e consolou-se Judá e subiu a tosquiar suas ovelhas em Timnatah (*Tim^enātāh*), ele e Hira, seu amigo, o adulamita. ¹³E foi dito a Tamar, dizendo: “Eis que teu sogro subiu a Timnatah a tosquiar suas ovelhas”. ¹⁴E se retiraram as roupas de sua viuvez de sobre ela, e se cobriu (*watt^ekas*) com o véu (*katsā'ik*), e se disfarçou (*wattit^eallāq*), e se sentou (*wattēsheb*) à porta de Enayim (*'Ēnayim*), que fica no caminho para Timnatah, pois ela viu (*rā'ātāh*) que cresceu Shela e ela não fora dada a ele por mulher. ¹⁵E a viu Judá, e a considerou uma prostituta (*f^ezonāh*), pois cobria seu rosto. ¹⁶E foi a ela pelo caminho e disse: “Vem por favor (*nā'*), para eu penetrar (*'ābô'*) em ti”, pois não sabia que ela era sua nora. Ela disse: “Que darás a mim para penetrar comigo?” ¹⁷Ele disse: “Eu enviarei uma cria das cabras do meu rebanho”. Ela disse: “Agora entrega-me um penhor (*'ērābôn*) até seu envio”. ¹⁸Ele disse: “Qual o penhor que darei a ti?” Ela disse: “Teu selo (*hotām^ekā*) e teu cinto (*ûq^etīlek*) e teu cajado (*ûmaṭ^ekā*), que está em tua mão”. Ele entregou e penetrou nela, que concebeu dele. ¹⁹E ela se levantou e marchou. E removeu-se seu véu de sobre ela,

e se vestiu com as roupas de sua viuvez. ²⁰E enviou Judá a cria das cabras pela mão de seu amigo, o adulamita, para recuperar o penhor da mão da mulher. Ele não a encontrou ²¹e perguntou aos homens do lugar, dizendo: “Onde está a prostituta (*haqq^orēshāh*) que estava em Enayim, junto ao caminho?” E lhe disseram: “Não esteve por aqui prostituta (*q^orēshāh*)”. ²²Ele regressou a Judá e disse: “Não a encontrei, e também os homens do lugar disseram: ‘Não esteve por aqui prostituta (*q^orēshāh*)’”. ²³E disse Judá: “Fique para ela ou seremos piada; eis: enviei o cabrito que prometi, mas tu não a encontraste”.

²⁴E foram-se três meses e foi dito a Judá, dizendo: “Fez-se prostituta Tamar, tua nora” e também: “Eis aqui, grávida (*hārāh*) por adultério”. Disse Judá: “Levem-na para fora e seja queimada” (*hōtsi’ūhā w^otiśśārep*). ²⁵Ela foi levada para fora e enviou a seu sogro aqueles homens, para dizer: “Estou grávida. Eis aqui agora: de quem são este selo, estes cintos e este cajado?”. ²⁶E reconheceu Judá e disse: “Justa (*tsād^oqāh*), mais do que eu, porque não lhe dei a Shela, meu filho”. E não repetiu mais a penetração com ela. ²⁷E chegou o tempo do seu parto. E eis que havia gêmeos (*t^o’ômîm*) em seu ventre. ²⁸E no seu parto, ele pôs para fora a mão, e a parteira a tomou, e atou em sua mão uma fita vermelha (*shānî*), dizendo: “Este saiu primeiro”. ²⁹E foi ao retirar sua mão que saiu seu irmão. E disse ela: “Como rasgaste (*pārets^otā*) para si uma rasga (*pārets*), chamo seu nome Fares (*Pārets*). ³⁰E depois saiu seu irmão, que em sua mão tinha a fita vermelha, e chamou seu nome Zara (*Zārah*).

APÊNDICE C – Textos referentes à história de Raab em tradução própria

Js 2,1-24

¹E enviou Josué (*Y^ehûshu'a*), filho de Nun (*Nûn*), secretamente, desde Sitim, dois homens espiões, dizendo: “Ide ver a terra (*hã'rets*) de Jericó (*Y^erîhó*)”. E foram e entraram (*wayyabo'û*) na casa de uma mulher (*'ishāh*) prostituta (*zônāh*), e seu nome Raab (*Rāhāb*). Ali se hospedaram (*wayyish^ek^ebû*). ²E se disse ao rei de Jericó, dizendo: “Eis que homens dos filhos de Israel entraram (*bā'û*) aqui esta noite para espiar (*lah^eppor*) a terra”. ³E enviou o rei de Jericó à Raab, dizendo: “Faz sair (*hôtsî'î*) os homens que vieram (*habbā'îm*) a ti, que entraram (*bā'û*) em tua casa, porque para espiar toda a terra é que entraram (*ba'û*). ⁴E recebeu (*wattiqqah*) a mulher aos homens e os escondeu e disse: “Sim, vieram a mim os homens, mas não sabia de onde eram”, ⁵e estava a porta para fechar-se na escuridão, “saíram, e não sei para onde foram os homens. Persegui-os depressa, porque podereis alcançá-los”. ⁶Mas ela os havia subido ao terraço e os havia escondido entre faixas de linho preparados por ela sobre o terraço. ⁷E os homens foram atrás deles pelo caminho (*derek*) do Jordão (*hayyar^eddēn*). Depois que saíram, fecharam-se as portas atrás dos perseguidores. ⁸E eles ainda não se haviam deitado (*yish^ekābûn*), e ela subiu até eles no terraço. ⁹E disse aos homens: “Se Deus YHWH enviou vocês à terra, que recaia seu temor sobre nós e que caiam todos os habitantes desta terra diante de vós. ¹⁰Porque ouvimos que fez secar YHWH as águas do Mar Vermelho diante de vós, quando vos fez sair do Egito (*mimits^erayim*), e o que fizeram aos reis amorreus que estão do outro lado do Jordão, a Sehón e a Og, que destruíram a eles. ¹¹E o ouvimos e desfaleceu nosso coração e não se levante mais o alento do homens ante vós porque YHWH vosso Deus é Deus nos céus por cima e sobre a terra, por baixo. ¹²E agora, jureis, vos peço, a mim, por YHWH, que como tive misericórdia para convosco, tereis também misericórdia com a casa de meu pai, e dareis a mim um sinal de vossa verdade. ¹³E deixareis viver ao meu pai e à minha mãe e aos meus irmãos e às minhas irmãs e a todos os que são para eles, e salvareis as nossas vidas da morte”. ¹⁴E disseram a ela os homens: “Nossas vidas em lugar das vossas a morrer, se não contares nosso assunto, este. Acontecerá que, quando YHWH nos der esta terra, teremos para contigo misericórdia (*hesed*) e verdade (*we'ěmet*)”. ¹⁵E os fez descer com uma corda através da janela, porque sua casa estava em um muro, perto do muro ela vivia. ¹⁶E disse a eles: “Ide pelo monte, para que não

encontrem com vossos perseguidores e ficai escondidos ali três dias até que voltem vossos perseguidores e depois podereis ir pelo vosso caminho”. ¹⁷E disseram a ela os homens: “Nós ficaremos livres do juramento a ti, este, que nos fizeste jurar. ¹⁸Eis que quando entrarmos nesta terra, este véu de cor escarlate atarás a esta janela, pela qual nos fizeste passar. E teu pai e tua mãe e teus irmãos e toda a casa de teu pai reunirás contigo em casa. ¹⁹E acontecerá que todo o que sair das portas de tua casa para a rua, seu sangue estará sobre sua cabeça, e nós, livres. Todo o que estiver contigo na casa, (porém), seu sangue (recaia) em nossas cabeças, se alguém o tocar. ²⁰E se contares nosso assunto, este, estaremos livres do juramento que nos fizeste jurar”. ²¹E disse ela: “Segundo vossas palavras.” Assim ela os despediu e se foram, e atou ela o cordão escarlate na janela. ²²E foram e chegaram ao monte e estiveram ali por três dias, até que voltaram seus perseguidores. E os perseguidores haviam procurado por todo o caminho e não encontraram. ²³E voltaram os homens e desceram (*wayyēr^edû*) do monte e cruzaram e chegaram a Josué, filho de Nun, e contaram a ele todas as coisas acontecidas a eles. ²⁴E disseram a Josué: “Certamente pôs YHWH em nossas mãos toda a terra e também cairão todos os habitantes da terra perante nós”.

Js 6,17.22-25

¹⁷E será a cidade (*hā'îr*) anátema, ela e todo o que está nela, para YHWH. Só Raab, a prostituta (*hazônāh*), viverá, ela e todo o que está com ela na casa (*babbayit*), porque escondeu aos mensageiros que enviamos.

²²E a dois dos homens, os que espiraram a terra, disse Josué: “Ide à casa (*bēyt*) da mulher, a prostituta, e tirai-a (*w^ehûtsî'ô*) dali, a mulher e todo o que é dela, segundo jurastes a ela. ²³E foram os jovens, os que espiaram, e tiraram Raab, seu pai, sua mãe, seus irmãos e todos os que eram dela, e de toda a sua família. Tiraram e os deixaram de fora do acampamento de Israel. ²⁴E a cidade queimaram com fogo, e todo o que estava nela. Só a prata e o ouro e os utensílios de bronze e de ferro deram ao tesouro da casa de YHWH. ²⁵E a Raab, a prostituta, e à casa de seu pai, e a todo o que era para ela, Josué deixou viver, e se estabeleceu (*watēšeb*) no meio de Israel até o dia, este, porque escondeu os mensageiros que enviou Josué para espionar Jericó.