



O pacto no *Grande Sertão* – Esoterismo ou lei fundadora?

“Eu me lembro das coisas, antes delas acontecerem.”

Nas quatro décadas que se passaram desde a publicação de *Grande Sertão: Veredas* (1956), a crítica ou se tem iludido ou se esquivado, salvo poucas exceções, quanto ao desafio que representa o romance de Guimarães Rosa. Pois se trata de nada menos do que de uma re-escrita d’*Os Sertões* (1902), a outra obra incomensurável da literatura brasileira no século XX, o outro retrato do Brasil, onde também muita coisa ainda resta a decifrar... Quem chamou a atenção, entre os primeiros críticos, sobre a afinidade eletiva dessas duas obras e abriu pistas, de resto pouco usadas, foi Antonio Candido, em 1958 (1). Ele recortou ana-

Versão revista de uma conferência proferida em 25/10/1996 sob o título “Grande Sertão: Cidades [I]”, na Biblioteca Mário de Andrade, em São Paulo, dentro do ciclo “Encontros com Guimarães Rosa”, org. pela Secretaria Municipal de Cultura; e em 21/8/1997 sob o título “Construction de la mémoire chez Rousseau et Guimarães Rosa”, na Universidade de Leiden/Holanda, no XV Congresso da Associação Internacional de Literatura Comparada.

1 Antonio Candido, “O Sertão e o Mundo”, in *Diálogo*, nº 8, 1958, pp. 5-18. Dentre os sinais de um novo interesse para comparar os dois escritores, v. W. Bolle, “Grande Sertão: Cidades”, in *Revista USP*, 24 (1994-95), pp. 84-7 (“Guimarães Rosa, Autor d’Os Sertões”).

WILLI BOLLE é professor de Literatura da USP e autor de, entre outros, *Fisiognomia da Metrópole Moderna* (Edusp).

liticamente o romance por meio das três categorias euclidianas: a Terra, o Homem, a Luta ou, como preferiu chamá-lo: o Problema. Na comparação, contudo, o crítico ressaltou também a diferença, mostrando “as leis próprias do universo de Guimarães Rosa” – autor que “escapa aos hábitos realistas” e que tem seu traço fundamental na “liberdade de inventar”. A atitude de reserva de Candido quanto a excessivas analogias entre os dois textos provavelmente visava, no contexto dos anos 50, a exagerada valorização do naturalismo na literatura brasileira de ficção; mas certamente não pretendia ser uma carta branca para os que gostam de opor a “obra de arte” à História.

Ora, o que se constata como sendo a característica mais marcante da recepção de *Grande Sertão: Veredas* é a oposição entre as interpretações histórico-sociológicas e as esotérico-metafísicas (2). Poucos, na verdade, souberam decifrar no romance a dimensão da história a partir de categorias estéticas. Um estudo exemplar, nesse sentido, continua sendo o de Walnice N. Galvão, *As Formas do Falso* (1972). A agudeza ali alcançada de compreensão do romance como um retrato do Brasil não se encontra em nenhuma das outras análises, mais estritamente formais. Por outro lado, estudos como os de Mary L. Daniel (*João Guimarães Rosa: Travessia Literária*, 1968), Teresinha Souto Ward (*O Discurso Oral em Grande Sertão: Veredas*, 1984) e Eduardo Coutinho (*The Synthesis Novel in Latin America. A Study on João Guimarães Rosa's Grande Sertão: Veredas*, 1991), proporcionaram informações lingüísticas, estilísticas e estruturais sobre o romance que são básicas para investigações futuras. No mais, verifica-se, nestes anos 90, com os estudos de Kathrin H. Rosenfield (*Os Descaminhos do Demo*, 1993), Francis Utéza (*JGR: Metafísica do Grande Sertão*, 1994), e Heloisa Vilhena de Araújo (*O Roteiro de Deus*, 1996) um claro predomínio das interpretações esotéricas e metafísicas. Nelas, a história, via de regra, é eclipsada (3).

Contra o “aniquilamento do éthos histórico”, que se tornou opinião corrente entre a maioria dos leitores do romancista,

propõe-se aqui uma interpretação que tenta extrair dos signos esotérico-metafísicos uma compreensão histórica. Interpretação cujo impulso inicial foi uma observação de Walnice N. Galvão, segundo a qual o autor de *Grande Sertão: Veredas* “dissimula a História, para melhor desvendá-la” (4), e cujo *leitmotiv* passou a ser a frase escolhida como epígrafe deste ensaio (5). Esse movimento traduz uma ampliação do conceito de história, que abrange não somente fatos empíricos (como República Velha, jagunçagem, coronelismo, processo de modernização), mas também os fundamentos arcaicos e teóricos da história e seus eventuais desdobramentos. O método aqui utilizado para revelar a dimensão histórica por detrás dos signos esotéricos, mitológicos e metafísicos é inspirado na teoria de Walter Benjamin, que considera a literatura um “órganon da história” (6). Numa das notas do seu *Trabalho das Passagens*, ele formulou, em 1929, em relação às obras esotéricas dos surrealistas, o objetivo de “dissolver a ‘mitologia’ no espaço da história” (7). Metodologicamente falando, essa proposta se traduz por uma historiografia imagética ou figurativa. Pensando numa transposição de procedimentos interpretativos benjaminianos à obra de Guimarães Rosa, parecem-me particularmente operacionais os conceitos de *Urgeschichte* e “imagem dialética” (8).

O termo *Urgeschichte*, um dos principais componentes da concepção benjaminiana de história (9), em vez de ser traduzido, talvez deva ser incorporado ao português. Diferentemente do conceito de “proto-história”, que designa o período empiricamente documentado da transição entre a “pré-história” e a história, o termo benjaminiano de *Urgeschichte* refere-se sobretudo a uma dimensão teórica e especulativa da história. O método de Benjamin é inspirado no modelo mnemônico e onírico proposto por Sigmund Freud. Enquanto um indivíduo é capaz somente a partir de uns cinco anos de reproduzir suas experiências vividas como uma cadeia contínua, o tempo anterior, decisivo para sua formação, permanece nas trevas do esquecimento, com

2 Estas observações iniciais são extraídas do meu estudo “Sobre a Recepção de *Grande Sertão: Veredas*”, concluído em março de 1996 a ser publicado na edição crítica do romance, org. por Walnice N. Galvão, na coleção Archives, Paris.

3 Ver, por exemplo, Rosenfield, 1993 (Rio de Janeiro, Imago/São Paulo, Edusp), p. 102: “O traço ‘incestuoso’ e ‘autofágico’ [de GSV] contradiz a lógica dos conflitos históricos e reais”; Utéza, 1994 (São Paulo, Edusp, p. 105): “Se os sertanejos se batem é porque a lei do Cosmos se exprime por seu intermédio”.

4 Galvão, 1972 (São Paulo, Perspectiva, p. 63).

5 João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas* (citado daqui em diante: GSV), 5ª ed., Rio de Janeiro, J. Olympio, 1967, p. 27.

6 Walter Benjamin, “Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft”, in *Gesammelte Schriften* (GS) III, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972, p. 290.

7 Idem, *Das Passagen-Werk*, org. Rolf Tiedemann, GSV, Frankfurt a.M., 1982, p. 1.014.

8 Sobre a “imagem dialética”, ver: W. Bolle: *Fisiognomia da Metrópole Moderna*, São Paulo, Edusp, 1994, pp. 61-74, e “L’Historiographie Figurative de W. Benjamin”, in *Recyclages. Économies de l’Appropriation Culturelle*, orgs. C. Donne, S. Marinello e W. Moser, Montréal, Éds. Balzac, 1996, pp. 173-90.

9 Sobre o conceito benjaminiano de história, ver proximamente W. Bolle, “Geschichte”, (in *Benjamins Begriffe*, orgs. Manfred Opitz e Erdmut Wizisla, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998), onde são levadas avante as reflexões teóricas formuladas nos dois trabalhos anteriores.

raros lampejos de memória, comparável à *Urgeschichte* dos povos, articulada em mitos e lendas (10). Desse modelo, Benjamin extrai uma historiografia nova: um discurso não-linear, constituído de fragmentos arrancados do *continuum* da história e reveladores do processo histórico-social. A *Urgeschichte*, nesse método, é constituída por um conjunto de imagens, inconscientes ou semiconscientes, que pertencem aos domínios do mito e da loucura (11). Compreender a *Urgeschichte* significaria, então, revelar a consciência histórica a partir dessas formas específicas, que são “imagens arcaicas” (12). O historiador torna-se um “intérprete dos sonhos coletivos” (13), procurando traduzir as imagens arcaicas em “imagens dialéticas”, isto é, torná-las legíveis enquanto informações históricas.

Um ato em que mito, loucura e *Urgeschichte* se confundem é o pacto de Riobaldo com o Diabo em *Grande Sertão: Veredas*. No nível cognitivo do protagonista-narrador, o pacto configura-se como uma imagem arcaica, essencialmente inconsciente. Ora, no nível das exegeses, a obscuridade persiste, na medida em que a inconsciência do personagem foi substituída por mitologizações dos intérpretes. Assim, o episódio do pacto permanece até hoje uma encruzilhada do romance, que precisa ser revisitada com vistas a um deciframento. Falta uma interpretação que saiba traduzir a imagem arcaica representada pelo pacto numa imagem dialética. Isso implicaria em extrair daquele episódio um “agora da conhecibilidade” (*Jetzt der Erkennbarkeit*), que tornasse legível o passado remoto a partir da constelação histórica e política atual (14). Imagens dialéticas são quadros da história das mentalidades, trazidos para o nível da consciência. À luz de um tal ato de “despertar”, poder-se-ia revelar o retrato criptografado do processo de modernização do Brasil contido na obra.

A situação narrativa em *Grande Sertão: Veredas* é construída na forma de um diálogo entre campo e cidade. Um visitante da cidade, um jovem doutor, passa três dias na fazenda de Riobaldo no sertão de Minas Gerais, para ouvir a história de vida

desse ex-jagunço. Esse interlocutor urbano permanece o tempo todo no papel de um ouvinte mudo, aparecendo somente através de observações e reações de Riobaldo. Não se trata, porém, apenas de fórmulas de contato, ou seja, da função fática da linguagem. Nem tão-somente de uma figura de identificação para o leitor. No fundo, esse monólogo de Riobaldo, emoldurado por um diálogo virtual com um interlocutor urbano, configura um projeto de grande envergadura, que poderia ser intitulado *Grande Sertão: Cidades* – de acordo com a informação dada por uma estudiosa e correspondente de Guimarães Rosa (15). Na falta de outros dados que corroborem a tese de um projeto complementar a *Grande Sertão: Veredas*, parece mais frutífero, em vez de partir para especulações, tomar aquele título virtual como uma hipótese de trabalho para interpretar o romance efetivamente escrito como uma indagação sobre os fundamentos do projeto civilizatório no Brasil e sobre o próprio conceito de civilização (16).

Para tanto será necessário, e é o que aqui proponho, descobrir e desvendar os caminhos esquecidos e perdidos que conectam o cidadão da metrópole moderna, o homem regido pelas leis da *civitas* e *civilitas*, com os tempos da proto-história e da *Urgeschichte*. Proto-história, numa perspectiva evolucionista, lembrando os tempos em que os homens primitivos, ctônicos “vinham se desentocando e formando, do brenhal”, como diria o nosso romancista, começando a sair do sertão, enchendo os caminhos todos, rumo às cidades (cf. *GSV*, p. 295). *Urgeschichte*, na perspectiva de uma simultaneidade de tempos históricos diferentes, representados pelo narrador sertanejo e seu interlocutor urbano, sendo que a *Urgeschichte*, enquanto tempo do mito e da loucura, do “uivar e desatinar”, pode irromper a qualquer momento dentro do homem civilizado. Euclides da Cunha mostrou esse tempo, focalizando multidões urbanas delirando diante da cabeça cortada de Antônio Conselheiro. Guimarães Rosa reconstitui a *Urgeschichte* em forma de uma paisagem “dentro da gente” (*GSV*, p. 235), um tempo-espaço chamado *Sertão*.

10 Cf. Sigmund Freud, “Über Deckerinnerungen” (“Sobre Lembranças Encobridoras”), in *Gesammelte Werke (GW)*, Frankfurt a.M., Fischer, 1948, vol. 1, pp. 531-54; e “Über Kindheits- und Deckerinnerungen” (“Sobre Lembranças de Infância e Lembranças Encobridoras”), *GW*, vol. 4, pp. 51-60.

11 Cf. Benjamin, *GS I*, 1974, pp. 1.173-5 (“Neue Thesen”).

12 Idem, *GS V*, p. 578 [N3, 1].

13 Idem, *GS V*, p. 580 [N4, 1].

14 Idem, *GS V*, pp. 1.037 e seg. [Q^o; 21]. Ver também *GS I*, pp. 1.237 e seg. (“Das Jetzt der Erkennbarkeit”) e p. 1.238 (“Das dialektische Bild”).

15 Segundo Mary L. Daniel, 1968 (Rio de Janeiro, J. Olympio, p. 9), o romance publicado em 1956 foi “concebido como a primeira parte de uma obra em duas partes, a segunda das quais ia ser intitulada *Grande Sertão: Cidades*”; ela acha, porém, “duvidoso que se realize a criação de tal romance urbano”.

16 Retomo aqui, com novo fôlego, a hipótese lançada em “Grande Sertão: Cidades”, in *Revista USP* (op. cit.).

É a questão do pacto com o Diabo que fundamenta a narração de Riobaldo. Obsessivo e imenso monólogo de 460 páginas, que se deixa condensar, como observou Eduardo Coutinho, numa única pergunta (17). Riobaldo está atormentado até o fundo da alma pela culpa de que possa ter concluído um pacto com o Diabo – ao mesmo tempo em que não está inteiramente certo se o Tal existe. É essa a inquietude que motiva o relato e dá existência ao romance. O protagonista-narrador quer “armar o ponto dum fato, para depois pedir um conselho” ao seu interlocutor. Gostaria de que este lhe reconfortasse quanto à sua idéia fixa, garantindo que não houve pacto, que não pode ter havido, pois o Diabo não existe. O sertanejo pactário e o jovem doutor da cidade representam, em princípio, mundos antagônicos. Por um lado, o universo arcaico e “atrasado” das credices do povo rural, por outro lado, a mentalidade esclarecida dos habitantes das grandes cidades. Mas, à fala do narrador subjaz um elemento de ironia, de modo que, nunca se sabe, ao certo, se essas delimitações são definitivas...

Se lançamos um olhar sobre as interpretações já existentes do pacto, temos em síntese os seguintes tipos de leitura: 1. Elaboração mental de um sertanejo, ligada a um universo mental de superstições e crença em aparições, devoção a curandeiros e milagreiros e medo do diabo (18). 2. Uma problemática existencial do protagonista, dentro da tradição literária do homem pactário, cujo retrato se encontra no Livro Popular do Doktor Faustus (*Volksbuch vom Doktor Faustus*, 1587) e em obras literárias como o *Fausto* de Marlowe (1593) e de Goethe (*Urfaust*, 1775-76; *Faust I*, 1808; *Faust II*, 1832), ou no *Doktor Faustus* de Thomas Mann (1947) (19). 3. Expressão da culpa de Riobaldo, por causa do amor “pecaminoso” (porque homossexual) que sente por Diadorim (20). 4. Expressão da culpa de Riobaldo por ter entrado na jagunçagem e cometido todo tipo de crimes (21). 5. As interpretações esotéricas, que predominam mais recentemente. Kathrin Rosenfield considera esse pacto um “pacto com a vida”, com a “redescoberta

das harmonias universais” (22) – como se Riobaldo tivesse concluído o pacto com Deus e não com o Diabo. Positiva é também a visão de Francis Utéza, segundo o qual Riobaldo se engaja numa “viagem iniciática”: ligando-se às forças telúricas, numa hierogamia entre o Céu e a Terra, regressa “às fontes primordiais” e “avança na via da realização” (23). O sentimento de culpa, que dá origem à narração, é pulverizado nessas leituras.

Esse quadro de interpretações é resultado de uma sobrevalorização dos aspectos esotéricos, míticos e metafísicos (fomentada pelo próprio Guimarães Rosa), em detrimento de interpretações históricas (24). Nenhuma dessas leituras de *Grande Sertão: Veredas* possibilita perceber o Brasil com uma lucidez comparável à do grande livro precursor *Os Sertões*. Via de regra, tais indagações sobre a problemática existencial evitam qualquer reflexão sobre a realidade brasileira, considerada assunto de rasa importância, comparado com as grandes questões metafísicas. Ora, é o caso de lembrar que foi um movimento religioso, liderado por Antônio Conselheiro, que pôs em xeque o processo de modernização no Brasil (25). Para o autor de *Grande Sertão: Veredas*, interessado na *Urgeschichte* desse processo tão contraditório, tal história talvez só pudesse ser escrita de maneira autêntica a partir *do outro lado*. Não da perspectiva dos “heróis” e retóricos da modernização (que encontram seu justo retrato em Zé Bebelo), mas do ângulo dos que a experimentaram como um mal e um “bem”, os que sofreram o impacto e os que tiveram o poder de fabricar um simulacro da modernização. Ricardão, Hermógenes e Riobaldo – três pactários. O rico, o violento, o oportunista. A máquina do poder vista por dentro. É o viés machadiano de Guimarães Rosa (26) – o lado diabólico, luciferino desse escritor, cujas incursões pelo labirintos do Mal ensinam mais sobre a história da modernização do Brasil do que mil bem-intencionados programas. Uma modernização que se escreveu com linhas tortas.

É instrutivo examinar as circunstâncias em que Riobaldo realiza o pacto com o

17 Cf. Coutinho, 1991 (Chapel Hill, University of North Carolina, p. 105).

18 Sobre o substrato folclórico do romance, ver: Leonardo Arroyo, *A Cultura Popular em Grande Sertão: Veredas*, Rio de Janeiro, J. Olympio, 1984.

19 Ver Roberto Schwarz, “Grande Sertão e Dr. Faustus”, in *A Sereia e o Desconfiado. Ensaios Críticos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965, pp. 28-36; e a tese recente de Fani Schiffer Durães, *Riobaldo und Faust. Untersuchung zum Faust-Mythos bei João Guimarães Rosa*, Bonn, Romanistischer Verlag, 1996.

20 Cf. Benedito Nunes, “O Amor na Obra de Guimarães Rosa”, in *Revista do Livro* 7, 1964, pp. 39-62.

21 Cf. José Garbuglio, *O Mundo Movente de Guimarães Rosa*, São Paulo, Ática, 1972.

22 Rosenfield, 1993, pp. 54 e 114-8. Leitura endossada também por Fany Schiffer Durães, 1996.

23 Utéza, 1994, pp. 227-33 e 402.

24 Um dos poucos estudos que superaram a dicotomia “valor metafísico-religioso” vs. “realidade sertaneja” é o de Dário Henao Restrepo, *O Fástico na Nova Narrativa Latino-americana* (Rio de Janeiro, Levatã, 1992), que interpreta Riobaldo – e Zé Bebelo – como figuras que encarnam “as tensões fáusticas do progresso”.

25 Cf. Euclides da Cunha, *Os Sertões*, ed. crítica org. por W. N. Galvão, São Paulo, Brasiliense, pp. 206-55.

26 Cf. Roberto Schwarz, *Machado de Assis. Um Mestre na Periferia do Capitalismo*, São Paulo, especialmente pp. 109-41 (“Ricos entre Si”).



Diabo (27). Em termos metodológicos, convém analisar aquele episódio como uma função narrativa, tal como foi definida por Vladimir Propp em sua *Morfologia do Conto Maravilhoso* (1928), ou seja, considera-se o episódio pela sua lógica dentro do grande sintagma da narrativa. Vejamos, pois, as ações que precedem o pacto e suas conseqüências. O bando dos jagunços sob a chefia de Zé Bebelo persegue, há muito tempo, o bando de Hermógenes. Na vastidão dos sertões o inimigo, no entanto, sempre lhes escapou. Os zé-bebelos sofreram inesperados reveses e sensíveis derrotas. Espalha-se o desânimo, e a moral de combate atinge seu ponto mais baixo. Há mesmo sinais de dissolução do bando e de deserção geral. Essa desilusão acarreta uma perda da auréola em torno da figura do jagunço. A idealização da jagunçagem desvanece e pela primeira vez aparece em primeiro plano o sertão da perspectiva do cotidiano não-guerreiro.

Isso ocorre precisamente no momento em que o bando chega aos povoados do Sucruíú e do Pubo, castigados por uma epidemia de bexiga preta (*GSV*, pp. 289-98). O encontro dos jagunços com o fazendeiro seô Habão lhes mostra, sobretudo a Riobaldo, como funciona a economia da região (*GSV*, pp. 311-5). Falta mão-de-obra na agricultura, já que os habitantes do lugar estão incapacitados de trabalhar por causa da doença. Quando Riobaldo sente sobre si mesmo e sobre seus companheiros o olhar do fazendeiro, examinando-os como mão-de-obra em potencial – “cobiçava a gente para escravos!” – nasce no romance uma nova forma de consciência. Sem disfarces aparece o caráter ilusório da existência do jagunço, que tinha sido até então idealizada por uma retórica romântica. De repente Riobaldo se dá conta de sua posição social verdadeira. Consciência de se encontrar entre pobres e ricos, entre um senhor e seus escravos – e de ter que optar. Se ele deusesse as armas nesse momento, abandonasse a jagunçagem, não seria mais que um simples diarista, desaparecendo no meio da plebe rural.

“Nós íamos virando enxadeiros. Nós?

Nunca!” (*GSV*, p. 315). É nessas circunstâncias que o protagonista recorre ao meio do pacto com o Diabo. Em que consiste a significação desse episódio senão em superar através de um “meio mágico” a diferença de classes que separa um peão de um fazendeiro? É a condição de pactário que confere a Riobaldo poderes extraordinários, possibilitando-lhe assumir a chefia do bando. Já antes, o autor fizera alguns arranjos no sentido de diferenciar seu herói dos demais membros da plebe rural. Filho (ilegítimo) de uma pobre sertaneja, ele é adotado por um rico parente (seu pai biológico), recebe uma boa formação escolar e um treino paramilitar, além de ter a perspectiva de, um dia, herdar vastas propriedades de terras. A essa implementação como jagunço letrado e jagunço-quase-fazendeiro acrescenta-se, com o pacto, um meio mágico em grande estilo. O *deus ex machina*, cuja atuação pode ser observada em diversas narrativas de *Corpo de Baile* (28), é sobrepujado no romance por um *diabolus ex machina*.

Só o Diabo em pessoa é capaz de manter o estado de guerra – o estado de exceção, em que são suspensas as leis vigentes e se forjam novas leis –, e a vontade de Riobaldo de vencer nessa guerra é ligada a um desejo arquetípico que consiste em obter, por meio do pacto, vantagens não acessíveis ao comum dos mortais. Sobre o episódio do pacto estão centrados todos os demais acontecimentos do romance. Quando o bando de Riobaldo no fim derrota Hermógenes, embora com a perda irrecuperável de Diadorim, instaura-se a paz do vencedor. O chefe Urutú-Branco abandona a jagunçagem e avança diretamente para a posição de um abastado fazendeiro. O problema das diferenças de classe, que Riobaldo chegou a sentir na pele, foi resolvido de maneira ficcional – por parte do protagonista, como por parte do autor. Assim como o fazendeiro seô Habão dispõe de numerosos peões que trabalhem para ele, garantindo a continuidade de sua riqueza, assim também muitos jagunços são sacrificados pelo sucesso do seu chefe Riobaldo. A história narrada culmina com

27 Cf. W. Bolle, “Zur Vermittlung von Stadt- und Sertão-Kultur im Werk von Guimarães Rosa”, in *Wiss. Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin* 39, 1990, pp. 429-35.

28 Cf. W. Bolle, *Fórmula e Fábulas. Teste de uma Gramática Narrativa, Aplicada aos Contos de Guimarães Rosa*, 1973, pp. 78, 139 e 141.

um oxímoro-chave: o jagunço metamorfoseado em fazendeiro.

Uma vez que o autor de *Grande Sertão: Veredas* se envolveu a tal ponto no mundo das imagens do desejo e do mito (29), cabe a pergunta: em que medida ele conseguiu despertar no interior do seu romance “o olhar absorto da auto-compreensão” (30)? Como lembra Walter Benjamin, trata-se, na procura do teor filosófico de verdade, de não perder de vista os teores históricos factuais (31). O que acontece com os sobreviventes, com os companheiros de armas de Riobaldo, que também abandonaram a jagunçagem, é dito na narrativa quase *en passant*: “Tempos foram, os costumes demudaram. [...] Os bandos bons de valentões repartiram seu fim; muito que foi jagunço, por aí pena, pede esmola. [...] Sempre, no gerais, é à pobreza [...]” (GSV, p. 23).

A condição dos ex-jagunços é a mendicância. A única alternativa para esse lumpen-proletariado é se tornarem “agregados” numa fazenda, onde constituem uma mão-de-obra barata, dispostos a fazer qualquer coisa.

Vejam os demais elementos da ascensão social de Riobaldo, comparando seus pertences e propriedades antes e depois do pacto. Eis a sua condição no tempo em que vivia em seu meio de origem, até a morte da mãe:

“De herdado, fiquei com aquelas miserinhas – miséria quase inocente – que não podia fazer questão: lá larguei a outros o pote, a bacia, as esteiras, panela, chocolateira, uma caçarola bicuda e um alguidar; somente peguei minha rede, uma imagem de santo de pau, um caneco-de-asa pintado de flores, uma fivela grande com ornados, um cobertor de baeta e minha muda de roupa. Puseram para mim tudo em trouxa, como coube na metade dum saco” (GSV, p. 87).

Uma condição de extrema pobreza e miséria correspondendo à situação de vida da plebe do campo em geral.

Ora, da perspectiva do fim da história

narrada e do presente da narração, houve na vida de Riobaldo uma tremenda mudança de fortuna e *status* social. Mudança que se esboça discretamente na passagem anteriormente citada:

“um vizinho caridoso cumpriu de me levar, por causa das chuvas numa viagem durada de seis dias, para a Fazenda São Gregório, de meu padrinho Selorico Mendes. [...] me aceitou com grandes bondades. Ele era rico e somítico, possuía três fazendas-de-gado. *Aqui também dele foi, a maior de todas*” (GSV, p. 87; grifo meu).

Os requisitos para Riobaldo entrar em posse dessa herança foram seu estatuto de chefe de jagunços e a glória de ter vencido a batalha decisiva – como que cumprindo o que sempre fora o sonho e a expectativa de seu padrinho. Note-se que a somiticaria de Selorico Mendes é o traço característico também de seô Habão, que figura como uma espécie de “padrinho” de Riobaldo na hora do pacto, e com o qual esse continua depois em termos de boa vizinhança, como também com os fazendeiros seo Ornelas, seo Zé Bebelo e outros...

Riobaldo, o personagem-narrador que recebe e hospeda o jovem doutor da cidade, é portanto um latifundiário. Resultado do estratagema do pacto, juntamente com a herança e um casamento vantajoso. Suas várias fazendas são propriedades muito bem protegidas. Escutemos a sua fala:

“Chegassem viessem aqui com guerra em mim, com más partes, com outras leis, ou com sobejos olhares, e eu ainda sorteio de acender esta zona [...]! E sòzinho não estou, [...] coloquei redor meu minha gente. [...] aqui, pegado, vereda abaixo, o Paspé – meeiro meu – é meu. Mais légua, se tanto, tem o Acauã, e tem o Compadre Ciril, ele e três filhos, sei que servem. Banda desta mão, o Alaripe [...] Depois mais: o João Nonato, o Quipes, o Pacamã-de-Prêsas [...] o Fafafa [...] um pouco mais longe, no pé-de-serra, de bando meu foram o Sefredo, Jesualdo, o Nelson e João Concliz. Uns outros. O Triol [...] Deixo terra com eles,

29 Talvez haja reflexos do mito burguês da ascensão, tal como o descreve E. Hobsbawm em *A Era das Revoluções* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, pp. 203-20).

30 Cf. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *GS I*, p. 335.

31 *Idem*, *GS I*, p. 358.

deles o que é meu, fechamos que nem irmãos. Para que eu quero ajuntar riqueza? Estão aí, de armas areiadas. Inimigo vier, a gente cruza chamado, ajuntamos: é hora dum bom tiroteamento em paz, exp'rimen-tem ver. [...] Também, não vá pensar em dobro. Queremos é trabalhar, propor sossego" (GSV, pp. 21-2).

A fala de um latifundiário, cuidando da defesa de sua propriedade. Tendo a seu serviço um exército particular, cujos integrantes estão às suas ordens como vassalos. Note-se o acúmulo de pronomes possessivos, enfatizando a idéia de propriedade, e toda a gama de termos que caracterizam o relacionamento de Riobaldo com sua gente. Desde as palavras de maior teor afetivo ("irmãos", "compadre"), com que trata seus ex-companheiros de armas, passando pela ambigüidade de expressões encobridoras ("deixo terra com eles") até a designação muito precisa de termos de dependência: "meeiro meu", [eles] "servem". Portanto, todo o leque de relações sociais, desde a mais perfeita igualdade ("irmãos") até o seu extremo oposto (o senhor e seus servos) (32).

Há também, nesse discurso de Riobaldo, uma referência a questões jurídicas fundamentais: a questão da "guerra", da "paz" e da "lei". O proprietário de terras está inquieto diante da idéia de que possa irromper uma nova "guerra". Ela se basearia em "outras leis", instituindo leis diferentes daquelas que garantem a "paz" da guerra em que ele foi o vencedor e chegou ao *status quo* de "dono de gado e gente" (33). De homem provisório e nômade, Riobaldo tornou-se sedentário. Não é mais aquele para quem sertão é "onde os pastos carecem de fechos" (GSV, p. 9). Pelo contrário: para ele, os fechos tornaram-se essenciais como demarcação das propriedades. A base emocional do discurso de Riobaldo é constituída por um duplo sentimento: a preocupação de ver invadidas as suas propriedades e a culpa do pactário. Culpa que resulta do estratagema de que ele se valeu, para passar por cima dos jagunços-sertanejos, antigamente seus iguais, mas agora seus comandados, que ele usa em seu proveito.

Antigamente Riobaldo *era* jagunço, agora ele *tem* jagunços.

Existe no protagonista-narrador um desejo de se livrar da culpa, o que nos leva a compreender a base racional do seu discurso:

"o que devia de haver, era de se reunirem-se os sábios, políticos, constituições gradas, fecharem o definitivo a noção – proclamar por uma vez, artes assembleias, que não tem diabo nenhum, não existe, não pode. Valor de lei! Só assim, davam tranquilidade boa à gente. Por que o Govêrno não cuida?!" (GSV, p. 15).

Essa fala de Riobaldo mostra a insuficiência das interpretações folclóricas, existencialistas e esotéricas do pacto, dentro da tradição beletrística. O elemento supostamente folclórico ou metafísico encontra-se no centro de uma proposição que reúne todos os conceitos-chave para se pensar os negócios do Estado: políticos, assembleia, Governo, constituição, lei. Nesse contexto, "decretar que o diabo não há, não pode haver" equivale a postular que o mal social não existe, não pode existir.

Como ficou exposto, o episódio do pacto de Riobaldo com o Diabo é o ato-chave do romance. Não apenas é a motivação profunda para a narração que o protagonista nos dá de sua vida, mas além disso, traduz a reflexão de Guimarães Rosa a respeito das instituições sobre as quais repousam a ordem pública, o sistema político do país, as estruturas jurídicas do Estado e o próprio processo da modernização. É o caso de lembrar que, na visão de Hayden White, retomando uma proposta de Hegel, a narrativa em geral tem a ver com os tópicos da lei, legalidade, legitimação e autoridade, e que a finalidade do discurso narrativo, na representação da história, consiste em formular julgamentos morais (34). Cabe a pergunta: qual é exatamente a lei em que se baseia Riobaldo? De quando é essa lei, quando foi instituída? Quando houve o primeiro pacto ou contrato?

Em termos históricos e antropológicos gerais, o pacto de Riobaldo com o Diabo

32 É significativo que, no exemplar d'Os Sertões anotado por Guimarães Rosa, 7 das cerca de 60 anotações se concentrem no subcapítulo "Servi-ção Inconsciente".

33 Cf. Geraldo Vandré, "Disparada".

34 Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore/Londres, John Hopkins Univ. Press, 1987, pp. 1-25, especialmente pp. 13 e seg. e 24.

pode ser interpretado como uma simbolização da institucionalização da Lei, expressa pelo primeiro pacto ou contrato social, firmado na *Urgeschichte* da humanidade. Minha tese é que o pacto em *Grande Sertão: Veredas* pode ser entendido como uma visão romanceada daquilo que a filosofia política, no limiar da modernidade, imaginou como sendo a base da sociedade civil e do Estado. Nas lutas da burguesia emergente contra a monarquia “de direito divino”, articulou-se, a partir do século XVII, em pensadores como Althusius, Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke e Barbeyrac, a idéia de um *contrato social* – que encontrou sua síntese exemplar na obra homônima de Rousseau (1761). Embora de teor emancipatório, a idéia de tal contrato tinha sido “seqüestrada” por Hobbes, que a usou, nos termos de um “pacto de sujeição”, como legitimação do poder do Príncipe (35). Na perspectiva crítica de Rousseau, esse seria um *falso* contrato social, diferentemente do contrato social verdadeiro, baseado na idéia da soberania do povo, o qual instituiria um “corpo político” denominado *república*, o correspondente da *civitas* antiga. A base institucional da humanidade civilizada, segundo Rousseau, não é, ou melhor, não deveria ser simplesmente a cidade enquanto conjunto de seus habitantes, mas enquanto corpo político (*civitas*) de “cidadãos” (*cives, citoyens*) (36).

“Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum” (*GSV*, p. 11). Essa observação, no romance de Guimarães Rosa, parece fazer eco à distinção de Rousseau entre os dois tipos de contrato social. O pacto arcaico concluído com o Diabo nas Veredas-Mortas seria um modelo do contrato falso. Por que comparar o pacto em *Grande Sertão: Veredas* com a teoria de Rousseau, em vez da de Hobbes? É que a narração de Riobaldo não é uma legitimação do *status quo*, mas nasce do sentimento de culpa: “Agora, no que eu tive culpa e errei, o senhor vai me ouvir”, declara Riobaldo ao iniciar a segunda metade do seu relato (*GSV*, p. 237), que tratará do tempo em que ele foi o chefe do bando. O sentimento de culpa pressupõe a consciência do Bem e do

Mal, a distinção entre o “homem humano” e o “homem dos avessos” (37). Focalizando-se a chefia, o problema moral – aquilo “que induz a gente para más ações estranhas” (*GSV*, p. 79) – transcende a esfera estritamente individual, para se tornar uma questão política. Efetivamente, o Mal de que trata *Grande Sertão: Veredas*, lido como fato da *Urgeschichte* do Brasil, é um mal social. Observemos de perto os termos do primeiro pacto social na história da humanidade, através de uma comparação do modelo ficcional contido no romance de Guimarães Rosa com a teoria política de Rousseau, principalmente suas reflexões preliminares sobre o contrato social, que se encontram no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1753) (38).

Evidentemente, o romance de Guimarães Rosa não é um decalque da teoria política de Rousseau, nem de outro teórico qualquer, e sim uma apresentação *sui generis* da literatura como órgãoon da história. Ao situar uma parte significativa de sua narrativa na *Urgeschichte*, o romancista avança para o terreno onde nascem os conceitos, ainda que os veiculando pela mentalidade não-racionalista, mas especulativa do personagem-narrador. O filósofo Rousseau, por sua vez, *inventa* personagens arcaicos – o Rico, que é ambicioso e astucioso, e uma multidão de Pobres, de pensamento lerdo, fáceis de engambelar – e os faz representar simbolicamente a cena política primordial (39). Contrariamente à visão convencional de considerar a Teoria Política uma “ciência”, o exemplo de Rousseau mostra que nela existe, de fato, um forte recurso à ficção. O próprio filósofo adverte seus leitores: “Não se deve considerar estas investigações como verdades históricas, mas apenas como raciocínios hipotéticos [...] conjecturas [...]” (40).

Com efeito, o elemento ficcional na teoria política é condicionado pelo seu próprio objeto. Sendo o objeto histórico um pacto concluído na *Urgeschichte*, é impossível especificar a data, o lugar e as pessoas concretas que praticaram esse ato primor-

35 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Londres, Macpherson, 1979, p. 227. É mérito de K. Rosenfield (1993) ter introduzido conceitos de Hobbes na discussão do romance de Guimarães Rosa.

36 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, ed. org. por J.-L. Lecercle, Paris, Éditions Sociales, 1963, p. 68.

37 Cf. o Fausto de Goethe (versos 328-9): “Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange / Ist sich des rechten Weges wohl bewusst”. Na tradução de Jenny Klabin Segall: “O homem de bem, na aspiração que, obscura, o anima / Da trilha certa se acha sempre a par”.

38 J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ed. org. por J.-L. Lecercle, Paris, Éditions Sociales, 1954.

39 Cf. Jean Starobinski, Introdução ao “Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité”, in J. J. Rousseau, *Oeuvres complètes III*, Paris, Pléiade, 1964, p. LXIV.

40 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., pp. 69 e 106. As traduções de Rousseau são minhas.



dial. E, no entanto, a hipótese de que houve tal pacto ou contrato se torna verossímil a partir da existência das leis nas sociedades e nos Estados atuais, assim como nas antigas cidades-estado de Roma e da Grécia, do Egito e da Mesopotâmia. Ao ato histórico fundador – que separou ricos e pobres (41), chefes e comandados, senhores e servos – só se tem acesso através da imaginação e da invenção criadora. Tanto o romance quanto a teoria política só podem falar da *Urgeschichte*, especialmente do “pacto”, em forma de hipóteses; ambos recorrem a formas ficcionais.

O pacto político primordial, reconstituído por Rousseau em seu *Discurso* por via conjectural (para não dizer: ficcionalmente), ressurgiu em *Grande Sertão: Veredas* como um ritual arcaico, reatualizado pelo protagonista jagunço e lembrado pelo narrador latifundiário. A contribuição de Guimarães Rosa para a teoria da política e da história consiste em narrar, de forma por assim dizer exemplar, a história de um “raso jagunço”, oriundo da plebe, o qual, um dia, passa a assumir a liderança política como o chefe Urutú-Branco. Antes dessa ascensão passou por um triplo processo de iniciação à política, aprendizagem extremamente complexa e contraditória, que o confronta com três tipos de problemas: 1. A questão da propriedade: Medeiro Vaz, o chefe primordial, propõe a abolição da propriedade – enquanto o fazendeiro Ricardão é o defensor da ordem dos latifundiários. 2. A questão da violência e da justiça: o chefe Joca Ramiro queria pôr em prática uma justiça ao alcance de todos, que solucionasse os conflitos de forma não-violenta e “acabasse com a guerra” – ao passo que Hermógenes, “matador muito pontual”, encarna o princípio da violência e a lei do mais forte. 3. A questão social, ou seja, a existência de um imenso contingente de miseráveis, de onde se originam também os jagunços, e que são representados em sua forma extrema pelos catrumanos. Enquanto o latifundiário seô Habão é mostrado no papel de explorador deles, Zé Bebelo aparece como o político que propõe a abolição da miséria em nome

da “modernização” – mas suas palavras acabam sendo desmentidas por suas ações. O romance de Guimarães Rosa relembra todos esses impasses e, em vez de encobri-los com “utopias”, adverte que a história do “mal social” pode de uma ou outra forma se repetir (42). A presente leitura do pacto de Riobaldo com o Diabo pelo prisma de Rousseau não pretende demonstrar “aplicações” nem forçar paralelos e, sim, utilizar a teoria política como “reveladora” do potencial político de *Grande Sertão: Veredas* (43).

É com o intuito de compreender a constituição da sociedade civil e do Estado moderno que Rousseau reconstrói pela imaginação a passagem do homem “selvagem” ou “natural” ao homem “civil” ou “civilizado”. No romance de Rosa, o elemento selvagem está presente nos diferentes nomes de Riobaldo: Tatarana ou Urutú-Branco. O homem selvagem era livre, vivendo no meio de seus iguais. Num dado momento, porém, escolheu concluir com eles um pacto. Esse primeiro contrato, segundo o filósofo, se deu no tempo da passagem das hordas errantes, dos grupos nômades, para o estabelecimento sedentário, com relações permanentes de vizinhança, famílias delimitadas, sociedades fixas. Como nos faz ver Rousseau, na origem da sociedade civil – que é ao mesmo tempo a origem da desigualdade e do mal social entre os homens – está a idéia de propriedade:

“O primeiro que, tendo cercado um terreno, ousou dizer, este é meu, e encontrou gente suficientemente simples para o acreditar, foi o verdadeiro *fundador da sociedade civil*. Quantos crimes, guerras, assassinios, quanta miséria e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando os mourões ou enchendo de terra a valeta, tivesse gritado a seus semelhantes: Cuidado, não dêem ouvidos a esse impostor. Vocês estarão perdidos, se esquecerem que os frutos são de todos e que a Terra não é de ninguém” (44).

O mesmo processo proto-histórico, ligado à invenção da agricultura e da meta-

41 Comentando seu encontro com os catrumanos, Riobaldo aconselha “parar o bom longe do ruim, o são longe do doente [...], o rico longe do pobre” (GSV, p. 294)

42 Como “resumo abreviado dos aspectos predominantes de mal social gravíssimo”, Euclides da Cunha viu a figura de Antônio Conselheiro, líder do movimento de Canudos (cf. *Os Sertões*, pp. 206 e segs).

43 Em outubro de 1997 foi concluída e defendida a tese de doutorado de Heloisa Maria Murgel Starling, intitulada *Lembranças do Brasil. Teoria Política, História e Ficção em Grande Sertão: Veredas* (Rio de Janeiro, IUPERJ), que vem reforçar significativamente a linhagem das interpretações históricas e políticas do romance. Enquanto o presente ensaio focaliza o episódio do pacto de Riobaldo com o Diabo (de acordo com a perspectiva em que é construído o romance), Heloisa Starling estuda os personagens dos chefes Medeiro Vaz, Joca Ramiro e Zé Bebelo, à luz das teorias políticas de Maquiavel, Hobbes, Tocqueville, Hannah Arendt e José Murilo de Carvalho.

44 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 108; grifos meus.

lurgia, e conhecido pelo termo de “revolução neolítica”, é representado em *Grande Sertão: Veredas* com os meios de uma geografia simbólica e da epopéia. Geografia simbólica, na medida em que o lugar do pacto, as Veredas-Mortas, contém uma imagem oculta da civilização urbana. As veredas que se bifurcam e correm em paralelo configuram um micromodelo da Mesopotâmia (“país entre dois rios”), onde, no limiar da proto-história e da história, foram criadas as primeiras cidades (entre elas, a cidade de “Ur”) e onde foi inventada a escrita (45). Epopéia, na medida em que se trata de uma narrativa sobre os fundamentos “*Ur*-históricos” (a história “antanha”, *GSV*, p. 36) da sociedade e da política, em que o bando de jagunços retratado por Guimarães Rosa pode ser compreendido, em vários momentos, como uma encarnação da *Ur*-horda (46). (Eis uma razão artística para o autor deixar vagos os contornos históricos empíricos de sua narração, apagando datas ou reduzindo os nomes de pessoas reais.) Acompanhando o caminho de vida do jagunço Riobaldo pela perspectiva da memória de Riobaldo fazendeiro, a narrativa reatualiza a passagem da condição nômade para o estado sedentário.

Nessa passagem, há um movimento a contrapelo: uma espécie de volta ao estado do homem natural, simbolizada pelo ato de Medeiro Vaz de incendiar sua fazenda e sair “para impor a justiça” ao mundo:

“Quando moço, de antepassados de poseses, [Medeiro Vaz] recebera grande fazenda. Podia gerir e ficar *estadonho*. Mas vieram as guerras e os desmandos dos jagunços – tudo era morte e roubo, e desrespeito carnal das mulheres casadas e donzelas, foi impossível qualquer sossego, desde em quando aquele imundo de loucura subiu as serras e se esprou nos gerais. Então Medeiro Vaz, ao fim de forte pensar, reconheceu o dever dele: largou tudo, se desfez do que abarcava, em terras e gados, *se livrou leve como que quisesse voltar a seu só nascimento*. [...] No derradeiro [...] por suas mãos pôs fogo na distinta casa-de-fazenda, fazendão sido de pai, avô, bisavô –

esprou até o voejo das cinzas [...]. Daí, *relimpo de tudo, escorrido dono de si*, ele montou em ginete, com cachos d’armas, reuniu chusma de gente corajada, rapaziagem dos campos, e saiu por esse rumo em roda, para impor a justiça” (*GSV*, pp. 36 e seg.; grifos meus).

O gesto do chefe Medeiro Vaz configura-se como um ato *posterior* em relação a uma ordem muito antiga, estabelecida entre os homens em tempos imemoriais e em que identificamos elementos da ordem atual. Clãs familiares que garantem a transmissão de latifúndios “estadonhos”, cujos donos mandam nos negócios do Estado. É contra essa ordem que se dirige o gesto rebelde de Medeiro Vaz, que quer “voltar a seu só nascimento”, ou seja, ao estado do homem natural. Gesto revolucionário, na medida em que propõe abolir a idéia de propriedade. Note-se que o personagem “relimpo de tudo, escorrido dono de si” tem traços daquele que nada possui, a não ser sua força de trabalho: o proletário (47). Medeiro Vaz é representante de um sertão “onde os pastos carecem de fechos”, onde se vive “arredado do arrôcho de autoridade” (*GSV*, p. 9). Um mítico *Ur*-Sertão de homens naturais, livres. Ao passo que Riobaldo é um *ex*-jagunço, *ex*-“homem-livre”, um fazendeiro que defende a propriedade e a lei útil à sua classe.

O autor de *Grande Sertão: Veredas*, no entanto, não compartilha da visão rousseauiana de volta a um suposto estado natural puro. Ao lampejo de uma utopia social logo se sobrepõe a sombra da manutenção dos princípios de autoridade e violência (48). Tendo saído para *impor* a justiça ao mundo, Medeiro Vaz é capaz de “dar firme ordem para se matar uma a uma as mil pessoas” (*GSV*, pp. 26 e seg.). Diferentemente do filósofo, que imagina um estado intermediário harmonioso, o romancista põe em cena um líder mítico e primordial, que simboliza o espírito da “guerra perpétua” (49), *anterior* ao pacto social e traduzindo o estado de coisas *antes da Lei* (50).

Vejam como é que Rousseau imagina o momento em que foi fixado o primeiro

45 Fato rememorado em *Sagarana* (Rio de Janeiro, J. Olympio, 7ª ed., 1965, p. 235) pelo poema gravado num dos colmos de bambu: “Sargon/ Assarhaddon/ Assurpanipal/ Teglatphalasar, Salmanassar/ Nabonid, Nabopalassar, Nabucodonosor/ Belsazar/ Sanekherib”.

46 Sobre a “*Ur*horda”, ver S. Freud, “*Massenpsychologie und Ich-Analyse*”, in *Studienausgabe*, vol. IX, Frankfurt a.M., Fischer, 1974, pp. 114-9. O recurso à teoria divergente de Freud (conceito da *Ur*-horda), no meio da comparação de Guimarães Rosa com Rousseau (idéia do contrato social), nos faz ver, mais uma vez, que o romance de Rosa não é nenhuma transposição ficcional de determinadas teorias, mas uma fonte de informações *sui generis*, teoricamente polifônica.

47 A comparação das caracterizações de Medeiro Vaz (na passagem citada) e de Luiz Carlos Prestes (*GSV*, p. 77) mostra que Guimarães Rosa, no seu retrato do Brasil, atribuiu um peso maior à *Urgeschichte* do que à história política empírica.

48 O retrato do grande proprietário propondo a abolição da propriedade talvez seja também uma paródia da proposta de revolução feita por Paulo Prado em seu *Retrato do Brasil* (1928).

49 Rousseau, *Discours sur l’origine de l’inégalité*, op. cit., pp. 123-4.

50 Cf. o conto emblemático de Kafka, “*Vor dem Gesetz*”, e a interpretação de Jacques Derrida.

contrato, a lei fundadora da sociedade civil. Focalizando a época logo após a revolução neolítica, quando já estavam em vigor o princípio de propriedade e algumas “regras de justiça”, o filósofo observa que “a sociedade nascente deu lugar ao mais terrível estado de guerra” (51). Na guerra perpétua imaginada por Rousseau, a desigualdade se expandiu, estabeleceram-se a rivalidade e a concorrência, o roubo e a usurpação.

A “guerra perpétua” é representada em *Grande Sertão: Veredas* pelas intermináveis lutas dos bandos, vale dizer, por toda a história narrada. Zé Bebelo, juntamente com as forças do Governo, contra Joca Ramiro; os medeiros-vezes contra o bando de Hermógenes e Ricardão; a continuação das lutas sob o comando de Zé Bebelo; os combates liderados pelo chefe Urutú-Branco... Esses são apenas recortes de um quadro guerreiro maior. Atrás de tamanha atividade bélica se entrevêem, como a roda-viva que move a história, os conflitos de interesses dos latifundiários, os coronéis que mantêm seus exércitos particulares em constante estado de mobilização. Nessa guerra de coronéis e jagunços participam também os soldados do Governo – como que demonstrando que, no fundo, as leis na cidade e no sertão são as mesmas. É uma guerra “civil” subordinada ao imperativo diabólico de “fazer a guerra para acabar com a guerra” – fórmula que resume a essência do falso contrato assinado nas Veredas-Mortas...

Nas circunstâncias da guerra perpétua, tal como a descreve Rousseau, era de todo interesse para os proprietários criar instituições que lhes garantissem suas usurpações. Foi o que se deu por um ato de astúcia por parte do arquipersonagem do Rico:

“O rico, pressionado pela necessidade, acabou por conceber o projeto mais sagaz que jamais tenha entrado numa mente humana: empregar em seu favor as forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas, dar-lhes outras instituições, que lhe fôssem tão favoráveis quanto o direito natural lhe era contrário. [...] ‘Vamos nos unir,

ele lhes disse, para garantir os fracos contra a opressão, pôr limites aos ambiciosos, e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence: vamos instituir regulamentos de justiça e de paz com os quais todos sejam obrigados a se conformar [...]” (52).

Eis a origem do falso contrato social, que sanciona a desigualdade como base legítima da ordem política. Falso, porque o corpo político, ou seja, o Estado, foi instituído e usurpado por aqueles aos quais é útil: pelos ricos. Já o *verdadeiro* contrato social seria estabelecido entre o povo e os chefes por ele eleitos (53).

Ao personagem alegórico rousseauiano do Rico corresponde no romance de Rosa a figura de Ricardão. No julgamento de Zé Bebelo ele defende a causa de sua classe:

“Este homem Zé Bebelo veio caçar a gente [...], como mandatário de políticos e do Governo [...] deu muita lida, prejuízos [...] Dou a conta dos companheiros nossos que ele matou [...]. Isso se pode repor? [...] A ver, fôsse ele que vencesse, e nós não, onde era que uma hora destas a gente estava? Tristes mortos, todos, ou presos [...]”.

“Relembro também que a responsabilidade de nossa está valendo: respeitante ao seo Sul de Oliveira, doutor Mirabô de Melo, o velho Nico Estácio, compadre Nhô Lajes e coronel Caetano Cordeiro... Esses estão aguentando acoassamento do Governo, tiveram de sair de suas terras e fazendas, no que produziram uma grande quebra, vai tudo na mesma desordem... A pois, em nome deles, mesmo, eu sou deste parecer. [...] Zé Bebelo, mesmo zureta, sem responsabilidade nenhuma, verte pomba, perigoso. A condena que vale, legal, é um tiro de arma” (54).

Diferentemente de seu compadre e mestre de armas Hermógenes, a argumentação de Ricardão não é essencialmente emotiva, mas um raciocínio calculado e instrumental, advogando os interesses de uma classe. O próprio Riobaldo tem de “reconhecer a verdade daquelas palavras”. Ricardão está defendendo a ordem estabelecida das propriedades e hierarquias político-sociais, con-

51 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 123.

52 Idem, *ibidem*, pp. 124-5.

53 Cf. *Discours...*, p. 134; e *Du Contrat Social*, pp. 65-72.

54 GSV, p. 204. A divisão em dois parágrafos é minha, para realçar o compromisso de Ricardão com a sua classe social.

tra a ameaça de “desordem”, anarquia e subversão. Contra Zé Bebelo, que “deu prejuízos” e se revelou um sujeito “perigoso”, ele não demanda nada mais do que a aplicação das leis existentes.

Mas, o que são, na verdade, a “lei” e a “justiça”? Depois de ter apresentado, na figura de Medeiro Vaz, a crítica à propriedade, o romancista focaliza, no episódio do julgamento de Zé Bebelo por Joca Ramiro (GSV, pp. 194-215), a crítica da violência. Segundo Eduardo Coutinho (1991), retomando Cavalcanti Proença (1958), o julgamento representaria o conflito e o diálogo entre o sertão e a cidade (55). Ora, como bom leitor de Euclides da Cunha – que mostrou que civilização e barbárie não têm lugar fixo, podendo ocorrer tanto no sertão quanto na cidade – Guimarães Rosa reembaralha os papéis, apresentando a figura dialética de “jagunços civilizados” (cf. GSV, p. 212). Zé Bebelo, o homem da cidade, o aliado do Governo que veio para “liquidar com os jagunços” – e não hesitaria de pôr isso em prática, caso fosse o vencedor –, é tratado pelo homem do sertão, o chefe de jagunços Joca Ramiro, de forma magnânime e com a maior civilidade: em vez da pena de morte recebe, como resultado de um julgamento em que todos se manifestam, uma sentença que equivale a uma absolvição. Através desse episódio, o romancista apresenta a utopia de um entendimento sem violência entre as partes conflitantes, cujo termo de chegada seria “um tempo, em que não se usa mais matar gente...” (GSV, p. 20). Utopia definida por Walter Benjamin, no ensaio “Crítica da Violência, Crítica do Poder” (1920), como ação da “justiça”, enquanto princípio divino, contra o “direito”, enquanto instituição do “poder” (*Macht*) e da “violência” (*Gewalt*): “A institucionalização do direito é institucionalização do poder, e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder [*Macht*] é o princípio de toda institucionalização mítica do direito” (56).

As relações entre a instituição de um estado de direito e a violência são extrema-

mente tênues. Na verdade – explica Benjamin –, o direito, enquanto fundamento e legitimação do poder, origina-se a partir do espírito da violência. Para que possa haver um entendimento sem violência entre os homens, existe “a esfera propriamente dita do ‘entendimento’: a linguagem” (57). Embora Joca Ramiro não questione, em momento algum, o estatuto das propriedades nem a hierarquia estabelecida das autoridades, não deixa de propor leis – “outras leis”, para usar a expressão de Riobaldo latifundiário – que questionam na raiz o estado de direito existente. Ele propõe o princípio da justiça divina, que, na prática, desembocaria na justiça como um bem ao alcance de todos. Idéia a tal ponto perigosa para as leis em vigor, que Ricardão e Hermógenes, os representantes da ordem vigente, resolvem assassiná-lo.

Em comparação com os grandes chefes, Hermógenes “desmerecia de situação política”, preferia estar “em serviço para chefes políticos” (GSV, pp. 138 e 177); mas como executor desses “serviços” mostrase de uma eficiência insuperável. Hermógenes é o representante da violência pura, da mítica “violência de sangue” (*Blutgewalt*) (58), que não concede ao adversário nem o direito à palavra. Reina através do terror (“tirava seu prazer do medo dos outros”) e, uma vez que “gostava de matar”, executa esse ofício com perfeição. A voz de Hermógenes, dando ordens de guerra – relata Riobaldo, que foi iniciado por ele –, “ficava clara e correta”: Hermógenes explicava, devagar, “como cada qual tinha de atirar com sangue-frio, de matar exato” e “tudo repetia, com paciência: [...] que até o mais tonto aprendesse” (p. 154). Os outros jagunços o temem e o admiram, aspiram a ser como ele, “o positivo pactário”. Hermógenes, que “tinha sido capaz, até de acabar com Joca Ramiro, em tantas alturas”, manda também em Riobaldo e o governa, é para ele “um estado de lei” (pp. 160 e 309).

O terceiro estágio da iniciação política de Riobaldo se dá junto a uma tríade de personagens: a coletividade dos catrumanos, representando os miseráveis; a figura

55 Cf. Coutinho, 1991, p. 70, citando C. Proença, *Trilhas no Grande Sertão*, Rio de Janeiro, MEC, 1958.

56 Cf. W. Benjamin, “Crítica da Violência-Crítica do Poder”, W. Bolle (org.), in *Documentos de Cultura – Documentos de Barbárie*, São Paulo, Cultrix/ Edusp, 1986, p. 172.

57 Idem, ibidem, p. 168.

58 Idem, ibidem, p. 173.

de seô Habão, que explora aquela mão-de-obra e se torna alegoria da Propriedade, da Riqueza e da Avarícia; e o personagem de Zé Bebelo, que veio para remediar a miséria do Sertão, e cujos discursos nesse ponto estão sendo postos à prova. É um reencontro com os personagens alegóricos rousseauianos do Pobre e do Rico, ou seja, com a própria Desigualdade:

“Se nós seguimos o progresso da desigualdade [...], veremos que a institucionalização da Lei e do direito de propriedade foi o seu primeiro termo; a instituição da magistratura, o segundo; e o terceiro, a transformação do poder legítimo em poder arbitrário. De modo que o estado de rico e de pobre foi autorizado pela primeira época; o de poderoso e de fraco, pela segunda; e pela terceira, o de senhor e de escravo, que é o último grau da desigualdade e o termo ao qual acabam levando todos os outros [...]” (59).

Como foi mostrado inicialmente, Riobaldo chega a sentir na pele a alternativa entre a condição de “coitado morador”, quase-escravo (cf. *GSV*, pp. 308 e 314), e de senhor das terras. Nessa altura, entre o Sucruiú e o sítio do Valado, ele se lembra do seu inimigo, o Hermógenes, “positivo pactário”. Ele sabe que apenas mediante o “fechar o trato, fazer o pacto” (*GSV*, p. 310) poderá obter poderes iguais aos de Hermógenes e Ricardão, os representantes efetivos da lei fundadora. Significativamente, na iminência do pacto, sobrepõe-se ao personagem de Ricardão a figura de seô Habão – que representa a mesma ordem de maneira mais contundente. Na qualidade de “fazendeiro-mor”, ele é “sujeito da terra definitivo”, ao lado do qual o jagunço, mesmo sendo chefe, “não passa de homem muito provisório” (*GSV*, pp. 312 e seg.). Seô Habão, “mansoso e manso, sem glória nenhuma”, que “só entendia de assuntos triviais” e nem escutava as histórias dos jagunços, faz com que o próprio Zé Bebelo se visse “principiando a ter de falar com ele em todas as pestes de gado, e nas boas leiras de vazante, no feijão-da-seca e nos arrozais cacheando, em

que os passarinhos de Deus viram em a má praga” (*GSV*, p. 313). Seô Habão, que verifica que na bexiga do Sucruiú morreram “só dezoito pessoas...” e que “disse que ia botar os do Sucruiú para o corte da cana e fazeção de rapadura. Ao que a rapadura havia de ser para vender para eles do Sucruiú, mesmo, que depois pagavam com trabalhos redobrados” (*GSV*, p. 314). Seô Habão, enfim, dava “inquietação” a Riobaldo que, logo após a conversa com ele, toma “a resolução final” de concluir o pacto. Nessa hora, o protagonista pensa em duas coisas: na perspectiva de ter de “sair novamente por ali, por terras e guerras”, isto é: na vida provisória; e em seô Habão, dono de terras “definitivo” (*GSV*, p. 316).

O pacto de Riobaldo tem sido interpretado pela crítica esotérica como um “renascimento” do herói (60). Ora, essa leitura apenas aparentemente está de acordo com o texto, onde se lê:

“– ‘Ei, Lúcifer! Satanaz, dos meus Infernos!’

[...] Ele não [...] apareceu nem respondeu [...]. Mas eu supri que ele tinha me ouvido. [...] fechou o arrocho do assunto. Ao que eu recebi de volta um adejo, um gozo de agarro, daí umas tranquilidades – de pancada. Lembrei dum rio que viesse adentro a casa de meu pai” (*GSV*, p. 319).

Na hora do pacto, Riobaldo relembra a sua *Urgeschichte* pessoal, regressando até o momento em que foi gerado. Interpretá-la como renascimento, no entanto, é passar por cima de dados essenciais do texto: o sentimento de culpa, que fundamenta a narração inteira, e o fato de o pacto não ter sido feito com Deus, mas com Satanás. Na verdade, não se trata de um “renascer” individual, mas da forja de uma nova identidade social, apadrinhada pelo “Pai do Mal”, o “Pai da Mentira”. Vejamos: o ato que deu origem à vida de Riobaldo foi a união fortuita e ilegítima de um homem rico, Selorico Mendes, com uma mulher pobre, a Bigrí. União carnal que poderia ser descrita, da perspectiva do pai, nos mesmos termos em que Riobaldo propõe o pacto com o Diabo: “Trato? Mas trato de iguais com iguais. Pri-

59 Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, op. cit., p. 138.

60 Rosenfield, 1993, pp. 53-4; Utéza, 1994, p. 320.

meiro, eu era que dava a ordem” (*GSV*, p. 317). Um trato entre “iguais” em que uma das partes dá as ordens é uma reprodução do molde em que se deu a união do *senhor* com a *coitada moradora*, quase escrava (pertencente, numa outra ordem de consideração, à *Urbevölkerung*, à população primitiva, do Brasil) (61). Riobaldo nasceu ao mesmo tempo pobre e rico. Na hora do pacto, porém, renega sua condição de pobre. Significativamente, apresenta-se a seô Habão nestes termos: “[...] seô Habão, o senhor conhece meu pai, fazendeiro Senhor Coronel Selorico Mendes, do São Gregório?!” (*GSV*, p. 315). O pacto do protagonista, portanto, sob a aparência de um renascimento, configura-se, na verdade, como uma adaptação oportunista ao *status quo*. Nesse sentido, pode-se ver no trato de Riobaldo com o Diabo o modelo de um falso contrato social.

Dáí em diante, com os poderes extraordinários de pactário, Riobaldo saberá transformar, em seu proveito, o estágio provisório de quem sai “em guerras”, no estatuto definitivo do proprietário de “terras” – como que reencarnando o papel do arquipersonagem rousseauiano do Astucioso. Tomando as rédeas do poder, ele concebe um projeto em que a guerra contra Hermógenes passa a ser, para ele, nem tanto uma sanção moral, mas um negócio.

Este é o momento de lembrar Zé Bebelo, a última das figuras iniciáticas. “Viva a lei! Viva a lei!”, costumava bradar Zé Bebelo, no fim dos combates. Com esse grito, “saía esgalopando, revólver ainda em mão, perseguir quem achasse”. “Viva a lei! Viva a lei!” (*GSV*, p. 61). “Que lei, alguém soubesse?”, pergunta o narrador. E ele mesmo responde que Zé Bebelo praticava a guerra com “um muito forte prazer” (*GSV*, p. 287), como, aliás, tantos outros personagens do romance... Aparentemente o advogado da paz e da modernidade, Zé Bebelo – como observou Kathrin Rosenfield – revela-se para Riobaldo como sendo, na verdade, um Rebelo, de *re-bellum*, aquele que sempre volta a praticar a guerra (62). Zé Bebelo é a figura que representa alegoricamente o

princípio da guerra como um fim em si. Melhor dizendo: a guerra como um negócio. Volta e meia, nessas andanças pelo sertão, topa-se com esconderijos de armas. Nos negócios de armas todos estão envolvidos, sem exceção – inclusive Joca Ramiro (63). Assim, o tempo arcaico do *Ur*-chefe Medeiro Vaz desemboca sem solução de continuidade no tempo moderno do deputado Zé Bebelo que, para “liquidar com os jagunços”, contrata jagunços. De fato, o “tempo, em que não se usa mais matar gente” ainda não chegou.

A hipótese de Ricardão quanto ao presumível comportamento de Zé Bebelo estava certa. Quando este, na Fazenda dos Tucanos, encontra-se cercado pelos jagunços de Hermógenes e Ricardão, não hesita em dirigir-se às autoridades públicas no sentido de que “os soldados no soflagrante vissem, aqui na Fazenda dos Tucanos pegavam toda a jagunçada maior reinante desses gerais sertões”. Sendo que “a jagunçada”, no caso, não era somente o bando dos inimigos, mas também os próprios comandados dele, Zé Bebelo – conforme percebe seu “secretário” Riobaldo, que o adverte de que ele tomaria isso como traição. Resignadamente, então, Zé Bebelo lhe segreda que botou fora sua “ocasião última de engordar com o Governo e ganhar garlardão na política...” (64).

A guerra como negócio. Um meio em que Riobaldo passa a usar os jagunços (inclusive Diadorim) de acordo com seus interesses particulares. De todo o bando, é o único que está de olho no estado das coisas *depois* da guerra, quando se estabelecerá como “lei” a paz do vencedor. Astúcia de Riobaldo: garantir algo que, naquele momento, só ele enxerga, os outros ainda não. Sua primeira medida depois de ter assumido a chefia é o recrutamento compulsório dos homens do Sucruíú e do Pubo – como que disputando a seô Habão a mão-de-obra disponível. Alguém levanta a sensata pergunta: “Quem é que vai tomar conta das famílias da gente? Quem cuida das rocinhas nossas, em trabalhar para o sustento das pessoas de obrigação?”. A réplica de Riobaldo é pura demagogia:

61 Será que se pode ver nessa cena uma alegoria do nascimento do Brasil?

62 Rosenfield, 1993, p. 105.

63 “Tropeiros não eram, mas pessoal brigal de Joca Ramiro. [...] com os três lotes de bons animais, era para levar munição” (*GSV*, p. 109). “Joca Ramiro [diz o Antenor] era rico [...] e se arranchava passando bem em casas de grandes fazendeiros e políticos, deles recebia dinheiro de munição e paga” (*GSV*, p. 137).

64 Cf. *GSV*, pp. 250-80. Sobre a interpretação desse episódio enquanto representação das relações do escritor com o poder, cf. Willi Bolle “Grande Sertão: Cidades”, op. cit., p. 93.

“– As famílias capinam e colhem, completo, enquanto vocês estiverem em glórias [...] Vamos sair pelo mundo, tomando dinheiro dos que têm, e objetos e as vantagens, de toda valia... E só vamos sossegar quando cada um já estiver farto, e já tiver recebido umas duas ou três mulheres, moças sacudidas, p’ra o renovame de sua cama ou rede! [...] E eles: que todos, quase todos, geral, reluzindo aprovação” (GSV, p. 337).

Essa “divisão de trabalho” equivale a um apelo para roubos e saques. Eis a “paga” com que o chefe retribui a seus seguidores os serviços que eles lhe prestam.

Nesse ponto também Riobaldo se revela eficiente aprendiz dos ensinamentos de Zé Bebelo. Somados à iniciação que lhe proporcionaram Medeiro Vaz, Ricardão, Joca Ramiro, Hermógenes, os catrumanos e seô Habão – quantas lições para o jagunço Riobaldo, o “professor” Riobaldo. Por momentos, o romance quase mostra o que se pode esperar no dia em que um professor for assumir o Governo e tiver em mãos “o brinco do mundo”. Nosso autor se lembra das coisas antes delas acontecerem. Depois do exército acabar com os fanáticos de Canudos, a ação civilizatória, segundo Euclides da Cunha, seria completada pelos engenheiros e os mestres-escola (65). Depois que “abolisse o jaguncismo, e deputado fosse”, declara Zé Bebelo para Riobaldo, “então reluzia perfeito o Norte, botando pontes, baseando fábricas, remediando a saúde de todos, preenchendo a pobreza, estreando mil escolas” (GSV, p. 102).

Nosso autor, a exemplo dos dramaturgos barrocos, sentia-se ligado ao ideal da constituição vigente (66). Na qualidade de alto funcionário do Governo (67), seu ofício era despachar cotidianamente documentos com a chancela do poder legitimado pela situação e a teoria política vigente. A isso se acrescentavam, em outras horas, as liberdades de ficção do romancista. Numa das passagens de *Grande Sertão: Veredas*, os dois tipos de texto aparecem lado ao lado. Como vimos acima, o narrador acabou de citar a fala de um candidato à “alta política”. Então, Riobaldo – no meio da miséria real dos

catrumanos (GSV, pp. 289 e segs.) – descreve para seus companheiros, por diversão,

“os benefícios que os grados do Governo podiam desempenhar, remediando o sertão do desdesejo. E, nesse falar, eu repetia os ditos vezeiros de Zé Bebelo em tantos discursos. Mas, o que eu pelejava era para afetar, por imitação de troça, os sestros de Zé Bebelo. E eles, os companheiros, não me entendiam. Tanto, que, foi só entenderem, e logo pegaram a rir. Aí riam, de mi-séria melhorada” (GSV, p. 321).

É o romance enquanto cultura do riso (68) parodiando o discurso ficcional da política.

Zé Bebelo é a figura emblemática da modernização. É moderno sobretudo na medida em que, nele, a ação política é substituída pelo discurso político (69). Essa é uma das características mais marcantes da modernidade – melhor dizendo: da modernidade reacionária (70), com a qual se iniciou, em 1933, a pós-modernidade –, a invenção dos ministérios de propaganda e publicidade governamental. O romance de Guimarães Rosa dá conta desse fato, na medida em que apresenta os dois extremos. No início, as figuras primitivas: os catrumanos e seô Habão, o líder primordial Medeiro Vaz e Hermógenes, representantes do tempo da ação e da violência bruta. Depois deles, vêm, num crescendo verbal, as figuras que discursam: Ricardão, Joca Ramiro, Zé Bebelo. É a passagem da política primitiva e tradicional para a política feita cada vez mais através da mídia. Uma imagem final mostra Zé Bebelo falando de seus planos de ir para a capital, cidade grande, mover com comércio, estudar para advogado: “Lá eu quero deduzir meus feitos em jornal, com retratos... [...] fama devida...” (GSV, p. 459).

Também o romancista, representado pelo seu personagem-narrador, domina perfeitamente essa praxe discursiva – mas nos momentos estratégicos distancia-se dela.

Voltando uma última vez à história de Riobaldo. Tendo-se assegurado, por meio do pacto com o Diabo, da “Lei do Cão”, que é a lei do mais forte (71), Riobaldo

65 “A civilização assassina, que enviara o soldado, deve enviar agora o engenheiro e o mestre-escola”, assim Berthold Zilly resume o legado de Euclides da Cunha, em seu posfácio à tradução alemã d’*Os Sertões: Krieg im Sertão* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994, p. 781).

66 Cf. W. Benjamin, *Ursprung...*, in *GS* I, p. 236.

67 Ver Heloisa Vilhena de Araújo, *Guimarães Rosa – Diplomata*, 1987.

68 Cf. Michail Bachtin, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, Munique, Hanser, 1969.

69 Cf. Heloisa Starling, *Lembranças do Brasil*, pp. 154-94 (“O Mundo à Revelia”).

70 Cf. Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge Univ. Press, 1984.

71 As palavras são de Antônio Conselheiro, cf. Euclides da Cunha, *Os Sertões*, pp. 250 e seg., que cita alguns versos do movimento de Canudos dirigidos contra a República: “Garantidos pela lei! Aquelles malvados estão / Nós temos a lei de Deus / Elles tem a lei do cão! [...]”.

toma todas as medidas importantes para ele *antes* da batalha final. É antes da vitória sobre o inimigo Hermógenes que são regulamentadas as condições da paz, as leis e a distribuição das terras. Nesses preparativos, seô Habão, que lhe serve de modelo, tácito incentivador e cúmplice, transmite-lhe como insígnia de poder o esplêndido cavalo Siruiz e servirá de mediador no “trato” nupcial de Riobaldo com Otacília, que duplicará suas posses. Antes da batalha do Paredão, onde o seu bando enfrentará o de Hermógenes numa sangrenta decisão final, Riobaldo, em vez de cuidar da segurança de seus homens, vai tratar de seus interesses particulares, indo atrás de um boato segundo o qual sua noiva estaria cavalgando pela região. O atraso do chefe na hora decisiva causará a morte de muitos homens.

Como prêmio e presa de sua vitória sobre o inimigo, Riobaldo, como já foi visto, estabelece-se como um bem-sucedido latifundiário. No entanto, em meio a esse conforto material, é perturbado pela consciência de culpa, à qual se misturam as preocupações (72) do proprietário, expressando-se, inclusive, pela visão apocalíptica dos miseráveis do sertão invadindo as cidades (*GSV*, p. 295) (73).

A narração é, ao mesmo tempo, a tentativa de justificar a sua vida e a psicanálise social de sua culpa (74), exteriorizada na medida em que se trata de um relato confessional feito por Riobaldo a seu interlocutor. Narração-tentativa de cura também por parte do escritor que transmite um retrato do Brasil, falando em código cifrado dos segredos do poder.

A comparação de *Grande Sertão: Veredas* com os textos de Rousseau serviu para revelar certos traços do retrato do Brasil inscrito no romance. No final do seu *Discurso*, em que tenta expor a origem e o progresso da desigualdade entre os homens, o filósofo observa:

“é claramente contra a lei da natureza, de qualquer maneira que seja definida, que uma criança dê ordens a um velho, que um imbecil conduza um homem sábio, e que um punhado de gente esbanje superfluida-

des, enquanto que a multidão faminta carece do necessário” (75).

As figuras do menino Guirigó e do cego Borroméu, escolhidos pelo Chefe Urutú-Branco para irem juntamente com ele na dianteira do bando, parecem um eco longínquo das palavras de Rousseau. Quanto à multidão faminta, ela constitui o silencioso pano de fundo de *Grande Sertão: Veredas*. Personagens coletivos circulam pela obra inteira do autor mineiro: vaqueiros, tropeiros, jagunços, garimpeiros,romeiros, roceiros, jornaleiros, prostitutas, pobres, esmolambentos, mendigos, doentes, loucos, inadaptados... Essa multidão é a “figura secreta” ou “figura intrínseca” do romance (76). Na confusão antes da batalha final, Guimarães Rosa insere um pequeno episódio em que, em meio aos desmandos do Chefe Riobaldo, desperta no interior dele o “olhar absorto” da autocompreensão. O chefe conversa com dois homens de sua confiança (que farão parte, mais tarde, dos agregados de sua fazenda):

“De mim, então, entendia? Desjuízo, que me veio. Eu ia formar, em roda, ali mesmo, com o Alaripe e o Quipes, relatar a eles dois todo tintim de minha vida, cada desarte de pensamento e sentimento meu, cada caso mais ignorável: ventos e tardes. Eu narrava tudo, eles tinham de prestar atenção em me ouvir. Daí, ah, de rifle na mão, eu mandava, eu impunha: eles tinha de baixar meu julgamento... Fosse bom, fosse ruim, meu julgamento era” (*GSV*, p. 432).

Sob a dissimulação de um momento de “desjuízo”, “doidice”, “tontura de espírito”, o escritor esboça a visão de um “re[di]mir” da história: um povo que saberá julgar seus dirigentes, assim como julgará seus escritores. Essa visão constitui o pano de fundo de *Grande Sertão: Veredas*, a matéria de que o romance é tecido. O povo está presente o tempo todo, no fundo do romance – não como dócil destinatário de mensagens populistas, mas como figura ficcional interna, discreta e soberana. Calado, ouve os discursos dos que falam em seu nome. E julga.

72 Assim como no *Fausto* de Goethe, as figuras alegóricas da Culpa (*die Schuld*) e da Preocupação (*die Sorge*) não dão descanso ao pactário no fim de sua vida.

73 Ver a interpretação desse episódio em *Fisiognomia da Metrópole Moderna*, op. cit., pp. 399 e seg.

74 Cf. Dante Moreira Leite, cit. por Paulo Rónai, “Os Vastos Espaços”, introdução a G. Rosa, *Primeiras Estórias*, 3ª ed., Rio de Janeiro, J. Olympio, pp. XIV e seg. Agradeço a Adélia Bezerra de Meneses essa indicação.

75 Rousseau, *Discours...*, op. cit., p. 145.

76 Cf. *Fisiognomia da Metrópole Moderna*, op. cit., pp. 397 e 399.

