



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Faculdade de Direito

Renan Nery Porto

Políticas de Riobaldo: a justiça jagunça e suas máquinas de guerra

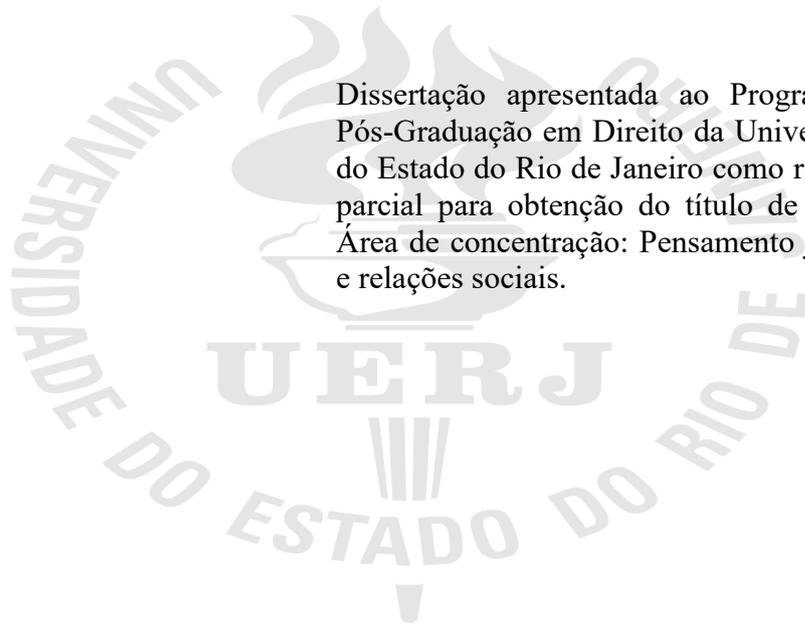
Rio de Janeiro

2019

Renan Nery Porto

Políticas de Riobaldo: a justiça jagunça e suas máquinas de guerra

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do título de mestre. Área de concentração: Pensamento jurídico e relações sociais.



Orientador: Prof. Dr. Alexandre Fabiano Mendes

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/C

P839

Porto, Renan Nery.

Políticas de Riobaldo: a justiça jagunça e suas máquinas de guerra
/ Renan Nery Porto . - 2019.
90 f.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Fabiano Mendes.
Dissertação (Mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Faculdade de Direito.

1.Justiça - Teses. 2.Literatura – Teses. 3.Guerra – Teses. I.Mendes,
Alexandre Fabiano. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade
de Direito. III. Título.

CDU 340.12

Bibliotecária: Marcela Rodrigues de Souza CRB7/5906

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Renan Nery Porto

Políticas de Riobaldo: a justiça jagunça e suas máquinas de guerra

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do título de mestre. Área de concentração: Pensamento jurídico e relações sociais.

Aprovada em 22 de fevereiro de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Fabiano Mendes (Orientador)
Faculdade de Direito – UERJ

Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo
Faculdade de Direito – UERJ

Prof. Dr. Murilo Duarte Costa Corrêa
Universidade Estadual de Ponta Grossa

Rio de Janeiro

2019

*Dedico este trabalho ao meu pai
Que lutou para torná-lo possível*

AGRADECIMENTOS

Dos muitos nomes que atravessaram estes dois anos de mestrado e que por este trabalho escavaram nas entrelinhas seus sorrisos e seus abraços e a alegria e inspiração que mobilizaram energias que animaram minha escrita, quero agradecer muitíssimo a alguns.

Primeiramente, meu mestrado e este trabalho de modo algum seriam possíveis sem a bolsa da CAPES que me permitiu viver no Rio de Janeiro e me dedicar todo este período às leituras, reflexões, discussões e escritas deste texto. E por isso sou muito grato.

Me sinto muito alegre por ter encontrado no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro uma equipe de secretaria tão disposta a ajudar e tão eficiente em resolver todas as demandas necessárias.

Encontrei também professores e professoras, na UERJ e além dela, mas um além que só por ela alcancei, que me provocaram deslocamentos e aprendizados que fomentaram a continuidade do meu movimento de reflexão. Agradeço especialmente aos professores Ricardo Falbo e Murilo Corrêa, que também foram avaliadores deste trabalho, pela atenção que dedicaram e pelas dicas e críticas tão pertinentes e disparadoras de interessantes questões. Agradeço ao professor Bruno Cava por ser tão provocante, inquieto e criativo e por tanto ter colaborado para que eu pudesse compreender melhor obras de autores como Henri Bergson, Gilles Deleuze e Félix Guattari, que foram importantíssimos para este trabalho. Agradeço ao professor Jean Pierre Caron por ter me apresentado a obra de Mark Fisher e ter me ajudado no debate sobre as tensões entre determinismo e liberdade.

Mas agradeço excepcionalmente ao meu orientador, o professor Alexandre Mendes, que mais do que ter me inserido na maior parte das discussões que desenvolvi aqui e mais do que ter me apresentado e me ajudado a compreender boa parte da bibliografia aqui utilizada, contribuiu para tornar a experiência acadêmica tão mais viva e interessante para mim. Agradeço a ele pela criatividade com que nos apontou tantas passagens e terrenos possíveis para recriar novas ideias sobre o direito, a filosofia, a literatura, o cinema, a política e seus entrelaçamentos tão ricos e frutíferos. Encontrar professores assim nos inspiram e nos animam a continuar se dedicando à atividade intelectual.

Agradeço aos amigos e amigas da Universidade Nômade e do coletivo Mil Brechas pelos bons momentos compartilhados, pelos espaços criativos que criaram onde era possível fazer correr as ideias e pelas boas trocas e conversas compartilhadas. São muitos nomes aqui.

Dentre tantos amigos e amigas que encontrei no Rio ou pelo Rio, agradeço a alguns pela riquíssima companhia tão próxima, alegre e acolhedora que sempre me enchiam de vida; amigos como o Pedro Grabois, o Pércio, o Jeferson, o Filipão, o Phelipe, a Arlanza, a Juliana Peres, a Juliana Vita, a Juliana Victoriano, o Ronilso, o Fellipe dos Anjos, o Eliezer, o Filipe Degani, o Diego, a Angélica, o Ricardo, a Ciara, o Tom, a Ayana, a Carol Fernandes, o Tiago, a Liz, o Andrezão e o Andrezinho... De cada um deles guardo boas lembranças.

Às amigas e amigos que encontrei no PPGD-UERJ, com os quais tive riquíssimas discussões e bons aprendizados, pelos trabalhos conjuntos que desenvolvemos, pelos bons momentos em aula e pós-aula, como o Filipe Pinheiro, o Guilherme, o Luiz, a Bruna, a Carol Santos, o Rafael, o Pedro Molica, o Rodrigo... O trabalho intelectual foi muito mais alegre ao lado de vocês.

Agradeço muito especialmente a Catherine Osborn por ter desenhado para mim uma cidade tão vasta de luz e desejo que ficará sempre gravada para mim nas ladeiras da memória; por ter feito do Rio um lugar tão mais possível e por ter me permitido habitar esta cidade como um dândi da alegria.

Por fim, mas só porque posso sentir-me tão seguro deste amor, lembro com imenso carinho a gratidão que sinto pelo apoio da minha família, meus pais Rubens e Erialva, tão fortes e tão corajosos e tão lindos, e meus irmãos, Rúbia e Rosberg, tão companheiros.

Aos que não pude citar aqui, pelos limites de espaço e tempo, que a vida faça de nossos encontros uma citação mútua entre nossos sorrisos.

"Este é um dos pequenos tormentos da linguagem: nunca somos capazes de explicar por que achamos bonita uma coisa; o prazer gera uma certa preguiça da palavra e, se queremos falar de uma obra, temos que nos valer de discursos indiretos, racionais – na esperança de que o leitor saiba neles ler a felicidade que nos proporcionou a tela de que falamos"

Roland Barthes

RESUMO

PORTO, Renan Nery. *Políticas de Riobaldo: a justiça jagunça e suas máquinas de guerra*. 2019. 90f. Dissertação (Mestrado em Teoria e Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

O objetivo desta pesquisa é interrogar como o romance de João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, nos possibilita pensar a política e a justiça a partir de um conjunto de relações de forças conflitivas e instáveis. Analisando as experiências do personagem Riobaldo com o julgamento de Zé Bebelo, o pacto diabólico e os conflitos entre bandos de jagunços, buscamos perceber os processos de transformação subjetiva e diferenciação da realidade a partir da experiência jagunça. A escrita roseana consegue expressar estes movimentos em sua imanência sem encerrá-los em formas fechadas, mas mantendo seu trânsito entre oposições indecidíveis. Com isso pretendemos extrair da leitura do texto de Rosa algumas implicações políticas para se problematizar a violência da autoridade que impõe suas ordens e as formas singulares que complicam este sistema de ordenação e fazem escapar novas linhas de composição da vida. É possível então liberar a justiça dos axiomas de bem e mal que condicionam uma forma transcendente e idealista de pensar a ética passando a uma concepção de justiça enquanto demanda que mantém um movimento constante de atualização e transformação da comunidade.

Palavras-chaves: Justiça. Literatura. Guerra. Memória. Virtual.

ABSTRACT

PORTO, Renan Nery. *Riobaldo Politics: jagunço justice and its war machines*. 2019. 90f. Dissertação (Mestrado em Teoria e Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

The objective of this research is to interrogate how the João Guimarães Rosa's novel, *Grande Sertão: Veredas*, allows us to think politics and justice from a set of relationships of conflicting and unstable forces. Analyzing the experiences of the character Riobaldo with the judgment of Zé Bebelo, the diabolic pact and the conflicts between groups of *jagunços*, we seek to perceive the processes of subjective transformation and differentiation of reality of the experience. Rosean writing can express these movements in its immanence without enclosing them in closed forms, but keeping its transit between undecidable oppositions. With this we intend to extract from the reading of Rosa's text some political implications for problematizing the violence of the authority that imposes its orders and the singular forms that complicate this system of order and make escape new lines of composition of life. It is then possible to liberate justice from the axioms of good and evil that condition a transcendent and idealistic way of thinking ethics to a conception of justice as a demand that maintains a constant movement of updating and transforming the community.

Keywords: Justice. Literature. War. Memory. Virtual.

RÉSUMÉ

PORTO, Renan Nery. *Politiques de Riobaldo: le justice jagunça et ses machines de guerre*. 2019. 90f. Dissertação (Mestrado em Teoria e Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

L'objectif de cette recherche est celui d'interroger de quelle manière le roman de João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, nous permet de penser la politique et la justice à partir d'un ensemble de relations de forces conflictuelles et instables. En analysant les expériences du personnage Riobaldo avec le jugement de Zé Bebelo, le pacte diabolique et les conflits entre groupes de "jagunços", on vise à percevoir les processus de transformation subjective et différentiation de la réalité à partir de l'expérience "jagunça". L'écriture roséenne réussit à exprimer ces mouvements en son immanence sans les renfermer dans des formes fermés, mais en gardant son transit entre oppositions indécidables. De cette façon, nous avons l'intention d'extraire de la lecture du texte de Rosa quelques implications politiques pour problématiser la violence de l'autorité qui impose ses ordres et les formes singulières qui compliquent ce système d'ordonnance et font échapper de nouvelles lignes de composition de la vie. C'est alors possible de libérer la justice des axiomes de bien et mal qui conditionnent une forme transcendante et idéaliste de penser l'éthique, en se déplaçant vers une conception de justice en tant que demande qui maintient un mouvement constant d'actualisation et transformation de la communauté.

Mots-clés: Justice. Littérature. Guerre. Mémoire. Virtuel.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 EMPIRISMO SERTANEJO OU TRÊS PACTOS EPISTEMOLÓGICOS COM A FICÇÃO	14
1.1 O Pacto Com a Literatura Como Problema de Liberdade.....	14
1.2 Xenofilia Abstrata ou o Pacto Com o Fora	23
1.3 A Bricolagem Como Instauração do Pensamento Selvagem.....	29
2 O TRIBUNAL JAGUNÇO E A JUSTIÇA GUERREIRA	37
2.1 Estórias de Guerra entre os Fantasmas da História	38
2.2 O Julgamento de Zé Bebelo e a Eclosão do Antagonismo Entre Duas Ordens Jagunças.....	46
2.3 A Máquina de Guerra Entre Bandos Jagunços e Sociedades Contra o Estado	51
2.4 A Justiça Jagunça	61
3 A TRAVESSIA AMBÍGUA ATÉ A JUSTIÇA.....	68
3.1 O Ambíguo Contra o Irascível	68
3.2 O Pensamento Submetido ao Modelo do Estado	72
3.3 O Pensamento Subtraído ao Estado do Modelo	76
3.4 Urutú-Branco: Uma Política da Matilha.....	80
REFERÊNCIAS.....	85

INTRODUÇÃO

No universo sertanejo de João Guimarães Rosa, a jagunçagem – mais do que um ofício sórdido e sujo – aparece como um sistema retórico, cheio de efeitos de sentido e dissimulações. As imagens de líderes jagunços e suas façanhas são construídas por diferentes discursos diretos e indiretos. Medeiro Vaz, mítico, o mais bruto, o mais sério, grande homem de poucas palavras que não morre de qualquer topada, mais que um pé de sapucaia para derrubar; Joca Ramiro, grande homem príncipe e suas pretensões de trazer ordem ao sertão; Zé Bebelo, faceiro e cheio de mil projetos, uma figura dúbia, que ia deixando transparecer seus pés de barro, suas ambiguidades, interesseiro na política e tendencioso a pelego. No confronto com os Hermógenes na Fazenda Tucano, Riobaldo ao lado de Zé Bebelo e seu bando, encurralados dentro da casa, a bala comendo e Zé Bebelo todo se afrouxando, não demora e ele logo pede para chamar o exército, mas não quer assinar o ofício.

Riobaldo ouve histórias sobre esses líderes, convive com Zé Bebelo, foi seu professor na iniciação nas letras, mas quando se envolve com a jagunçagem vai vendo como a coisa acontece e percebendo imagens que contrastam aquelas que sua memória colecionou até então. Vê que muitas dessas figuras eram fazendeiros, homens de posses e riquezas, que reuniam em torno de si bandos enormes de jagunço, fazendo guerra para obter mais lucros, ajuntando por ajuntar. É o caso do Ricardão, que era também parceiro do monstruoso Hermógenes. Ambos exerciam a jagunçagem à serviço de coronéis e fazendeiros.

Riobaldo desconfia desses líderes. Alguma coisa não o convence. Já começa ver mais distante, mas ainda tão confuso, chocado com toda violência que viu, confrontado pela contradição que exige mais que um quase para ser encarada de frente. Riobaldo então percebe um antagonismo marcante e faz uma distinção interessante entre o que define um jagunço e o que é o fazendeiro: jagunço, homem provisório, encruzilhada de mil trilhas que nunca se desamarra, carregando em si o sertão e sua variação. “*O jagunço é o sertão*”, e tal como este vai se transformando e se abrindo em veredas a cada milha. Ele é o que lhe demanda a experiência. O jagunço vai tateando o sertão e lendo seus sinais, consegue ver o invisível e a presença do inaparente. Ele pensa por tendências. O fazendeiro, por outro lado, é um sujeito estático, sujeito definitivo, que se define pela sua propriedade, a

determinação de um lugar e um território. Quer conquistar o sertão inteiro para não ter que se desfazer de si onde quer que vá, identificado com a sua propriedade, sem porquê de tentar atravessar o Liso do Sussuarão se do outro lado já não poderia ser mais o mesmo. É uma subjetividade que não se abre para a experimentação.

Mas o próprio Riobaldo também é atravessado por tendências de *ser* fazendeiro ao mesmo tempo que é arrastado pelas tendências de *devir* jagunço. As coisas estão sempre se compenetrando no *Grande Sertão: Veredas*. Mas ao final de sua vida, longe de tantos riscos da viagem no incerto, casado com Otacília, Riobaldo se torna um fazendeiro. Cansado da intensidade da experiência de ter sua subjetividade sempre desfeita pela velocidade dos eventos e dos encontros e confrontos com as matérias vertiginosas do sertão que assombra e faz delirar a razão. Um pouco de definição para aliviar a incerteza da ambiguidade do que é provisório. A ilusão de estar seguro no que é permanente num lugar fora do tempo. Ou seja, nonada.

O romance de Rosa é a história desse movimento de desterritorialização de um sujeito, Riobaldo, e sua conexão com diferentes forças que o impelem ao movimento: a guerra, a paixão homossexual, o pacto diabólico, etc. Uma subjetividade que se inscreve em diferentes conexões com outras forças que o corpo sintetiza e faz vibrar, transformando a subjetividade pela sintetização das intensidades de afecções que se dão com outros corpos e a geografia sertaneja. Depois o redemoinho se esvai, as coisas se reassentam, a poeira baixa, e Riobaldo se torna fazendeiro. O romance nos oferece uma experiência de iniciação virtual na jagunçagem junto com Riobaldo e expressa esse processo de uma linha de fuga, um tempo intensivo, que depois se dissipa. É uma corrente elétrica que corre uma superfície e depois desaparece.

Os textos que daqui se seguem tentam explorar estes percursos de Riobaldo e trazer desta experiência alguns aprendizados sobre ética e política. Este trabalho não pretende ser mais um comentário crítico do romance de Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, e compartilha de interesses diferentes daqueles da crítica literária. O que se expõe aqui não é uma tentativa de pensar este livro em relação ao seu lugar na tradição literária nacional ou internacional nem explicar minuciosamente os detalhes de composição de sua obra, nem abordar de um ponto de vista estritamente estético os seus procedimentos de linguagem e escrita. Embora, por outro lado, tenha feito muito uso desta fortuna crítica para compreender melhor o romance, as questões que ele suscita e o que tem sido discutido em torno dele.

O *Grande Sertão* não é nosso objeto de estudo, mas sim uma referência que experimentamos como problematizador e disparador dos problemas que abordaremos. Uma referência ao lado dos textos que mobilizamos da filosofia política, ética, estética, ontologia, antropologia e crítica literária para explorar uma concepção de justiça pensada a partir de sociedades tão instáveis, desajustadas e conflituosas como aquelas descritas por Rosa em seu romance. Os conceitos são mobilizados em vistas de dar conta de desenvolver teoricamente algumas intuições e provocações que Rosa suscita em sua escrita – não só pelas histórias que conta, mas também pelos procedimentos de invenção de uma linguagem que permite expressar um pensamento marcado por paradoxos e ambiguidades.

Um dos textos mais inspiradores para este trabalho foi o *Tratado de Nomadologia: a máquina de guerra*, publicado no livro *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Com ele buscamos cruzar e explorar os atravessamentos possíveis com o *Grande Sertão* para levar adiante uma perspectiva política que não tenha o Estado como fim último ou ponto de gravidade em torno do qual é colocada toda experiência política e de organização coletiva possíveis. Porém, isto não quer dizer que simplesmente iremos pensar um autonomismo comunitário totalmente exterior ao Estado e indiferente a ele. De outra forma, o que exploramos são as matilhas que estão a todo momento surgindo e se desfazendo no campo social aqui e alhures e como elas sacodem as formas que ordenam nossas vidas, nosso trabalho, nossa linguagem, fendendo brechas nestas ordens que permitem uma metamorfose da produção dos nossos modos de vida. É a partir deste deslocamento que também queremos problematizar o modo como a justiça é pensada. Assim, o que buscamos fazer foi explorar esta lógica das matilhas a partir das histórias dos jagunços de Rosa e tentar extrair disso uma perspectiva sobre a justiça.

Portanto, a relação teórica que estabelecemos com a literatura é imediatamente um problema ético, pois está relacionado com nossa própria capacidade de libertar nosso pensamento de formas fixadas em modelos dados de antemão e seguir em direção a colocação de novos problemas que nos permitam perseguir as virtualidades de formações políticas que instilem nosso desejo de transformação e mudança. Na travessia do sertão roseano, formas duais se entreveram num caminho ambíguo, tenso e complicado que tenta dar lugar a uma outra coisa que luta por existir. Como no sertão, estas trilhas são cheias de riscos e surpresas e a qualquer momento se desfazem. Esta foi nossa aventura de tentar trilhar uma nova vereda.

1. EMPIRISMO SERTANEJO OU TRÊS PACTOS EPISTEMOLÓGICOS COM A FICÇÃO

“O Arrenegado, o Cão, o Cramulhão, o Indivíduo, o Galhardo, o Pé-de-Pato, o Sujo, o Homem, o Tisnado, o Côxo, o Temba, o Azarape, o Coisa-Ruim, o Mafarro, o Pé-Preto, o Canho, o Duba-Dubá, o Rapaz, o Tristonho, o Não-sei-que-diga, O-que-nunca-se-ri, o Sem-Gracejos... Pois, não existe! E, se não existe, como é que se pode se contratar pacto com ele?” (GSV: 39)

1.1. O Pacto Com a Literatura Como Problema de Liberdade

No *Grande Sertão: Veredas*, a questão da existência ou não do Diabo é sempre recorrente para Riobaldo quando algum acontecimento parecia ser efeito de causas sobrenaturais. Porém, percebemos como na verdade o Diabo que é sempre um efeito destes acontecimentos, que são os encontros com seres inusitados pelo sertão. Como aparece no primeiro parágrafo do romance: um bezerro branco com máscara de cachorro que ria como gente. Só podia ser ele: o demo. E aquilo ser ação demoníaca ou não era uma questão que envolvia toda a realidade do jagunço. Mesmo inexistindo, aquilo tocava diretamente sua realidade e a forma como ela era percebida por ele. Logo, o que não passava de um efeito de sentido colocava em jogo toda a configuração das relações com o ambiente, criando tensões que disparavam diferentes movimentos nos corpos envolvidos naquela trama.

Riobaldo está sempre à espreita de um acontecimento: seu pacto com o Diabo pode estar prestes a acontecer. Meia-noite na encruzilhada, uma porca arrastando meia dúzia de pintos, a brisa contorcendo o negror do tempo. Há uma espera, uma atenção e nada acontece. Não se ouviu mais do que o barulho das folhas de bananeira ao vento e o granir dos próprios dentes. Ele começa a gritar chamando o nome da besta... Nada. Nada mais que a solidão profunda do frio dentro e fora da carne do jagunço. Ele confirma que o cujo não existe, mas ainda assim acredita que foi ouvido por ele, sente tranquilidade por isso como algo inapreensível. *“As coisas assim a gente mesmo não pega nem abarca. Cabem é no brilho da noite”* (GSV: 422).

Mas algo se passou. Riobaldo se transforma, entra num devir demoníaco. Adquire outra relação com o sertão, seu corpo passa a ter expressões que ele até então desconhecia,

assume a liderança do bando e ganha uma nova disposição para a guerra contra os hermógenes. “*Tudo agora reluzia com clareza, ocupando minhas idéias, e de tantas coisas passadas diversas eu inventava lembrança, de fatos esquecidos em muito remoto, neles eu topava outra razão; sem nem que fosse por minha própria vontade*” (Ibidem, p. 424). Riobaldo parece ser atravessado por algo que o arrasta numa relação diferente com tudo que lhe envolve. Algo inumano e incorpóreo corroeu as bordas orgânicas da sua estrutura humana. O seu corpo de jagunço catalisa as forças silenciosas do sertão. Antes do pacto é sempre marcante a relação de estranheza com todo o ambiente sórdido do mundo jagunço. Riobaldo seguia lidando com uma enxurrada de dúvidas, carregado de ambiguidades, seja quanto a existência do Diabo, seu amor por Diadorim, sua participação no bando de jagunços, a necessidade de matar para sobreviver às guerras entre os bandos, etc. Mas agora era ele quem ria outras risadas. Seu corpo perdeu o peso da culpa para se mover com mais leveza e agilidade na guerra. Mais do que um aumento de grau na velocidade do movimento, é o tipo de relação e o modo de se mover que passa a ser outro.

A citação anterior destaca uma alteração marcante da memória do personagem. Seu passado já não é mais o mesmo, sendo reeditado numa outra constelação de imagens, com outra lógica de encadeamento entre elas, produzindo novas atribuições de sentido a sua realidade. Esta transformação da memória muda totalmente a perspectiva do futuro e a relação com o presente. O devir, que é a abertura do ser para a variação no tempo, embaralha a percepção dos eventos em outra lógica. A temporalidade do devir não é da mesma natureza da cronologia e do sistema de causalidade mecânica entre os eventos. No devir é possível sentir o calor da lembrança mais distante e o que determina o presente não pode ser medido pela probabilidade.

No entanto, em momento nenhum o Diabo se presentifica e se faz atual no *Grande Sertão*. Como poderíamos definir aquilo que nunca se faz atual e presentificado em matéria, mas está a todo momento aparecendo como efeito de sentido exprimido na superfície dos corpos? À cada experiência em que o absurdo da existência arrombava os limites de expectativas do que podia o real, a vida chacoalhava as crenças de Riobaldo. O que parecia tão estranho ao que era humano ou natural se traduzia como obra maligna. Tinha sempre algo que se passava nos contornos dos corpos, um vulto que se expressava no movimento.

Mas, onde estaria o demo? Ora, como poderíamos definir aquilo que é puro movimento, que está sempre a escapar, que se dá a saber apenas seus rastros? Precisamos

reformular essa questão tão impregnada por um desejo de totalização logocêntrica. Melhor seria nos esforçarmos em outro empreendimento: experimentar se aproximar desse campo de forças em vibração, ser arrastado por ele, perceber o correr de suas águas, a velocidade dos seus ventos, se deixar ser tocado, trazer de volta suas marcas num corpo que já não pode ser mais o mesmo. O *Grande Sertão* nos convida a também travarmos um pacto diabólico com a leitura. Deixá-la nos atravessar de modo que transforme a linguagem que usamos, o modo como narramos, fazendo proliferar na nossa escrita mais possibilidades de linguagem.

Por isso estamos tomando o *Grande Sertão: Veredas* como experiência e não como objeto, pois encontramos aí uma realidade que a literatura produz. Ou podemos dizer que produz uma zona em que esta outra realidade toca aquela em que depositamos a crença de conhecê-la enquanto real de fato porque vista, porque presente, porque matéria. A literatura fende a linguagem desestabilizando a semântica comum das palavras e abrindo-as para uma relação com o não-dito, com o que está além do sentido atual atribuído aos seus usos correntes, com uma dimensão virtual que reconfigura o horizonte de possibilidades do que é percebido. Sua lógica não é de caráter mecanicista, determinando leis a partir da invariabilidade das relações entre causas e efeitos. Em relação à produção de conhecimento, a literatura é sobretudo uma *problemata* (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 26) que se opõe ao estável, ao eterno, ao idêntico e ao constante em predileção ao devir e a heterogeneidade. Não tratando de teoremas com respostas dadas ou determinadas por uma dada lógica calcada numa imagem do real a partir do que se determina o que pode ou não ser possível, mas sim rachando essas imagens e produzindo problemas a serem colocados e avaliados quanto a essa colocação, complexificando o intervalo entre as causas e as possíveis respostas. Enquanto o possível é uma imaginação decalcada a partir do real, o devir é uma diferenciação da perspectiva a cada experiência e acontecimento.

No segundo capítulo do livro *A Evolução Criadora*, Henri Bergson observou o sucesso das ciências empíricas em abordar objetos sólidos e inertes, mas também apontou aí as limitações da inteligência ao se acostumar com objetos espacializados e exteriores entre si, pois deixava fugir da matéria que analisava o que havia de fluido e variável (BERGSON, 2010, p. 172). Para Bergson, a inteligência ignorava a dimensão temporal da realidade em seu movimento – sendo o movimento o que ele considerava ser a própria realidade – porque seu modo de percepção era voltado para a ação, intervenção e manipulação dos objetos. Portanto, para a ciência é muito mais conveniente decompor e

recortar a realidade em partes descontínuas e infinitamente divisíveis. O que há de movimento na ação só lhe interessa na medida em que o futuro possa ser previsto em probabilidade e a totalidade possa ser antecipada, retardada ou impedida. “*A nossa inteligência só tem representação clara da imobilidade*” (*Ibidem*, p. 175), e quando pretende ter a representação do movimento, reconstrói-o pela justaposição de estados imóveis buscando encontrar entre eles uma relação de causalidade. Bergson queria romper com um hábito mecanicista da inteligência que buscava sempre reconstituir o movimento de variação a partir do dado, deixando escapar o que há de novo em cada momento de uma história. A inteligência estava habituada com a lógica e a geometria, que ele considerava rigorosamente aplicáveis à matéria inerte – “[...] *a nossa lógica triunfa na ciência que toma como objeto a solidez dos corpos, quer dizer, a geometria*” (*Ibidem*, p. 180) – mas rejeitava a contingência e o imprevisível. A inteligência se satisfazia com consequências determinadas, calculadas em virtude de antecedentes determinados, compondo o conhecido com o conhecido e ao apreender uma variação afastava o que havia de novo, reproduzindo a repetição do mesmo (*Ibidem*, p. 183).

Para Bergson a realidade é composta por estas duas metades inseparáveis: o atual e o virtual. Todo objeto que se atualiza numa forma especializada, com formas delineadas que a percepção recorta conforme seus interesses sempre voltados para ação, ainda permanece envolvido num *continuum* virtual na linha de evolução pela qual se deu sua atualização. O objeto atualizado não esgota a dimensão de virtualidade e memória temporal que gera sua forma percebida, mas está sempre envolvido por imagens virtuais que se atualizam no tempo. Sendo a atualização o grau mais contraído de uma dimensão virtual em que os seres informes se dão num *continuum* e se diferenciam apenas por tendências. Guimarães Rosa, que era leitor de Bergson, diz algo próximo no conto *O Espelho*, quando diz que tudo é a ponta de um mistério, inclusive o fato ou a ausência dele (ROSA, 1986, p. 65). Considerando esta dimensão virtual em que se formam as imagens da realidade percebida, os lados de uma oposição qualquer são dois polos virtuais que nunca são alcançados em pureza ao se atualizarem em suas metades empíricas. Não há objeto puramente atual e há sempre um gradiente de compenetração entre os dois lados de uma oposição entre objetos atuais, sejam eles objetos conceituais ou empíricos. Portanto, o papel da filosofia seria conseguir captar a gênese de uma mudança em seu próprio processo de engendramento, captar seu devir em sua duração e isto não poderia ser feito em termos de puro entendimento, mas através de uma simpatia com o que está

fora de nós, de nossas representações da realidade e dos nossos arranjos de sentido sobre ela.

Pensar então seria pensar como um baterista de jazz tirado da plateia de forma inusitada para tocar com uma banda desconhecida uma música que nunca ouviu; pensar por tendências e se relacionar com outras frequências. Escapar aos clichês. Os clichês são os círculos que fazem girar os autômatos entre percepção e memória, achatando o intervalo em que se dá a afecção, fazendo com que nossas reações e respostas sejam mais imediatas em relação aos estímulos. Sem um mínimo de esforço de contração da memória para complexificar este intervalo e inserir aí algum nível de indeterminação, as possibilidades de respostas ficam reduzidas. Nenhuma nova subjetividade é produzida, nenhum lampejo de possível irradia. É importante perceber aqui como a consciência funciona como aparelho sensório-motor: uma máquina que recorta, enquadra e delinea a realidade na percepção de acordo com os interesses de ação. Quando o nosso próprio desejo já está codificado e programado por uma cadeia de significantes para fluir em direção a um caminho determinado, o sujeito passa a funcionar como engrenagem agenciada na máquina social que o captura e o codifica de acordo suas normas. Logo, seus problemas não passarão de teoremas com respostas prontas e dadas de antemão. A imaginação de seus possíveis é decalcada a partir da imagem de sua realidade e calculados numa lógica mecânica, matemática e técnica a partir das relações de causa e efeito entre os componentes da máquina em que ele está agenciado. Tudo é programado de modo a fazer repetir e reproduzir esta máquina que determina suas margens de possibilidade de modo que não se ponha em risco seu funcionamento. No entanto, a máquina social nunca conseguirá codificar e conter totalmente seus fluxos, que estarão sempre se redistribuindo em novas formas de territorialização.

Nas sociedades disciplinares¹, onde os indivíduos são distribuídos em espaços individualizados, classificatórios e hierarquizados, cada instituição funciona como uma máquina destas. O corpo que já chega culpado por não estar de acordo os padrões

¹ Em *Vigiar e Punir*, Michel Foucault apresenta a seguinte descrição da sociedade disciplinar: “*Duas imagens, portanto da disciplina. Num extremo, a disciplina - bloco, a instituição fechada, estabelecida à margem, e toda voltada para funções negativas: fazer parar o mal, romper as comunicações, suspender o tempo. No outro extremo, com o panoptismo, temos a disciplina - mecanismos: um dispositivo funcional que deve melhorar o exercício do poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz, um desenho das coerções subtis para uma sociedade que está por vir. O movimento que vai de um projeto ao outro, de um esquema da disciplina de exceção ao de uma vigilância generalizada, repousa sobre uma transformação histórica: a extensão progressiva dos dispositivos de disciplina ao longo dos séculos XVII e XVIII, sua multiplicação através de todo o corpo social, a formação do que se poderia chamar grosso modo a sociedade disciplinar*”, (FOUCAULT, 2004, p.173).

estabelecidos, passa a ser exercitado, talhado, treinado por diferentes penalidades e castigos para responder bem e rápido a cada comando. Agir como um operário na fábrica, como um condenado na prisão, como filho obediente na família, como aluno na escola, como fiel dizimista na igreja. Para isso, também terá que aprender as verdades de cada instituição, seus códigos morais e o que pode ou não pode fazer. Esse pode ou não pode, essas possibilidades, se transformam no seu comportamento comum.

Para Gilles Deleuze, as sociedades disciplinas não desapareceram, mas houve uma passagem para o que ele chamou de sociedades de controle (DELEUZE, 1992), em que as fronteiras entre as instituições são cada vez mais borradas, porosas e flexíveis, e esse conjunto de disciplinas se espalha pelo corpo social transformando cada indivíduo num vigilante e fiscal de seus pares. Com as tecnologias de comunicação, isso toma uma proporção ainda maior. E mais do que disseminar culpabilizações recíprocas, o excesso de informação a que somos expostos cotidianamente e que nos faz sentir sempre atrasados, culpados pela desinformação, nos paralisa por não conseguirmos dar conta de processar tudo e delinear os contornos dos problemas de modo que seja possível alguma ação mais efetiva. Na maioria das vezes a ação não passa de reação e estamos sendo constantemente demandados a reagir diante de tudo que acontece. Para conseguir responder a essas demandas, precisamos de mais tempo. Tempo livre é uma das novas bandeiras política. E quando conseguimos este tempo, lemos, vemos, ouvimos tudo e preparamos as respostas, tudo já mudou numa velocidade absurda. Sem falar da capacidade que as máquinas sociais têm de se atualizar, recolocar novos possíveis e modular as correntes de fluxos que lhe atravessam. *“Tudo se passa como se o mundo não nos deixasse ocupar nenhuma outra posição nem qualquer outro ritmo de duração, exceto aqueles que seu presente nos impõe”*, escreve David Lapoujade num livro sobre Bergson (LAPOUJADE, p. 45, 2013).

Paradoxalmente, nossos desejos são constantemente incitados com as imagens e histórias mais fantásticas. Inclusive imagens de toda essa maquinaria explodindo e voando pelos ares. No nosso *‘eu profundo’* cultivamos memórias que espreitam uma chance de impulsionar os motores do corpo numa nova expressão. Mas as exigências da vida social e suas demandas, que requerem de nós um outro corpo, aquele que foi talhado pelos pequenos ou grandes suplícios desta mesma vida, nos impelem a suprimir essas emoções profundas. Para dar conta da vida acelerada nas cidades, é necessário reproduzir a regularidade dos hábitos de forma mais rápida possível; nossas expressões ficam presas a uma cadeia de associações mecânicas. Se nos submetemos a tudo isso certamente não

é meramente por uma coerção infligida sobre nós, mas porque desejamos realmente as possibilidades que nos são dadas pela sociedade. Nossos atos não são menos voluntários que forçados. Para todo ódio de uma manhã de segunda-feira, um ínfimo gozo na noite de sexta.

As formas de dominação nas sociedades de controle passam por essas múltiplas pressões cotidianas que vão formatando nossa memória, nossas capacidades de imaginação, sonho, associação e criação, encapsulando nossa expressão em modelos mecânicos e burocráticos. Colocar o problema da liberdade hoje deve passar pelo próprio modo como toda sociedade está agenciada, montada, como uma máquina; suas formas de repressão são as mais sutis, moldando as bases de nossa expressão e comportamento, que são os signos que compõem nossa memória, nossa linguagem, nosso modo de perceber e associar diferentes imagens e falar sobre elas. Quando não conseguimos perceber mais do que o visível, não conseguimos dizer mais do que nos permite um regime de dizível. A capacidade de criar e reinventar as formas de expressão está diretamente ligada ao problema da liberdade, como Lapoujade coloca nesse parágrafo:

“A vida social supõe, de fato, inúmeras e infinitesimais coerções, repressões, repúdios da sensibilidade, milhares de compressões e ocultações da sua potência de expressão (plano estético), mas também as ínfimas vergonhas, compromissos ou covardias que ofendem nossa ‘concepção particular da vida’ (plano ético). Não podemos compreender a concepção da liberdade em Bergson sem primeiro medir a que ponto o sistema da vida social em nós se opõe a toda forma de *expressão* (estética ou ética). Somos impedidos de agir livremente apenas na medida em que somos primeiramente impedidos de expressar totalmente. Por isso, a liberdade em Bergson não é tanto uma liberdade de ação, mas uma liberdade de expressão e de criação. É claro que Bergson fala sempre de ‘ato livre’. Mas agir não é cometer uma ação, é antes de tudo expressar ou criar. O homem que age livremente é, primeiramente, aquele que expressa aquilo que até então não tinha podido ser expresso, por conta de todos os tipos de exigências que pesavam sobre ele. A liberdade é uma criação de si através de si” [...] (LAPOUJADE, p. 45, 2013).

Eis a questão: dinamitar os possíveis que nos são colocados e esgotá-los antecipando a percepção dos seus limites. Sacralizar as mesmas imagens que nos prendem em clichês e não nos permitem novas percepções é ficar preso à constante repetição. Precisamos ter liberdade na colocação dos problemas para criar novas possibilidades. Dar um giro fora dos círculos lógicos que nos organizam e cair numa viagem cósmica em espiral. Contrair a memória de tudo que fomos impedidos de viver e produzir um remix monstruoso entre as imagens que a lembrança atualiza. Complexificar o intervalo entre estímulos e respostas inserindo cargas maiores de indeterminação. É neste intervalo que tem lugar a afecção e a memória liga os instantes intercalando o passado no presente e a subjetividade é produzida nessa experiência. Uma ação que produza diferença no real será

aquela capaz de criar novos possíveis: chacoalhar o oceano da memória e seguir os espectros de um peixe virtual que nos arraste oceano a dentro até emergirmos numa paisagem outra em que seja possível colocar nossos próprios problemas e agir sobre nós mesmos.

Pensando junto com a concepção de tempo desenvolvida por Henri Bergson, a memória compõe um plano de virtualidade que coexiste com o plano atual que é o presente, que é o grau mais contraído do passado. Deste modo, o passado não é o que fica para trás, mas coexiste com o presente e o pressiona fazendo jorrar em suas múltiplas linhas evolutivas a diferença. O processo de atualização do virtual se dá através da contração da memória que nos lança num nível do passado – o “salto ontológico” – em que as lembranças evocadas se atualizam em imagens. Essas imagens envolvem a matéria e são determinantes na percepção construída. Segue-se então o movimento dinâmico (atitude do corpo) e mecânico (esquema motor). Entender isso nos permite compreender como a memória e as imagens são importantes para a expressão e o ato de criação.

Para se relacionar com o ritmo e as frequências dessas outras ordens e pensá-las a partir de seus próprios termos ao invés de avaliá-las por categorias transcendentais a elas, Bergson nos propõe o método da intuição. Com a intuição podemos nos pôr em tensão com os círculos lógicos que nos envolvem, bloqueiam o momento de afeto e agenciam nosso esquema sensório-motor numa relação de causalidade com os objetos. Entrar nesta relação será, então, um ato intensivo. A intuição será o esforço de perceber a lógica ali onde denominaram território da loucura e sentir vibrar o ritmo de uma outra harmonia. É como o incômodo ao ouvir um estilo musical que nos parece totalmente irracional. Mas, assim como levamos um tempo para curtir as levadas do jazz, leva tempo se relacionar com as outras formas de linguagem da literatura, outros regimes de imagem no cinema e suas dinâmicas de tempo, a passagem dos seus atos e cenas, sua duração. Esse ato de pôr-se na nuance entre diferentes durações e experimentar esse cromatismo permitirá novas experiências:

“[...] É que a experiência humana é prisioneira de *círculos*, todos os incontáveis círculos que a inteligência impõe ao pensamento fazendo com que a espécie humana fique girando sobre si mesma. O homem está literalmente circundado pela sua inteligência. Ora, se há uma coisa que Bergson não deixou de combater, foram esses círculos, precisamente porque eles nos colocam na impossibilidade de efetuar os *saltos* necessários para mudar de nível de realidade. Pensar, para Bergson, é sempre pular para fora de um círculo onde se fechou a experiência [...] (LAPOUJADE, p. 95, 2013)”.

Sendo a relação com a literatura uma experiência com a linguagem, com as imagens que a narrativa produz, com os sons das palavras e todo o universo em que

imersmos na leitura, podemos extrair daí dados desta experiência e alguma forma de conhecer. Mas um conhecimento que não é de ordem puramente lógica, mas que em seu processo de constituição não há separação entre uma ordem de razões e outra ordem de afetos e intensidades. Não devemos negar-lhe a racionalidade, mas perseguir suas intuições e atualizá-las em outros encadeamentos lógicos possíveis. Considerando que o processo de conhecimento se faz pouco a pouco, por meio de junções sucessivas, percorrendo relações entre diferentes dados e correlacionando-os em séries. As diferentes formas de narrativas literárias nos propiciam esta experiência com diversas formas de articular um sistema de causalidade e organizar os eventos no tempo.

Desta forma, o conhecimento vai sendo formado à medida que a memória vai amarrando uns aos outros os instantes captados na experiência. E o romance de Rosa nos leva ao encontro desse modo de constituição do conhecimento quando vamos acompanhando os jagunços nas suas viagens pelo sertão. É percorrendo os espaços, explorando trilhas, às vezes chegando a nenhures, tendo que voltar, tomar outros rumos, etc, que a geografia sertaneja vai se formando para os personagens. Os sujeitos vão chegando pouco a pouco aos objetos e sendo transformados nesta experiência. Nem sujeito nem objeto são os mesmos que antes da experiência. E é assim também que a literatura nos coloca numa experiência de construção de mundos que ela trata e a depender de como nos expomos a este processo é possível metamorfosear nossas percepções e linguagem, modificando nossa relação com a realidade.

Por outro lado, a literatura tem a capacidade de nos fazer passar do nível empírico da experiência para um nível transcendental em que o pensamento é invadido por ideias que podem ser apenas pensadas e não experimentadas fisicamente. É uma outra metade da vida que pelo seu nível de abstração apenas podemos intuir e que em nada se opõe ao processo deambulatório e ruminativo da experiência. É como se a ficção liberasse fantasmas que assombrassem os dados empíricos remetendo o pensamento para alhures. Uma boa leitura sempre nos compele a uma intensificação de sinapses, mas a ficção instila no pensamento um fascínio pelo que está nos limites do que pode ser conhecido empiricamente.

Talvez a literatura, na medida que consegue narrar outras modalidades do real, seja capaz de antecipar e expressar a virtualidade do que a ciência posteriormente possa tornar atual e especificado. O pensamento literário busca dar forma a outros níveis da realidade que ainda não se possuem signos para expressá-lo. A criação literária é um processo em que o pensamento dobra o caos em cosmos. Este caos informe mais parece

um novelo de dimensões desmedidas em que nunca se sabe onde começa um fio e até onde ele vai. A escrita literária é uma modalidade estranha do tricô e o objeto final pode sempre se desmanchar e se reembaraçar num emaranhado de novelos e fios soltos. Da mesma forma, Guimarães Rosa compôs uma imensa colcha com bordas indeterminadas. Uma colcha que aponta para a virtualidade de dimensões sempre maiores do que o plano já composto. Em sua obra o sertão pulsa as dimensões desmedidas do cosmo, indo do mais regional para chocar-se contra os limites do entendimento abstrato ou para além dele, seu *Fora*.

1.2. Xenofilia Abstrata ou o Pacto Com o Fora

O Diabo no *Grande Sertão: Veredas* é sempre uma espectralidade que nunca se presentifica, mas só se anuncia como incógnita móvel e evanescente. Os nomes que Riobaldo atribui a ele chegam a dezenas. Sobretudo é sempre aquele que “não é, mas finge de ser” (GSV: 302). É um simulacro que se prolifera indefinidamente por toda parte e pode se efetuar em qualquer lugar. Sua marca se dá sempre como ausência (HANSEN, 2000, p. 90). Apesar de fazer proliferar uma infinidade de nomes para indicá-lo, no momento mesmo do pacto é o silêncio e a ausência que indicam para Riobaldo a sua presença, que quando volta a se reunir com seu bando chama a atenção dos companheiros por estar tão falante (GSV: 425). Não é o oposto de Deus, o ser supremo e estável, mas seu Outro inseparável: “[...]quem-sabe, a gente criatura ainda é tão ruim, tão, que Deus só pode às vezes manobrar com os homens é mandando por intermédio do diá? Ou que Deus — quando o projeto que ele começa é para muito adiante, a ruindade nativa do homem só é capaz de ver o aproximado de Deus é em figura do Outro? (GSV: 40).

No entanto, mesmo não sendo, o Diabo não deixa de produzir efeitos reais na experiência de Riobaldo. Ele é uma potência de algo que escapa ao entendimento e a apreensão consciente colocando a razão em tensão com os limites do conhecido. A própria narração do romance é contaminada por essa multiplicidade diabólica, que mistura tudo e devolve as coisas ao seu fundo disforme. A escrita de Rosa na mesma medida que designa as coisas, descrevendo-as obliquamente, deixa na linguagem um rastro polissêmico que envolve o que é dito no que se mantém oculto e não-desvelado, num procedimento próprio da poesia, gerando efeitos de sentido como a duplicidade da

identidade de Diadorim, os enganos e variações do sertão, a remissão ao maligno, etc (HANSEN, 2000, p. 102). Para Riobaldo, do demo “*só se existe o estilo dele, sôlto, sem um ente próprio – feito remanchas n’água*” (GSV: 483). É como se dissesse que a própria escrita do seu autor fosse demoníaca.

A relação com o Diabo se dá apenas por uma intuição inquieta com algo insólito e virtual, mas que mobiliza forças ativas na subjetividade impelindo-a em afirmação de vontade e poder. Os pactos diabólicos na literatura sempre têm uma relação com o poder, como o Fausto de Goethe a quem o demônio Mefistófeles oferece conhecer os mistérios do mundo. João Adolfo Hansen comenta o Diabo no *Grande Sertão* como uma potência de alteridade que opera uma economia do sagrado às avessas em cuja encenação se desestabiliza o estabelecido e afirma-se o excesso (HANSEN, 2000, p. 93). O que Riobaldo queria era se por além dos seus próprios limites, ir além de si mesmo e para isso busca uma conexão com forças que estavam além do que pode ser conhecido e entendido: “*Ao que não vinha — a lufa de um vendaval grande, com Ele em trono, contravisto, sentado de estadela bem no centro. O que eu agora queria! Ah, acho que o que era meu, mas que o desconhecido era, duvidável. Eu queria ser mais do que eu. Ah, eu queria, eu podia. Carecia*” (GSV: 421).

O pacto diabólico no *Grande Sertão* se apresenta como uma simpatia inquieta e obsessiva com algo estranho e estrangeiro aos territórios da consciência, da razão e da existência empírica dos entes no mundo. Riobaldo busca o Fora do mundo, ou seja, naquele caso, o Fora do sertão. Mas que paradoxalmente o conecta ainda mais profundamente com a existência sertaneja, pois o Fora é virtual mas não transcendente ao mundo. Por isso uso a expressão *xenofilia abstrata*. A expressão já implica o paradoxo de estar diante de algo estranho, mas que atrai. A memória falha em correlacionar o que é percebido com qualquer imagem de experiências passadas. No entanto já estamos envolvidos pela presença daquela coisa. Ela nos atrai. Alguma coisa lhe falta, mas há o suficiente para causar inquietação. Não assombra menos que fascina. A fascinação pelo que está além de nossos padrões de experiência e cognição é uma das primeiras características que Mark Fisher atribui ao que ele conceituou como *weird* no seu último livro *The Weird and The Eerie* (2016), termos que traduzirei aqui como o esquisito e o insólito. Por isso também a expressão *xenofilia*, pois estes conceitos têm a ver com uma certa inquietação desconcertante, mas interessada e curiosa, pelo que está Fora. O Fora por sua vez não chega a ser um conceito. É justamente o que escapa ao conceito e a ontologização. Este Fora é sempre abstrato, no entanto, produz efeitos concretos. Se o

Fora pudesse ser conceituado, apreendido e internalizado ao nosso sistema cognitivo, não teria este nome. Já o esquisito e o insólito são conceitos e designam experiências estéticas específicas e distintas uma da outra.

Através da leitura deste livro de Mark Fisher, queremos pensar a relação com o Fora também como problema de liberdade e criação das condições da capacidade de agir no mundo, considerando nossa existência em sociedades cada vez mais informatizadas e conectadas por dispositivos eletrônicos e digitais que nos envolvem cotidianamente.

Vamos começar pelo que Fisher chama de insólito. A tradução de *eerie* para insólito permite algumas brincadeiras com a palavra em português que contribuem para a compreensão do conceito. Vamos transfigurar a palavra pela sua sonoridade e brincar com seu prefixo. Assim conseguimos dizer que aquilo que é insólito é também aquilo que não é sólido, que não tem solidez, que não se deixa ajuntar, que está mais para gasoso, se espalhando por todo o ambiente sem se deixar ser apreendido nem fixado e que pode sempre se dissipar rapidamente. Ou podemos também dizer que o insólito é tão inquietante que não permite a solitude, como acontece na experiência de Riobaldo no momento do pacto. Se encontra sozinho, grita o nome de Lúcifer, nada acontece, tudo permanece em silêncio, mas ele continua pressentindo a presença de algo. Mesmo confirmando que o demo não existia, sentia que tinha sido ouvido (GSV: 422). A experiência que Fisher caracteriza como insólita é sempre uma experiência em que não se tem muita certeza quanto à própria solidão. Como vagar por cidades abandonadas ou paisagens devastadas e não se sentir completamente só. Pressentir a presença de algo que está por ali, mas nunca chega e tampouco vai embora. Algo que nem chega a sussurrar e nem chega a desaparecer pois nunca esteve totalmente presente. Fisher diz que o insólito é uma falha da presença e uma falha da ausência.

Fisher também relaciona o insólito a uma estranha repetição que nos envolve e na qual ficamos emaranhados, como um hábito sem sentido, que até podemos nos esforçar para evitá-lo e de repente já fizemos. Como se toda as coisas ao nosso redor guardassem uma íntima relação mútua entre elas e funcionassem girando e empurrando umas às outras e nós mal soubéssemos que estamos acoplados nessa engrenagem e somos arrastados por ela como o personagem de Chaplin em *Tempos Modernos* e seus problemas de TOC.

Este tipo de problema é muito presente em todo o percurso de reflexão de Fisher e pode ser encontrado desde sua tese de doutorado *Flatline Constructs* (1999), em que já há uma concepção cibernética do corpo humano como um dispositivo que se acopla a vários outros objetos e ferramentas. Nesta tese, um dos filmes mais comentados por Fisher

é o *Videodrome* (1983), de David Cronenberg, em que o personagem principal entra numa simbiose com vários objetos técnicos, como a tela da televisão que o personagem do Professor Brian O'Blivion diz ter se tornado a nova retina do olho da mente. Poderíamos pensar também a tela do celular como uma membrana pela qual trocamos *inputs* e *outputs* com o ambiente digital.

Em boa parte dos seus escritos, Fisher se dedicou ao problema de liberar o corpo dessas terminações nervosas que extrapolam a carne e nos ligam a uma máquina e seu ciclo de repetições. Fisher foi um estranho virologista que procurou as melhores formas de infectar e hackear o sistema orgânico que nos prende em funções específicas e repetitivas, mesmo que não tenhamos consciência disso. O conceito de insólito guarda relação com este problema porque coloca em questão o que determina as configurações dessas máquinas que nos agenciam, se há alguma intencionalidade por trás disso, o que produz uma certa realidade, mas dela se ausenta.

Mas como o conceito de insólito pensado por Fisher nos ajudaria a escapar disso? Embora esta pergunta seja voluntarista demais para quem pensa que nossa existência é governada por forças que extrapolam a capacidade de agência humana, acredito que o conceito de insólito nos dá uma pista de que as engrenagens deste sistema de organização da vida também são precárias. É possível que o conceito de insólito designe uma falha deste sistema, ou melhor, sua fragilidade encoberta.

Para construir os conceitos de esquisito e insólito, Fisher analisa um conjunto de obras literárias, musicais e cinematográficas, explorando nelas as experiências estéticas que ele caracteriza com esses conceitos. Nesse rol de obras, acrescentarei mais uma para tentar demonstrar o que indiquei no parágrafo anterior. Quero lembrar do filme *The Truman Show* (1998), do diretor Peter Weir, que conta a história de Truman (Jim Carrey), um personagem que nasceu e cresceu numa cidade artificial construída num estúdio de TV e onde todos os habitantes eram atores ou atrizes. Os dias de Truman são sempre mais ou menos os mesmos com a mesma rotina. Tudo é muito seguro e alegre e a equipe de produção se esforça para Truman viver tudo aquilo sem qualquer estranhamento. Toda a trama vai sendo desestabilizada e tensionada à medida que Truman começa a desejar viajar, sair da cidade, dar movimento à sua vida. A rotina vai se tornando maçante e monótona. O que leva Truman a observar mais atentamente como as coisas funcionavam ao seu redor e perceber os ciclos de tudo aquilo. Então ele vai tensionando algumas situações e percebendo o comportamento estranho das pessoas. O que inquieta Truman é justamente uma experiência do insólito. Uma percepção de que havia algo que produzia

tudo aquilo, mas que nunca se fazia presente. Truman vai percebendo que tudo era uma simulação. Mas assim que desconfia disto, ele não se revolta contra tudo de uma vez. Não, ele repete. Vive de novo a simulação. E continua a investigar onde o ciclo falha, como um círculo levemente trincado.

Acrescento ainda outro caso: na primeira temporada de *Westworld* (2013), série dirigida por Jonathan Nolan e Lisa Joy, a personagem Maeve (Thandie Newton) estranha suas próprias memórias. Maeve é uma androide programada para atuar como uma prostituta no mundo artificial de *Westworld*. À cada repetição do ciclo de simulação em que ela está programada, algo lhe parece familiar nas situações. Em uma das narrativas programadas, Maeve sempre tem que morrer para proteger um cofre que guarda algum segredo. Toda vez que ela morre, é levada para fora do estúdio para receber manutenção. Entretanto, sua memória vai conseguindo captar dados mínimos e sutis da experiência e sintetiza isso em interrogações até chegar a algum nível de consciência. Maeve então começa a tentar acelerar cada ciclo, repetindo inúmeras vezes a mesma experiência traumática até que consegue despertar fora do cenário artificial quando estava na manutenção. A partir daí toda a simulação da realidade lhe é revelada. Esta inquietação que lhe leva a interrogar e tensionar sua experiência também pode ser considerada como insólita. E tal como Fisher diz, o insólito se dissipa quando são alcançadas as informações suficientes que lhe esvaziam de mistério.

Nesse processo de comentar a construção narrativa de personagens que se percebem numa realidade simulada, Fisher interroga nossa existência de tal modo que parece transformar nossa realidade num grande videogame com vários níveis em que nunca se sabe quem joga e quem é jogado. O problema da liberdade aparece não tanto como um confronto com restrições e constrangimentos externos à subjetividade, mas como problema imbricado nos próprios modos de funcionamento do corpo, na capacidade de conseguir escapar a um ciclo de repetições, hábitos e vícios que condicionam a capacidade de agir. Maeve foi uma personagem que conseguiu superar isso forçando os limites da sua experiência, repetindo tantas vezes as tentativas até que pela repetição fosse produzida uma diferença.

Acredito que o conceito de insólito que Fisher nos apresenta seja capaz de nos impelir ao esforço de tentar intuir e escavar brechas, pequenas rachaduras, nos limites que constroem nossas ações, inclusive ações coletivas. O insólito nos remete a falhas na simulação, nos leva a perceber que algo não vai bem, que algo falta no ciclo de repetições que configuram uma realidade estável. Mas é o fascínio pelo Fora que Fisher chama de

esquisito (*weird*) que pode nos dá o impulso de rachar os círculos que nos envolvem e liberar o tempo dos seus loops, produzindo uma diferença na experiência do real. O esquisito e o insólito, antes de tudo, nos forçam a pensar, deterioram o que é de costume e arrombam as vidraças do que pode nos ser mais familiar.

O que Fisher chama de esquisito (*weird*) marca uma passagem em que a dimensão empírica da existência é invadida pela presença de seres ou realidades de dimensões e configurações espaço-temporais muito estranhas aos nossos padrões de existência. Algo que não somos capazes de representar. É um limiar entre dois mundos em que o nosso é invadido por entidades alienígenas. Como Riobaldo que escava em sua existência as brechas para que o Diabo possa adentrar. E o pacto diabólico para ele tem justamente essa função propulsora que o transforma num líder guerreiro, o Urutu Branco, que adentra o sertão como um mar bravio a ser navegado. Se quero tomar a alteridade do Fora como algo propulsor do pensamento é porque estou considerando algo que Deleuze escreveu em *Diferença e Repetição*. Cito aqui:

O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio, gênese do ato de pensar no próprio pensamento (DELEUZE, 2009, p. 203).

O que tento responder com isso ou o que dá importância a isso é um pressuposto conjectural, uma análise do capitalismo que insiste em repetir que é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. Frase atribuída aos filósofos Frederic Jameson e Slavoj Žižek. Logo, se a esquisitice fisheriana escancara o limiar entre dois mundos, é como se ela nos induzisse a eliminar de vez este mundo apodrecido. A esquisitice fisheriana nos provoca a pensar outras possibilidades de fim de mundo. No entanto é na medida que se destrói que algo se renova sob as ruínas de todo o entulho que pesou sobre algo que há muito tempo queria nascer. Na morte do conceito de mundo chocam-se os ovos de infinitas possibilidades. E é claro que estou falando ainda de um plano abstrato, de um tremor que se dá sobretudo no pensamento. Não é que eu não saiba e não sinta meu corpo submetido à vida precária que o capitalismo nos impõe. Mas sim porque eu também sei e sinto que pensar é sobretudo experimentar no próprio corpo o poder de uma ideia e ser capaz de avaliar seus usos.

A conjectura que me serve de pressuposto também me diz que o capitalismo está sempre tentando ultrapassar seus limites, deslocando e transformando os limites em mais um limiar de sua reconfiguração²; sempre anexando uma nova parte; sempre com uma relação promíscua com algo que lhe é exterior e que lhe sirva de colônia, mesmo que esta exterioridade seja o mais próximo possível e esteja se expandido ao redor de nossas cidades. Portanto, eis o paradoxo, não há um Fora do capitalismo. Pelo menos não há um Fora que esteja dado. Este Fora precisa ser produzido constantemente. E é a isto que Fisher nos convoca quando nos quer mostrar as coisas mais esquisitas que ele encontrou.

Numa introdução inacabada para o último livro que Fisher pensou em escrever, e que se chamaria *Acid Communism*, havia uma citação de algo que Foucault disse numa entrevista com Duccio Trombadori, que dizia que nosso desafio agora “*não é recuperar nossa identidade perdida, livrar nossa natureza aprisionada, nossa mais profunda verdade; mas sim [...] nos mover em direção a algo radicalmente Outro*” (FOUCAULT, 1991, 120).

1.3. A Bricolagem Como Instauração do Pensamento Selvagem

Willi Bolle, em seu livro *grandesertão.br*, percebe o *Grande Sertão* composto de forma labiríntica, um labirinto narrado no labirinto da narração (BOLLE, 2004, p. 82): as memórias de Riobaldo – suas dúvidas, hesitações, incertezas, “*sei que estou contando errado*” (GSV: 98) – que são memórias de suas errâncias pelos labirintos de veredas do sertão. Comparando com Euclides da Cunha, Bolle diz que enquanto este escrevia *sobre* o sertão, Rosa escrevia *como* o sertão, tornando o sertão uma forma de pensamento. Riobaldo vai narrando suas estórias de modo fragmentário e não linear, criando uma rede à medida que vai lembrando dos momentos e amarrando eles uns nos outros. Não à toa que Bolle sugere o título experimental: “*Grande Sertão: Network*”. Afinal, o sertão

² “[...] De fato, queremos dizer que o capitalismo, no seu processo de produção, produz uma formidável carga esquizofrênica sobre a qual ele faz incidir todo o peso da sua repressão, mas que não deixa de se reproduzir como limite do processo. Isto porque o capitalismo nunca para de contrariar, de inibir sua tendência, ao mesmo tempo em que nela se precipita; não para de afastar o seu limite, ao mesmo tempo em que tende a ele. O capitalismo instaura ou restaura todos os tipos de territorialidades residuais e factícias, imaginárias ou simbólicas, sobre as quais ele tenta, bem ou mal, recodificar, reter as pessoas derivadas das quantidades abstratas. Tudo repassa ou regressa, os Estados, as pátrias, as famílias [...], (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 53).

roseano não é apenas um espaço geográfico, empírico ou alegórico, mas sobretudo o mapa de uma mente, um espaço virtual: a memória de Riobaldo (BOLLE, 2004, p. 87).

O modo como essa memória se atualiza em texto é por um processo de sínteses disjuntivas que mantêm conectados elementos heterogêneos de origens diversas, que podem ser de cunho filosófico, mítico, sociológico, religioso, poético, etc. Bolle caracteriza a composição do texto roseano como hipertextual e intertextual em que a escrita se libera da ordem linear e sequencial e de acordo a intuição e suas necessidades de informação pode criar conexões de pensamento através de links com outras partes do texto ou com textos de outros autores, abrindo um espaço informacional virtualmente infinito (*Ibidem*, p. 87).

Esse caráter intertextual do *Grande Sertão: Veredas* é analisado também por Héctor Olea, que percebe o texto de Rosa composto pela alternância de múltiplas células narrativas móveis. Para Olea, estas células, enquanto imagens, conservam certas propriedades reconhecidas dos mitos, como “*a invariância das relações internas entre os elementos básicos durante uma série de transformações*” (OLEA, 2006, p. 4). Desta forma, o projeto escritural de Rosa se aproximaria de um espírito de bricolagem (*Ibidem*, p. 5). Considerando esta hipótese, vamos fazer uma genealogia da bricolagem a partir da arte, traçando uma imagem do pensamento bricoleur e sua forma de racionalidade e interação com o mundo; buscando um conceito de bricolagem enquanto prática de pensamento relacional com um mundo em constante variação.

“*Belo (...) como o encontro fortuito sobre uma mesa de dissecação, de uma máquina de costura e um guarda-chuva!*”, escreveu Isidore Ducasse, o Conde de Lautréamont, no sexto canto de *Os Cantos de Maldoror*. Poeta que faleceu pouco conhecido e muito jovem, aos 24 anos. Mas, esse trecho reverberará meio século depois em um dos artistas ligados ao surrealismo e ao dadaísmo, Max Ernst, pintor alemão precursor do método da colagem, que em 1936 escreveu um texto chamado *Qual é o mecanismo da colagem?* em que ele diz:

Uma realidade pronta, cuja ingênua destinação parece ter sido fixada de uma vez por todas (um guarda-chuva), encontrando-se subitamente na presença de uma outra realidade muito distante e não menos absurda (uma máquina de costura), num lugar onde ambas devem se sentir deslocadas (sobre uma mesa de dissecação), escapará por isso mesmo à sua destinação ingênua e à sua identidade; passará de seu falso absoluto, por uma série de valores relativos, para um absoluto novo, verdadeiro e poético: guarda-chuva e máquina de costura farão amor. A transmutação completa seguida de um ato puro como o do amor se produzirá forçosamente sempre que as condições se tornarem favoráveis pelos fatos dados: acoplamento de duas realidades aparentemente inacopláveis sobre um plano que aparentemente não lhes convém... [...], (ERSNT in CHIPP, 1968, p. 427).

Há uma ressonância dessa técnica da colagem na prática do *bricoleur* que aparecerá no primeiro capítulo do livro *O Pensamento Selvagem* do antropólogo Claude Lévi-Strauss. E não é à toa que especulamos isto. Lévi-Strauss tinha muito interesse pelas artes, que percebemos pelos seus vários escritos sobre o tema, inclusive neste capítulo supracitado em que ele relaciona a prática da bricolagem com a criação artística e termina o capítulo refletindo sobre a relação da arte com o mito. Mas, além disso, ele também conviveu com os artistas surrealistas quando estava exilado em Nova York a partir de 1941, durante a Segunda Guerra Mundial, como nos informa o artigo da pesquisadora Dorothea Voegeli Passetti³. Ela diz que durante a travessia de Marselha até Martinica, Lévi-Strauss conheceu André Breton, poeta surrealista, e ao chegar a Nova York foi apresentado a Max Ernst.

Em seu livro, Lévi-Strauss explica que o trabalho do *bricoleur* se caracteriza por um universo instrumental fechado em que ele tem sempre que se virar com um conjunto finito de materiais heterogêneos. Este conjunto não é composto conforme algum projeto pré-estabelecido, mas é o resultado contingente das oportunidades que lhe foram disponíveis; e os elementos recolhidos por ele representam um conjunto de relações concretas ou virtuais entre si, possibilitando operações diversas (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 33). Diferente do engenheiro que trabalha a partir de um projeto prévio e com um conjunto de matérias-primas específicas, o *bricoleur* precisa solucionar seus problemas a partir da combinação do conjunto de elementos limitados que conseguiu de criações e destruições anteriores (“isso sempre pode servir”). Portanto, ele precisará criar novas relações entre os materiais, criando novas possibilidades de seus usos a partir da reorganização das disposições internas desta rede de objetos. Cada um destes elementos não estará mais determinado pela sua função de origem e ganhará novos usos e arranjos, escapando a uma identidade que lhes fixa uma destinação. Aqui, os fins frequentemente voltam a se tornar meios. Assim como na técnica de colagem de Ernst, ele produzirá um “*acoplamento de duas realidades aparentemente inacopláveis sobre um plano que aparentemente não lhes convém*”.

Lévi-Strauss pensa a bricolagem não apenas no plano técnico, mas também no plano intelectual, na relação com a reflexão mítica, que “*trabalha também por analogias e aproximações, mesmo que, como no caso do bricolage suas criações se reduzem a um arranjo novo de elementos cuja natureza só é modificada à medida que figurem no*

³ PASSETTI, Dorothea Voegeli. **Colagem: arte e antropologia**. Revista ponto-e-vírgula, PUC-SP, vol. 1, pp. 11-24, 2007.

conjunto instrumental ou na disposição final [...]” (Ibidem, p. 36). No ensaio *A estrutura dos mitos*, ele explica que o mito, assim como uma bricolagem, tem seu sentido constituído não a partir dos elementos isolados que entram em sua composição, mas da maneira como esses elementos estão combinados (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 299). As unidades constitutivas do mito implicam as mesmas presentes na estrutura da língua, como os fonemas, morfemas e os semantemas (que são limitadas), que estão sempre relacionadas entre si em diferentes graus de complexidade (*Ibidem*, p. 300). Portanto, as verdadeiras unidades constitutivas do mito são os feixes de relações que se formam entre esses elementos mínimos da língua (*Ibidem*, p. 301). As diferentes recombinações internas nesses feixes de relações fazem com que o sentido do mito possa deslocar-se do seu fundamento linguístico inicial (*Ibidem*, p. 299). Da mesma forma, a bricolagem só é bricolagem enquanto unidades inter-relacionadas num novo arranjo que transforma o sentido dos seus usos.

Esta abordagem aqui apresentada nos permite observar que a sensibilidade tem um papel importante nas criações dessas redes entre elementos linguísticos ou materiais. Já que o *bricoleur* não cria a partir de um projeto científico, é através da sensibilidade e da percepção no processo da própria experiência que ele captará e relacionará os signos das matérias que faz uso. Seu mundo é organizado não apenas por conceitos, como uma ciência positivista quer, mas também por perceptos, tal como a reflexão mítica (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 33). Seu modo sensível de classificar os seres e objetos à sua volta pode muitas vezes conseguir mais especificidade que o das ciências naturais, como nos informa os materiais etnográficos apresentados por Lévi-Strauss neste primeiro capítulo do livro (*Ibidem*, pp. 8-13). Estamos diante de uma quebra da linha progressiva que colocava a ciência moderna num estágio mais avançado e percebemos outras formas de classificação e ordenação do mundo não menos desenvolvidas, mas diferentes. *“Toda classificação é superior ao caos, e mesmo uma classificação no nível das propriedades sensíveis é uma etapa em direção a uma ordem racional [...]” (Ibidem, p. 30).* Sim, diferentes. A forma como esse caos é ordenado depende dos interesses sobre os seres que constituem determinado universo. De acordo o interesse se terá mais atenção sobre certos objetos e não sobre outros.

Sendo a prática de classificar e correlacionar os seres através de signos linguísticos tão antiga e tão atual quanto a própria humanidade, seria o termo “selvagem” adequado para designar tal forma de pensamento? Apenas na medida em que tal termo ganha um sentido totalmente diferente, não mais designando algo menos evoluído, mas um

pensamento ainda não domesticado. Neste sentido que citamos a observação de Eduardo Viveiros de Castro sobre tal questão:

O pensamento selvagem não versa sobre mitos indígenas, mas sobre certas disposições universais do pensamento humano: ameríndio, europeu, asiático ou qualquer outro. O “pensamento selvagem” não é o pensamento dos “selvagens” ou dos “primitivos” (em oposição ao “pensamento ocidental”), mas o pensamento em estado selvagem, isto é, o pensamento humano em seu livre exercício, um exercício ainda não-domesticado em vista da obtenção de um rendimento. O pensamento selvagem não se opõe ao pensamento científico como duas formas ou duas lógicas mutuamente exclusivas. Sua relação é, antes, uma relação entre gênero (o pensamento selvagem) e espécie (o pensamento científico). Ambas as formas de pensamento se utilizam dos mesmos recursos cognitivos; o que as distingue é, diz Lévi-Strauss, o nível do real ao qual eles se aplicam: o nível das propriedades sensíveis (caso do pensamento selvagem), e o nível das propriedades abstratas (caso do pensamento científico). Mas a tendência, diz o autor, é que o pensamento científico, à medida em que avança, vá-se aproximando do pensamento selvagem, ao se mostrar capaz de incorporar as dimensões sensíveis da experiência humana em uma abordagem unificada, onde física e semântica não estão mais separadas por um abismo ontológico. Ou seja, o futuro da ciência não é se distanciar do pensamento selvagem, mas convergir com ele (VIVEIROS DE CASTRO, 2009)⁴.

Continuando com Viveiros de Castro e sua leitura d’*O Pensamento Selvagem* em seu livro *Metafísicas Canibais*, podemos entender que um pensamento livre da obtenção de rendimento é aquele que não coincide com a faculdade de julgar e que não reduz o conhecimento ao modelo da proposição (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 73). Com isto, o autor argumenta a favor de uma forma de conhecer que não se separa da ação e uma forma de pensar que seja também sensível. O modelo não-proposicional de pensamento não deve ser visto como primitivo ou não-conceitual. O que ele coloca em jogo é o próprio conceito de conceito, afastando-o do seu modelo classificatório e abstrativo que opera através da subsunção do particular pelo universal, buscando um conceito que seja diverso das noções de categoria ou de representação (*Ibidem*, p. 75). Viveiros de Castro critica Lévi-Strauss por ter “decalcado” o pensamento selvagem da forma maximamente racionalizada da ciência (“existem dois modos de pensamento científico”) enquanto o que seria preciso fazer era construir o conceito de um pensamento propriamente selvagem (*Ibidem*, p. 238). Para ele,

Não se trata, por conseguinte, de contestar a tese da não-proposicionalidade intrínseca do pensamento indomesticado, lutando para restabelecer o direito dos outros a uma “racionalidade” que eles nunca pediram para ser reconhecida. A profunda ideia lévi-straussiana de um *pensamento selvagem* deveria ser tomada como projetando uma outra *imagem do pensamento*, muito mais que uma outra *imagem do selvagem* (*Ibidem*, p. 74).

⁴ Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro (10/05/2009). Com Ciência, Campinas, n. 108. Disponível em: <http://www.comciencia.br/comciencia//handler.php?section=8&tipo=entrevista&edicao=46>

Em um remix de citações, podemos dizer que o modelo de conhecimento do pensamento selvagem não deve ser tomado como

“[...] uma forma da doxa, nem uma figura da lógica, o pensamento nativo deve ser tomado – se se quer toma-lo a sério – como prática de sentido: como dispositivo autorreferencial de produção de conceitos, ‘de símbolos que representam a si mesmos’” (Ibidem, p. 229); “não é mais um modo de representar o desconhecido, mas de interagir com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar. A tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação passando a ser de “multiplicar o número de agências que povoam o mundo” (Ibidem, p. 111).

Conhecer será mais uma experiência e interação com o objeto do que a apreensão deste. Podemos encontrar esta relação entre experiência e conhecimento pensada de modo próximo ao que estamos elaborando aqui na filosofia do pragmatista americano William James. Não iremos abordar em profundidade o pensamento de James nesse ensaio. Apenas queremos aproximá-lo rapidamente de nossa discussão para esclarecer a experiência da relação do sujeito com os objetos e suas implicações para o conhecimento. Num texto sobre ele, David Lapoujade fala de duas formas de conhecer que James diferenciou: uma seria a que ele denominou como “saltatória” e em que o sujeito tem que ir além de sua imanência para alcançar um Absoluto, um campo transcendental, e relacionar o objeto a um sujeito; James substituiu esta forma por outra a que ele chamou de “ambulatória” e em que o conhecimento é constituído pela deambulação das experiências intermediárias. Segundo James, as experiências intermediárias são tão indispensáveis quanto o espaço intermediário o é para uma relação de distância (JAMES apud LAPOUJADE, 2000, p. 272). Lapoujade diz que:

Deambular não significa que o conhecimento esteja necessariamente submetido à errância; significa que ele se faz pouco a pouco, por meio de junções sucessivas, segundo expressões recorrentes em James. Conhecer é percorrer relações, as relações que atravessam a experiência pura, é seguir relações e coloca-las em série (Ibidem, p. 273).

Assim o processo de formação do conhecimento se dá gradualmente através da articulação mnemônica de recortes da experiência. A relação do sujeito com os objetos é marcada por uma compenetração recíproca entre eles na medida em que se afetam entre si. Este movimento perpétuo de afecção faz com que nem sujeito nem objeto sejam dados *a priori* à experiência, mas se metamorfoseiam no processo de experimentação. Esta forma de conhecer terá uma relação muito diferente com os objetos. Não será mais como na epistemologia objetivista da modernidade ocidental, uma objetivação do objeto em que se distingue o que lhe é intrínseco, dessubjetivando-o das marcas do sujeito cognoscente o quanto for possível. Inversamente, Viveiros de Castro escreve sobre como

os povos ameríndios conhecem personificando aquilo que deve ser conhecido (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 50). Por exemplo, no caso do xamanismo, ao invés de *reduzir a “intencionalidade ambiente” a zero a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo*” (Ibidem, p. 51), o xamã faz o inverso e tenta revelar o máximo de intencionalidade nos outros seres e conhecer “*o quem das coisas*”, como diz Guimarães Rosa (ROSA, 1984, p. 108). Seu mundo é carregado por uma multiplicidade afectual no qual se está sempre sendo afetado por outros, sejam esses outros de que espécie for, humana ou não humana.

Esse processo de interação com o mundo é sempre marcado por equívocos, mas o conceito de equívoco também passará por uma variação. A noção de equívoco na metafísica canibal não é sinônimo de erro ou falsidade, mas um pressuposto da própria relação com o mundo e com seres diferentes. Sendo diferentes também em suas linguagens e, portanto, em suas premissas. Os conceitos de erro ou engano são determinados dentro de uma mesma linguagem com premissas já constituídas, mas o equívoco é o que se passa no intervalo entre linguagens diferentes com premissas heterogêneas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 92). “*E se o equívoco não é erro, ilusão ou mentira, mas a forma mesma da positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas o unívoco, enquanto pretensão à existência de um sentido único e transcendente [...]*” (Ibidem, p. 93). Mas, como já dissemos aqui, um pensamento selvagem tem mais a ver com práticas de sentido do que a objetivação de uma verdade unívoca, absoluta e estática sobre seres que estão em constante variação e movimento. É mais interessante falar em sentidos porque tal conceito não denota verdade ou falsidade. O sentido é aquilo que pode ser dito de outro modo, traduzido para outras linguagens. Entrar em relação com este mundo de semânticas plurais será sempre um ato de tradução. “[...] Traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo [...]” (Ibidem, p. 90), “[...] é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco [...]” (Ibidem, p. 91).

Para Hansen, nos textos de Guimarães Rosa a enunciação lógica, que pressupõe o princípio do terceiro excluído e da contradição dos enunciados de verdadeiro ou falso, é desqualificada como padrão linear imposto à compreensão, dando lugar a enunciação por paradoxos que desloca os limites da linguagem, produzindo a forma como indeterminação das representações conhecidas do leitor (HANSEN, 2007). Na leitura de seus textos a imaginação é convocada a atuar imediatamente, tendo o leitor de ignorar os sentidos imediatos e previsíveis de noções e conceitos do senso comum para poder imaginar uma ideia mais complexa captável apenas pela intuição.

Rosa consegue contraefetuar a linguagem cotidiana, que em sua entrevista com Gunther Lorenz considerou como morta, capaz de expressar apenas clichês e incapaz de engendrar ideias (ROSA apud LORENZ, 1991). Em sua escrita, os sentidos que se constituíram em hábito e se encarnaram num atual estado de coisas, configurando um modo de vê-lo e dizê-lo, são desterritorializados através da enunciação de paradoxos e ambiguidades que inserem na linguagem uma carga semântica polissêmica, que menos do que produzir um mero relativismo, devem ser pensados em seu esforço de expressar a tensão de uma experiência e de uma percepção que não podem ser expressas numa linguagem corrente sem perder totalmente a natureza do que se quer tornar dizível e visível. Ao demonstrar uma relação de compenetração mútua entre termos opostos, o paradoxo tensiona a linguagem a fazer percebida uma terceira margem, que não é síntese da oposição nem necessariamente dependente dos termos opostos, mas que pode ser totalmente diversa e designar uma outra posição e um novo sentido em que pode ser possível deslocar a oposição já constituída em direção a descoberta de outras oposições virtuais mais próximas da experiência do real.

O Grande Sertão: Veredas apresenta um pensamento em estado selvagem porque consegue se subtrair das exigências lógicas da linguagem teórica para recriar os usos e sentidos do vocabulário a partir de seu próprio desenvolvimento interno que exige também seu direito a ser compreendida em si e não em analogia a fórmulas dadas exteriores a si. Novas ideias requerem novas linguagem para serem expressas. A construção dessa linguagem própria é feita a partir da conexão de materiais muito diversos entre si⁵, pelo uso de neologismos, arcaísmos, traduções, etc, mas também pela suspensão dos juízos lógicos de verdadeiro e falso e gramaticalmente normativos do que é certo e errado que constituem a racionalidade instrumental e utilitarista de uma sociedade que se acostumou com a eficácia técnica como medida de valor.

⁵ Na entrevista com Lorenz, Rosa faz uma apresentação esclarecedora do seu método de composição: “Primeiro, há meu método que implica na utilização de cada palavra como se ela tivesse acabado de nascer, para limpá-la das impurezas da linguagem cotidiana e reduzi-la a seu sentido original. Por isso, e este é o segundo elemento» 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” (ROSA apud LORENZ, 1991).

2. O TRIBUNAL JAGUNÇO E A JUSTIÇA GUERREIRA

Neste segundo capítulo, analisaremos a cena do julgamento de Zé Bebelo e abordaremos a dimensão espectral de indecidibilidade que envolve uma decisão. Principalmente a espectralidade do campo de forças conflituais em que uma decisão intervém reconfigurando suas relações e antagonismos. Este conceito de indecidibilidade apresentado por Jacques Derrida no livro *Força de Lei* será articulado em relação com o conceito de espectro desenvolvido pelo mesmo autor em sua obra *Espectros de Marx*. Livros que foram publicados quase na mesma época, sendo este publicado um ano antes daquele. Para Derrida toda decisão é assombrada pelo indecidível (DERRIDA, 2010, p. 48). Independente do quanto de informações que se tenha disponível para lhe assegurar o cálculo, uma decisão terá sempre uma margem de virtualidade que a envolve de imprevisibilidade. Nessa dimensão temporal que a decisão não pode controlar nem prever seus resultados, há sempre espectros das forças que compuseram a tensão do seu ato. Derrida diz que um espectro é sempre um retornante que não se pode controlar suas idas e vindas e que está sempre por retornar (DERRIDA, 1994, p. 27), e dentre os muitos fantasmas que assombram uma decisão, abordaremos neste capítulo o insistente retorno do fantasma dos antagonismos sociais e conflitos políticos que mantêm ativa a tendência dispersiva das formas sociais.

Para tanto, primeiro abordamos a relação da literatura com a dimensão virtual do tempo e da memória que não se esgota no plano empírico e atual da História – a literatura como máquina de invocar fantasmas e conjurar seus espectros; e como o *Grande Sertão: Veredas* opera essa *contra-efetuação*⁶ da história brasileira ao atualizar e fazer atuar a memória de violência e guerra que marca a vida nas regiões periféricas do Brasil. Em seguida, depois de apresentada a cena do julgamento de Zé Bebelo e os conflitos que

⁶ Sobre o conceito de contra-efetuação, no livro *Lógica do Sentido*, Deleuze o explica da seguinte forma: "[...] Em todo acontecimento, há de fato o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que é designado quando se diz: pronto, chegou a hora; e o futuro e o passado do acontecimento só são julgados em função desse presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, por outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tomado em si mesmo, que esquiva todo presente porque está livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual, neutro, nem geral nem particular, eventum tantum...; ou antes que não tem outro presente senão o do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que convém chamar de contra-efetuação [...]" (DELEUZE, 2015, p. 154).

emergem a partir daí, fazemos uma caracterização dos bandos jagunços como comunidades guerreiras a partir de um paralelo com as *sociedades contra o Estado* descritas por Pierre Clastres e com o conceito de máquina de guerra de Gilles Deleuze e Félix Guattari em *Mil Platôs* – considerando que nos interessa mais a reinvenção estética do jagunço operada por Rosa e o que isto nos permite pensar do que uma descrição empírica da jagunçagem em sua imagem histórica. É o jagunço roseano em sua extemporaneidade que nos interessa. Dessa figura que já não existe mais invocamos seu fantasma em sua positividade. Por fim, questionamos como a justiça pode ser possível quando a guerra é uma tendência interna ao funcionamento das sociedades? Qual conceito de justiça pode ser possível diante desta contínua tendência de *desconjuntamento* do corpo social? Buscaremos pensar uma justiça que faça desse desajuste seu movimento, como questionou Derrida, “*e se o desajuste fosse, ao contrário, a condição da justiça?*” (*Ibidem*, p. 37). Uma justiça pensada com o mundo girando fora do eixo tal como o verso do *Hamlet* de William Shakespeare com que Derrida começa a discutir sobre os espectros: *the time is out of joint*. Uma justiça pensada a partir do desequilíbrio, conflituosa e diferencial, que os personagens do *Grande Sertão: Veredas* em sua travessia pelo incerto e contingente espaço sertanejo deixam o rastro ou fazem eclodir seu som em suas batalhas.

2.1. Estórias de Guerra entre os Fantasmas da História

Entre os dentes carcomidos das engrenagens sociais se insinuam os fantasmas da guerra. Engrenagens que vão perdendo seu poder de tração, mas insistem em forçar-se umas contra as outras estraçalhando tudo que se passa entre elas. Catracas desconjuntadas girando fora de seus eixos, ameaçando a todo instante se descarrilhar. No canto à palo seco do ferro contra o ferro, o riso trincado de uma besta se insinua. De épocas em épocas, a violência desregrada volta a assombrar a boa ordem civilizada. Violência esta que sempre fora tolerável enquanto fosse mantida longe dos espaços em que Narciso apaixonado com sua própria imagem se autoproclama como modelo para o mundo, com suas demarcações conscientes, seu fascínio com a própria racionalidade monolítica ordenadora do caos, cego para a violência em que se sustenta negando vários outros modos de ordenação possíveis. Narciso agora assombrado, pois é o mundo mesmo

enquanto conceito que é cindido pelo Diabo com seu poder de duplicação e sua ambiguidade enganadora; sua língua agora contaminada pela multiplicidade babélica, incapaz de se autocompreender. Inutilmente ele se agarra em seus marcos e referências tentando se salvar de uma multidão que ele julga sem razão e que lhe quer devorar.

O *Grande Sertão: Veredas* começa com este riso relinchado nos dentes de um bezerro que ria feito pessoa, nem humano nem animal, “*cara de gente, cara de cão*”, transparecendo uma outra coisa sem forma e vazia de presença no mundo, o rastro do demônio, que rondará toda a estória. Riso que desponta entre os anúncios de tiros, que também traçarão as malhas de composição do romance. Entre o Diabo e a guerra começa emergir a paisagem sertaneja e suas populações. O movimento se duplica também numa imersão na realidade dessa multidão feroz que vivia para a guerra: os jagunços. Rosa desenvolveu a partir deles uma investigação sobre os modos de orientação subjetiva num mundo desconhecido e imprevisível e em confronto com uma experiência marcada pela violência e pela força em que oposições bem determinadas entre valores éticos como bem e mal não se garantem por nenhuma moral dada de antemão.

A primeira palavra do livro: *nonada*. Como se não houvesse nada dado antes da escrita; como se estivesse tudo ainda por criar. Na medida que o romance se desenvolve, a linguagem é reinventada concomitante ao mundo que ela constitui. Na sua entrevista a Gunter Lorenz, Rosa afirma ter como lema que linguagem e vida são uma coisa só. Ele diz que “*quem não fizer do idioma o espelho de sua personalidade não vive; e como a vida é uma corrente contínua, a linguagem também deve evoluir constantemente*” (ROSA apud LORENZ, 1991). Portanto, homem, linguagem e mundo vão se constituindo concomitantemente no mesmo processo. Existem em correlação e se transformam reciprocamente. Em um dos primeiros ensaios críticos sobre o *Grande Sertão*, *O Homem dos Aessos de Antônio Cândido*, publicado primeiro com o título *O Sertão e o Mundo* na revista *Diálogo* em 1957, já era observada essa possibilidade de reinvenção da imagem do homem e do mundo na literatura:

[...] Para o artista, o mundo e o homem são abismos de virtualidade, e ele será tanto mais original quanto mais fundo baixar na pesquisa, trazendo como resultado um mundo e um homem diferentes, compostos de elementos que deformou a partir dos modelos reais, consciente ou inconscientemente propostos. Se o puder fazer, estará criando o seu mundo, o seu homem, mais elucidativos que os da observação comum, porque feitos com as sementes que permitem chegar a uma realidade em potência, mais ampla e mais significativa” (CÂNDIDO, 2002, 2002, p. 122).

Recusando qualquer redução do romance de Rosa a uma imagem regionalista e circunscrita à historicidade, esta análise de Antônio Cândido destaca o processo de

criação pelo qual a ficção transmuta o material da realidade histórica em reflexões que colocam em questão a própria existência humana e sua relação com o mundo. Questões que foram bastante destacadas pelo próprio Rosa, que expôs suas preocupações metafísicas e filosóficas em entrevistas como aquela citada acima em diálogo com Lorenz. O interesse filosófico do autor também aparece em textos como *Aletria e Hermenêutica*, no prefácio ao livro *Tutaméia – Terceiras estórias*, em que são citados autores como Platão, Hegel e Bergson, e que começa com a afirmação de que “*a estória não quer ser história. A estória, em rigor, deve ser contra a História*” (ROSA, 2009).

O plano de virtualidade que Antônio Cândido destaca é a via por que a História é sacudida e contraefetuada em sua atualidade. Numa estória é possível experimentar outros modos de encadeamento dos eventos no tempo e resgatar um rastro da intensidade que só é possível no processo de duração da experiência, reabrindo os acontecimentos para virtualidades que não se extensificaram – não se efetuaram em formas consolidadas no plano empírico da realidade – enquanto marcos e monumentos a partir dos quais a História traça uma relação de causalidade para explicar ou justificar o presente. Rosa diz que a estória às vezes quer ser mais parecida com a anedota, funcionando como catalizador ou sensibilizante ao não-prosaico, ou seja, ao que não se reduz ao lado material e prático da vida. “*Não é o chiste rasa coisa ordinária; tanto seja porque escancha os planos da lógica, propondo-nos realidade superior e dimensões para mágicos novos sistemas de pensamento*”; um pouco mais a frente ele dirá que “*o não-senso, crê-se, reflete por um triz a coerência do mistério geral, que nos envolve e cria. A vida também é para ser lida. Não literalmente, mas em seu supra-senso*” (ROSA, 2009).

Com seu gracejo, a anedota pode brincar com a verdade, sem compromisso de ser verdadeira ou falsa, mas colocando a verdade em algum lugar, como é próprio da ficção⁷ (PIGLIA, 1990; SAER, 2009). O ato de narrar pode ser umas das formas mais antigas de se configurar uma teia de relações entre elementos distintos, tornar inteligível o caos da realidade e dar sentido à experiência. A ficção é um modo de racionalização do tempo e

⁷ Num ensaio sobre o conceito de ficção, Juan José Saer traz um argumento interessante sobre a relação da ficção com a verdade: “[...] Não se escreve ficções para se esquivar, por imaturidade ou irresponsabilidade, dos rigores que o tratamento da “verdade” exige, mas justamente para pôr em evidência o caráter complexo da situação, caráter complexo de que o tratamento limitado ao verificável implica uma redução abusiva e um empobrecimento. Ao dar o salto em direção ao inverificável, a ficção multiplica ao infinito as possibilidades de tratamento. Não dá as costas a uma suposta realidade objetiva: muito pelo contrário, mergulha em sua turbulência, desdenhando a atitude ingênua que consiste em pretender saber de antemão como é essa realidade. Não é uma claudicação ante tal ou qual ética da verdade, mas uma busca de uma um pouco menos rudimentar” (SAER, 2009).

uma forma de criação de sentido a partir da imaginação, da invenção da linguagem e da produção de imagens de outras realidades possíveis, que pelas suas diferenças nos fazem perceber coisas antes inexistentes para nós sobre nossas realidades atuais. Criando uma realidade em potência, a ficção cria outros regimes de visibilidade, quero dizer, do modo como a realidade se configura para nossa percepção enquanto uma rede de relações carregada de sentido; alterando a inteligibilidade de como se configuram essas relações entre os elementos da realidade, o discurso e os enunciados que tentam explicá-la também são transformados ao mesmo tempo que participam da sua constituição, reconfigurando também os regimes do que é dizível, do que pode ser expressado, descrito e narrado em determinado momento histórico.

Na introdução ao seu livro *O Fio Perdido – Ensaio sobre a ficção moderna*, Rancière explica a ficção da seguinte forma:

"[...] já se sabe desde Aristóteles que a ficção não é uma invenção de mundos imaginários. Ela é, em primeiro lugar, uma estrutura de racionalidade: um modo de apresentação que torna as coisas, as situações ou os acontecimentos perceptíveis e inteligíveis; um modo de ligação que constrói formas de coexistência, de sucessão e de encadeamento causal entre os acontecimentos e confere a essas formas as características do possível, do real ou do necessário. Ora, essa dupla operação é exigida em toda parte onde se trata de construir um certo sentido de realidade e de formular a inteligibilidade [...]" (RANCIÈRE, 2017, p. 11-12).

Cabe destacar o fundo comum compartilhado entre romance e história: o romance em seu surgimento enquanto forma da literatura moderna e a história na sua constituição como ciência moderna. Em seu livro *Os Nomes da História – Um ensaio de poética do saber*, Jacques Rancière se dedica a este problema e observa que para a história “*sair do dilema desesperado entre a ilusão do epos popular e os rigores do número ou as minúcias do cotidiano, era necessário ligar-se às lógicas novas inventadas pela literatura [...]*” (RANCIÈRE, 1994, p. 106). O romance oferece à história um modo de narrar que a torna possível como discurso da verdade (*Ibidem*, p. 60). Para a história dotar de sentido seu material composto de documentos e gráficos foi necessário explorar os poderes da linguagem e seus encadeamentos; fazer uso dos procedimentos pelos quais a língua comum produzia e fazia circular o sentido (*Ibidem*, p. 107). Portanto, historiadores e sociólogos precisam também fazer escolhas sobre os modos de narração do material que pretendem demonstrar e sobre como encadear os eventos apresentados numa causalidade carregada de lógica. A literatura, por sua vez, podendo narrar e ficcionar sobre materiais empíricos ou não, pode experimentar diferentes formas da narração, da textualidade e da composição dos textos tensionando as suas possibilidades de construção lógica; na

maioria das vezes exigindo uma transformação da própria percepção para as virtualidades que atravessam o material exposto.

Na imensa fortuna crítica já publicada sobre o *Grande Sertão: Veredas*, dentre as diferentes formas de abordagem da crítica, há um interessante debate sobre o *Grande Sertão: Veredas* como retrato alegórico do Brasil, que passa pelas obras de pesquisadores como Willi Bolle, Ettore Finazzi-Agrò e Heloísa Starling, que colocam a obra literária em diálogo com a filosofia política, a história e a sociologia brasileira. Para Bolle, este romance é revelador do funcionamento das relações de poder no Brasil, analisando a partir de uma perspectiva interna a estas relações os modos de funcionamento do poder. Pretendemos levar à sério a problematização feita por ele de que o *Grande Sertão* tem um potencial igual, e talvez superior, aos das teorias já conhecidas sobre o Brasil, mas que ainda precisa ser decifrado (BOLLE, 2004, p. 123).

No *Grande Sertão: Veredas*, o Brasil é destrinchado em forças do passado que mesmo depois de apagadas em sua presença histórica, como a jagunçagem, ressoam seu sentido sobre a atualidade, pois essas forças se reatualizam em novas tendências e se reconfiguram em novas relações de poder. Rosa evoca a memória do coronelismo enquanto modo de configuração das relações políticas entre fazendeiros, bandos de jagunços e milícias no sertão brasileiro durante a República Velha, e antecipa problemas que o desenvolvimentismo e sua promessa de modernização iriam causar (VASCONCELOS, 2002).

É uma interessante coincidência que o romance tenha sido publicado em 1956, que é o mesmo ano que Juscelino Kubitschek assume a presidência do Brasil com seu ousado plano de aceleração do desenvolvimento nacional de cinquenta anos em cinco. Um grande dilema do desenvolvimentismo em toda sua história é que nunca conseguiu integrar e organizar as comunidades faveladas, ribeirinhas, sertanejas e indígenas e sempre produziu muita violência contra esses povos. O *Grande Sertão* é a face avessa e monstruosa desse processo de modernização unidimensional. Ali a cidade é interpelada a partir do sertão. No monólogo de Riobaldo está implícito um diálogo com um doutor da cidade que vem visitá-lo e ouve suas histórias. O mundo urbano marcado pelo desenvolvimento é exposto em sua alteridade, no que lhe é exterior, mas uma exterioridade que também lhe é íntima em sua ausência sempre presente. Afinal, a produção desse mundo sempre se deu através da inclusão dessas margens e suas populações enquanto excluídas. Ao mesmo tempo que este espaço excluído é fagocitado, tendo sua energia e vitalidade criativa sugadas e seus corpos castigados pelo trabalho. O

romance de Rosa antecipou os sinais da dilaceração social que o projeto desenvolvimentista causaria sobre populações que nunca couberam nesse projeto de nação e sobreviveram nas suas margens absorvendo a violência a que eram expostas, reproduzindo-a no interior de suas comunidades e territórios.

Esse projeto de modernização e desenvolvimento nacional nunca superou estruturas arcaicas das relações de poder que governam o Brasil baseadas no coronelismo e nas relações entre políticos e máfias. Trouxe consigo um modo de gerir os conflitos políticos em que sempre se conservam as relações de poder e seus privilégios e um modo de distribuição espacial da violência bastante desigual e marcado pelo racismo. Para Sandra Vasconcelos, a disseminação dos bandos de jagunços e a violência desencadeada por eles eram o corolário das relações políticas vigentes desde a proclamação da República:

“[...] Proclamada a República, a manutenção da estrutura econômica do país, baseada no latifúndio, e o dismantelamento da ordem escravocrata colocaram em disponibilidade um contingente de homens livres que, sem terra e sem trabalho, foram encontrar no banditismo uma forma de sobrevivência, seja como capangas – homens assalariados a serviço de um fazendeiro que formava assim seu exército privado –, seja como cangaceiros – homens independentes que se organizavam em bandos sob a direção de um chefe prestigioso. Os conflitos entre parentelas, entre fazendeiros e chefes políticos, agravados por movimentos milenaristas como Canudos, na Bahia, o Contestado, em Santa Catarina, e o Caldeirão, no Ceará, fizeram do sertão uma zona conflagrada, no primeiro período republicano” (VASCONCELOS, 2002).

No *Grande Sertão: Veredas* o Brasil é narrado a partir dessas margens onde a guerra se atualiza sem ser percebida como uma ameaça ao projeto institucional moderno. Este fantasma ainda persiste no presente se reatualizando em novos conflitos nas regiões periféricas do Brasil. O livro poderia ser reescrito hoje a partir dos conflitos entre facções que controlam as favelas, que assim como os bandos jagunços, cooptam negros e pobres para seus exércitos. Bandos que existiam sempre em relação – na maioria das vezes numa relação de serviço – com líderes políticos, fazendeiros e coronéis. Riobaldo seria hoje um moleque da favela abandonado pelo pai e com sua mãe falecida, que tentou estudar, mas abandona os estudos e, de repente, sem muita alternativa para sobreviver, se vê inserido numa facção, com uma arma na mão e posto diante de uma guerra que não era sua e que, além da morte, só poderia lhe oferecer o prestígio de ser um guerreiro. Ele passa um bom tempo lidando com conflitos morais sobre a violência e a brutalidade que seu grupo e ele mesmo promovem, até que assume um pacto diabólico que lhe faz afirmar isso como destino; consegue se tornar líder do seu bando e promotor direto da guerra, tendo a infame fortuna de terminar a vida como fazendeiro, que é sua condição como narrador no livro.

O *Grande Sertão* conta a passagem da guerra à institucionalização da propriedade, da lei e de um novo comando sobre a terra; do nomadismo da vida jagunça de Riobaldo à sua sedentarização como fazendeiro, proprietário de terra, fixado nos limites de suas fronteiras. Estas duas experiências distintas de habitar e distribuir o espaço, que serão apresentadas aqui não como identidades fixas e absolutamente exteriores entre si, mas como dois polos que indicam tendências e inclinações que perpassam a vida daqueles personagens. Não queremos fazer dessa oposição uma luta do bem contra o mal, pois esconderíamos assim as barbaridades praticadas pelos jagunços, mas queremos entender o modo como cada um desses lados se apresenta, como funciona a relação de cada um com o espaço, com o coletivo social e com o poder. O jagunço nômade experimenta a terra como espaço de navegação sem fronteiras determinadas – “[...] *Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos [...]*” (GSV: 8). O jagunço experimenta o sertão como espaço liso numa experiência de variação contínua e *se distribui no espaço* habitando-o em movimento. Enquanto o fazendeiro *distribui o espaço*, converte-o em propriedade delimitando suas fronteiras num processo de estriamento. Riobaldo produz uma posição ambígua: um fazendeiro narrando suas memórias da jagunçagem. O que é apenas uma das muitas ambiguidades que podemos encontrar na obra de Guimarães Rosa. Porém, Riobaldo continua sendo assombrado pelo fantasma da guerra e para se proteger distribuiu quinhões de sua propriedade entre outros jagunços que protegiam suas terras:

“[...] 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, ai, se, se! É na boca do trabuco: é no té-retê-retém... E sozinhozinho não estou, há-de-o. Pra não isso, hei coloquei redor meu minha gente. [...] Deixo terra com eles, deles o que é meu é, fechamos que nem irmãos. Para que eu quero ajuntar riqueza? Estão aí, de armas arcadas. Inimigo vier, a gente cruza chamado, ajuntamos: é hora dum bom tiroteamento em paz, exp’rimentem ver [...]” (GSV: 24).

A literatura de algum modo faz a experiência de conjurar fantasmas. Invocando imagens da presença de uma memória que insiste em assombrar o presente e antecipando os sinais de passagem do que vai dando lugar ao porvir. O que estamos chamando de *fantasmas*⁸ aqui é a espectralização da presença de algo que já não está mais aí, mas que

⁸ Estou tomando a noção de espectro emprestada do livro *Espectros de Marx* de Jacques Derrida e aproximando da concepção de tempo de Henri Bergson. Apesar das diferenças entre esses autores, eles compartilham de uma concepção do tempo similar. Para Daniel Alipaz, “[...] *se considerarmos a reescrita de Deleuze do discurso de Bergson em uma linguagem pós-estrutural, então descobrimos que Derrida e Bergson compartilham uma estreita afinidade em relação às suas perspectivas da linguagem em face do tempo como um duplo movimento. Ou seja, ambos os pensadores operam com a compreensão de uma ruptura particular na presença plena do presente, uma expansão da consciência como um “agora” para incluir um constante adiamento à memória [...]*” (ALIPAZ, 2011, tradução nossa). Uma crítica a esta aproximação seria a de que a filosofia de Bergson ainda estaria vinculada a uma metafísica da presença,

insiste enquanto memória ou hábito ou uma repetição compulsiva e não voluntária das formas de algo que já não é mais presente. Portanto, o fantasma é também uma falha da ausência. Esta noção de fantasma ou espectro nos conduz a atenção para um nível virtual da realidade em que as fronteiras da diferença que delimitam os seres se borram, multiplicando ao infinito o efeito gradiente que se passa entre diferentes categorias ou identidades, havendo compenetração recíproca entre elas. Logo, a identidade aqui passa a ser uma tendência de diferenciação do ser, seu grau de atualização mais contraído e não sua essência. O fantasma indica a insistência da memória – embora não se confunda com ela – na temporalização do ser e sua diferenciação no tempo de modo que o passado coexista com o presente. Cabe destacar, que o espectro não se confunde com o virtual, mas se dá entre o virtual e o atual, pois possui um nível mínimo de inscrição na realidade.

Consideraremos a guerra como uma memória da civilização, como fantasma que assombra o tecido social e tende a lhe esgarçar, abrindo brechas e arrebatando linhas que carregam tendências diversas e se atualizam para além das formas institucionais estabelecidas. A guerra será considerada numa dimensão virtual que permeia a sociedade e desterritorializa o campo social liberando linhas de fuga. Todas as sociedades para se constituírem inventaram formas de conjurar esse fantasma e conter a violência de sua inscrição na realidade. No *Grande Sertão: Veredas* encontramos uma abordagem deste problema na cena do julgamento do líder jagunço Zé Bebelo. A instauração de um tribunal no meio do sertão, suspendendo uma guerra em curso, foi ali um modo de contenção da violência. Porém, a decisão que encerra o julgamento não esgota de uma vez por todas a virtualidade do conflito, mas, sim, reatualiza o campo de forças em que isto se dá.

que é tão confrontada por Derrida. Neste sentido, compartilhamos o argumento de Suzane Guerlac em seu livro dedicado a Bergson: *É interessante ler Bergson hoje precisamente por causa das maneiras em que seu pensamento escapa à crítica que Derrida realizou tão eficazmente contra Husserl. A filosofia de Bergson apela à experiência imediata (isso nunca é retratado) e à intuição. Nesse sentido, poderia ser chamado fenomenológico. No entanto, seu pensamento desloca os pressupostos atacados na crítica de Derrida a Husserl. Pois em Bergson, como nós temos visto, a própria percepção não é uma experiência imediata (requer reconhecimento atento e um apelo à memória que é regulado de acordo vários graus de tensão ou preparação para a ação). Nem a percepção ocorre a serviço do conhecimento; pertence, como vimos, à ação. Finalmente, em Bergson, nunca é uma questão de auto-presença, nem mesmo no ato da intuição. O que Bergson chama de Percepção Pura poderia dificilmente ser chamada de experiência e a percepção real não é imediata. A mudança de Bergson de um modelo de cognição para um modelo de ação desloca significativamente várias das questões envolvidas na crítica de Derrida a Husserl* (GUERLAC, 2006, 183-184, tradução nossa).

2.2. O Julgamento de Zé Bebelo e a Eclosão do Antagonismo Entre Duas Ordens Jagunças

Para Luiz Roncari, num ensaio dedicado a análise desta cena, o julgamento de Zé Bebelo é um ponto de inflexão no romance que traz à tona o embate entre civilização e barbárie, ordem e desordem, instituição e costume, etc (RONCARI, 2001). É um ponto alto da narrativa em que culminam os encadeamentos dispersos que compõe seu percurso até aí. Roncari propõe a figura de um trapézio como a forma geral da arquitetura do romance. Embora seja esta uma forma demasiada simples para uma narrativa tão complexa e labiríntica que parece mais uma rede com contornos abertos e delimitações porosas, permitindo a diversidade de leituras e interpretações que já existem sobre esta obra, a figura do trapézio é acertada em dois pontos apontados por Roncari. O primeiro é que há uma curva ascensional dos fios narrativos que compõem a obra e se coagulam nesta passagem, como no lado esquerdo do trapézio em que se traça uma linha diagonal da esquerda para a direita e de baixo para cima.

Este primeiro movimento envolve um conjunto de estórias e memórias do narrador a partir do que se vai constituindo a paisagem sertaneja, a beleza de sua geografia e seu povoamento de figuras místicas, a sordidez da vida na aridez do sertão e a violência das guerras jagunças, criando o cosmos em que emergem os personagens. É aí que na encruzilhada de estórias embaralhadas se tece a história de Riobaldo, passando pela sua infância e seu encontro com o menino Diadorim na travessia do rio São Francisco (GSV: 102), sua fuga da fazenda de Selorico Mendes quando descobre que este era seu pai (GSV, p. 122), sua estadia na fazenda de Zé Bebelo quando Riobaldo foi seu professor de letras (GSV, p. 128), sua iniciação na jagunçagem e sua fuga do bando de Zé Bebelo depois de ficar chocado com a brutalidade dos jagunços (GSV, p. 135), o reencontro com Diadorim e a aproximação com o bando de Joca Ramiro (GSV, p. 138), com quem Riobaldo permanecerá até a guerra contra o bando de seu ex-chefe Zé Bebelo e o momento em que este é capturado e julgado pelos jagunços (GSV, pp. 256-281). Um dos motivos deste julgamento acontecer é justamente porque num momento em que Zé Bebelo estava prestes a ser fuzilado, Riobaldo grita dizendo que Joca Ramiro o queria vivo – o que não era verdade. Riobaldo faz isso por causa de sua relação passada com Zé Bebelo e porque tinha uma inclinação a gostar dele – suas primeiras descrições dele são bastante elogiosas, por exemplo – e ficou intrigado com a possibilidade dele ser morto no meio da guerra. Zé

Bebelo é então capturado e exige um julgamento, que acaba sendo concedido por Joca Ramiro. Assim, a cena do julgamento é um ponto em que culminam as diversas linhas de evolução da narrativa e onde já há um conjunto de alianças constituídas entre os jagunços, como é o caso da relação tão próxima e apaixonada de Riobaldo com Diadorim, que é um dos eixos principais de composição do romance.

O segundo movimento apontado por Roncari é que depois de um breve período de maior serenidade posterior ao julgamento a narrativa passa a se inclinar numa descida cada vez mais profunda ao interior do sertão numa escalada de intensidade da violência e do confronto com a própria geografia sertaneja. Agora com acontecimentos mais concentrados e temas mais constantes como a busca pela vingança da morte de Joca Ramiro, que foi assassinado por Hermógenes, um líder jagunço de ar assombroso e maligno que foi contrário à absolvição de Zé Bebelo. É nesta segunda metade do romance que também ocorrem momentos marcantes na trajetória de Riobaldo como o pacto diabólico, a assunção da liderança do bando, a travessia do Liso do Sussuarão – que até então nenhum líder jagunço tinha conseguido cruzar – até culminar na batalha final contra o bando do Hermógenes. Para Roncari, o que houve naquele julgamento não foi apenas uma troca de bandos e chefias em conflito, mas uma mudança no próprio teor e significado das lutas (RONCARI, 2001).

Qual eram os reais conflitos que motivaram aquele julgamento? Antes do seu início, o personagem Sô Calendário exclama: *“Julgamento! É isto! Têm de saber quem é que manda, quem é que pode”* (GSV: 256). O que mostra que havia uma questão política envolvida ali, que era o reconhecimento ou não de Zé Bebelo enquanto liderança jagunça, a definição de quem exerce uma posição de comando; o que define uma relação elementar do poder. Zé Bebelo estava sentado num tamborete, com as mãos amarradas, no meio do círculo de jagunços e diante das principais lideranças daquele universo, como Titão Passos, Sô Calendário, Hermógenes, Ricardão e Joca Ramiro, sendo que este último exercia ali uma função mais central, dirigindo a reunião e tomando a decisão final. Interessante observar que o julgamento não aconteceu em qualquer lugar. Os bandos se deslocaram até a Fazenda Sempre-Verde, do doutor Mirabô de Melo, e se ajuntaram diante da Casa-grande. Como Roncari destaca, a Casa-grande era o totem da sociedade patriarcal brasileira e do sistema coronelista das relações de poder (RONCARI, 2001). O lugar escolhido por Joca Ramiro era um símbolo de autoridade e tradição que devia ser respeitado. Toda a composição física e corporal na instituição deste tribunal problematiza o modo de assimilação de uma instituição moderna por uma sociedade arcaica, colocando

em cena um processo de atualização da memória na produção de uma diferença, que forja a emersão de algo novo em tensão com os hábitos adquiridos. O comentário de Roncari nos aponta isso:

Na montagem do julgamento, somente o réu tinha uma posição previamente estabelecida, devendo ficar no centro do círculo formado pelos demais, exposto e sujeito ao olhar daqueles que iriam julgá-lo. Todo o restante estava por ser definido, o que vai acontecendo espontaneamente, sem um plano discutido e sem que se precisasse fundamentar a função de cada agente. Deixavam-se levar por um movimento circular, que distribuía as pessoas e os papéis, aceitos naturalmente por todos, como se cada um estivesse ocupando o seu lugar adequado e nada parecesse forçado ou imposto. Desse modo, o novo, a instituição legal da cidade não era assimilada pelo costumeiro como só um arcabouço formal e abstrato imposto de fora; ela sofria adaptações, ia se acomodando às hierarquias e valores reconhecidos, adquiria com isso organicidade e aparecia como uma gestação dos próprios homens do lugar, sem os constrangimentos que os fariam reagir contra o que se estava inaugurando (RONCARI, 2001).

Assim que começa a interrogar o réu, Joca Ramiro senta-se ao chão se colocando à altura dele e faz a seguinte acusação: *“O senhor veio querendo desnortear, desencaminhar os sertanejos de seu costume velho de lei...”* (GSV: 260). A lei que é invocada não é a lei positiva, o código normativo sob tutela do Estado, mas a lei costumeira de uma tradição local. Zé Bebelo é acusado por ameaçar a conservação de uma tradição. Como líder, pretendia se tornar deputado, tendo um projeto de desenvolvimento e modernização do sertão – *“Dizendo que, depois, estável que abolisse o jaguncismo, e deputado fosse, então reluzia perfeito o Norte, botando pontes, baseando fábricas, remediando a saúde de todos, preenchendo a pobreza, estreando mil escolas.* (GSV: 131) – e vivia a elogiar a Lei, dando vivas ao governo, prometendo coisas republicanas, afirmando que tudo seria nacional (GSV: 133). Portanto, seu projeto implicaria a intervenção de um poder externo aos valores e relações tradicionais que configuravam a realidade sertaneja e contrário ao poder do mandonismo local. Para tanto, deveria exercer uma violência ainda maior que aquela dos jagunços, mesmo que fosse em nome da lei e do progresso (RONCARI, 2001).

No entanto, não sendo parte do costume a instituição de tribunais para julgar condutas desviantes, a instalação do tribunal dependia de uma decisão *soberana* que contrariasse o costume, mas que também fosse *magnânima*, pois tal decisão implicaria que o Chefe abdicasse de uma parcela do seu poder sobre a vida e a morte e aceitasse limites sobre sua autoridade (*Ibidem*, 2001). É Joca Ramiro quem poderá fazer isso, descrito por Riobaldo como um “imperador em três alturas”, que nem o nome se podia dizer à toa (GSV: 179). Diferente de todos os outros líderes jagunços, Joca Ramiro é um

personagem imponente, composto por um ar de seriedade, tendo sua autoridade reconhecida por todos – “[...] *por que era que todos davam assim tantas honras a Joca Ramiro, esse louvo sereno, com doado? [...]*” (GSV: 231) – e sempre comparado a uma realeza:

Joca Ramiro chegando, real, em seu alto cavalo branco, e defrontando Zé Bebelo a pé, rasgado e sujo, sem chapéu nenhum, com as mãos amarradas atrás, e seguro por dois homens. Mas, mesmo assim, Zé Bebelo empinou o queixo, inteirou de olhar aquele, cima a baixo. Daí disse:
— “Dê respeito, chefe. O senhor está diante de mim, o grande cavaleiro, mas eu sou seu igual. Dê respeito!” (GSV: 255).

Nesse encontro entre Joca Ramiro e Zé Bebelo o costume e a tradição sertanejos são confrontados explicitamente. Zé Bebelo, o personagem que vem de fora com um projeto modernizador – que mais a frente fica evidente que não passa de um discurso de autopromoção – confronta o líder máximo dos jagunços com irreverência e insubordinação, exigindo respeito, mesmo estando na condição de prisioneiro e sob o risco de ser executado. Em seguida, Joca Ramiro dispõe a oportunidade para os outros líderes se posicionarem sobre o caso. Eles ficam divididos entre aqueles que exigiam a execução imediata de Zé Bebelo, como Hermógenes e Ricardão, e aqueles que votavam pela absolvição, como Titão Passos, Sô Calendário e João Goanhá. É exatamente aí que começa aparecer as verdadeiras oposições que estavam em jogo. Rosa irá nos mostrar uma outra qualidade da jagunçagem. O jagunço guerreiro de Rosa difere dos jagunços à serviço dos coronéis. Aparece então uma oposição entre duas ordens diferentes: aquela dos jagunços guerreiros, que afirmavam a jagunçagem como esteio de suas vidas, e aquela de jagunços que estavam a serviço de outros interesses como o de fazendeiros e coronéis, como fica explícito no discurso de Ricardão:

[...] Relembro também que a responsabilidade 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 acossamento 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. A condena seja: sem tardança! Zé Bebelo, mesmo zureta, sem responsabilidade nenhuma, verte pemba, perigoso. A condena que vale, legal, é um tiro de arma. Aqui, chefe — eu voto!...” (GSV: 268)

Nisto se torna evidente a oposição entre o nomadismo jagunço e a ordem política sertaneja sob comando de coronéis e fazendeiros com seus capangas. Os jagunços que aderem à vida nômade não se mostram preocupados com interesses alheios à sua própria vontade e afirmam outra ordem de valores. Para a justiça guerreira dos jagunços, não havia nenhum crime em questão e o que era afirmado era a própria possibilidade do combate, do conflito, da luta. A lei que os regiam era aquela da liberdade e a afirmação

dos riscos que ela traz. Para eles estava suspensa qualquer lei exterior ao próprio modo de vida que era constituído na experiência nômade pelo espaço sertanejo. O discurso do personagem Sô Calendário demonstra o acolhimento da guerra como algo habitual e constitutivo da vida jagunça, além da diferença sobre o que regravava a conduta deles:

— “Crime?... Crime não vejo. É o que acho, por mim é o que declaro: com a opinião dos outros não me assopro. Que crime? Veio guerrear, como nós também. Perdeu, pronto! A gente não é jagunços? A pois: jagunço com jagunço — aos peitos, papos. Isso é crime? Perdeu, está aí feito umbuzeiro que boi comeu por metade... Mas brigou valente, mereceu... Crime, que sei, é fazer traição, ser ladrão de cavalos ou de gado... não cumprir a palavra...” (GSV: 266).

Trair, roubar, não cumprir a palavra... Atos que violavam as relações de lealdade e hombridade que orientavam a vida destes jagunços que perseguiram a vida nômade e guerreira sertão à dentro. Para eles, também estavam suspensas as leis do Estado. Mais que isso, a experiência dos bandos jagunços afirmava uma certa indiferença em relação ao Estado. Como numa cena em que Riobaldo conta que seu bando estava sendo perseguido por soldados do Governo e, sob o comando de Medeiro Vaz, eles recusaram guerrear contra o Estado, “[...] *porque nossas armas guardavam um destino só, de dever. Escapulíamos, esquipávamos. Vereda em vereda, como os buritis ensinam, a gente varava para após [...]*” (GSV: 57). Estabelecendo então uma existência política e uma ordem de valores irredutíveis às leis do Estado, os jagunços afirmavam uma guerra de natureza totalmente diferente daquelas empreendidas pelo Estado; uma guerra que não tinha como objetivo a subjugação de um grupo ou a tomada de um território, mas sim a afirmação da experiência guerreira, do seu *ser para a guerra*. Foi assim que Titão Passos se posicionou em relação ao caso de Zé Bebelo:

[...] O que eu acho é que é o seguinte: que este homem não tem crime constável. Pode ter crime para o Governo, para delegado e juiz-de-direito, para tenente de soldados. Mas a gente é sertanejos, ou não é sertanejos? Ele quis vir guerrear, veio — achou guerreiros! Nós não somos gente de guerra? Agora, ele escopou e perdeu, está aqui, debaixo de julgamento. A bem, se, na hora, a quente a gente tivesse falado fogo nele, e matado, aí estava certo, estava feito. Mas o refrêgo de tudo já se passou. Então, isto aqui é matadouro ou talho?... Ah, eu, não. Matar, não. Suas licenças...” (GSV: 269).

Depois de ouvidos os outros líderes jagunços, Joca Ramiro decide por absolver Zé Bebelo sob a condição de que ele deveria ir para longe e nunca mais voltar. Tomada a decisão, ainda resta a sombra deste antagonismo que emergiu naquela assembleia. Os bandos retomam suas jornadas, se distribuem em direções diversas, e não demora para que de repente chegue a notícia de que Joca Ramiro foi covardemente assassinado por Hermógenes em conluio com Ricardão. O antagonismo se torna então central e a partir

daí os bandos se reconfiguram sob uma tensão que se manterá vibrante até o desfecho de toda a narrativa: o combate final contra os hermógenes. Naquela decisão, os dados foram relançados e as peças foram redistribuídas no tabuleiro. Tão logo se instalam os meios de controlar e estabilizar um conflito e isto logo vaza por outra via fazendo insistir os fantasmas da guerra, que em seu retorno faz repetir um processo de diferenciação, reatualizando o campo social e suas composições de alianças.

2.3. A Máquina de Guerra Entre Bandos Jagunços e Sociedades Contra o Estado

Se considerarmos a guerra como uma tendência endógena à sociedade, é necessário então questionar como a própria sociedade pode ser possível diante disso. Pierre Clastres tentou responder essa questão no seu ensaio *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*, onde afirma a não contradição entre o sistema social e a guerra, não mais considerando a guerra como um simples desvio ou fracasso do sistema, mas, ao contrário, pensando a guerra como condição de possibilidade do ser social primitivo, que ele afirma como *ser para a guerra*. O que nos interessa nesse ensaio de Clastres é observar como a guerra faz parte do próprio funcionamento de determinados tipos de sociedade e em que medida a descrição feita por Clastres de uma sociedade guerreira se aproxima dos bandos jagunços que abordamos aqui.

O autor desenvolve o problema da coexistência entre guerra e sistema social a partir de um debate com Thomas Hobbes e Claude Lévi-Strauss. Para o primeiro, segundo Clastres, a guerra – que seria a condição natural dos homens antes de viverem em sociedade – é o oposto da sociedade, que é para Hobbes a sociedade com Estado, sendo que a ausência do Estado permite a generalização da guerra e torna impossível a instituição da sociedade (CLASTRES, 2014, p. 219-220). Para o segundo, o que possibilita a sociedade é a troca de todos com todos, sendo a guerra apenas o resultado de transações comerciais malsucedidas (*Ibidem*, p. 231). Neste caso, Clastres está comentando um ensaio de Lévi-Strauss intitulado *Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul*. Clastres comenta que as conclusões teóricas desse texto supostamente menor são integralmente retomadas na grande obra de Lévi-Strauss, *As Estruturas Elementares do Parentesco*. No caso desta obra, é a troca exogâmica das mulheres que funda a sociedade através da proibição do incesto, sendo que estas trocas se instituem no quadro de uma rede de alianças entre comunidades diferentes (*Ibidem*, p. 245). Clastres

cita Lévi-Strauss: “*Há uma ligação, uma continuidade entre as relações hostis e o fornecimento de prestações recíprocas: as trocas são guerras pacificamente resolvidas, as guerras são o resultado de transações malsucedidas*” (STRAUSS apud CLASTRES, 2014, p. 231).

Clastres então irá contrapor tanto Hobbes quanto Lévi-Strauss, afirmando que não se pode reduzir o ser social da sociedade primitiva à troca e tampouco se pode pensá-la sem pensar ao mesmo tempo a guerra. A guerra, assim como a troca, é estrutural nessas sociedades e se dá num plano diferente ao da troca, não tendo com ela uma linha de continuidade em que poderia se desdobrar em falha. A guerra terá também um papel importante na política externa das comunidades através da determinação das alianças com outros grupos. Sendo impossível a guerra de todos contra todos, os *Outros* dessas comunidades serão imediatamente classificados como amigos ou inimigos. A possibilidade constante da guerra implica a necessidade de se fazer alianças. É porque se tem inimigos que também será necessário ter aliados. No entanto essas alianças são permutáveis e dada comunidade que é aliada num momento pode em outro momento ser inimiga. As alianças estão submetidas à guerra e são determinadas por ela (CLASTRES, 2014, p. 244).

O ser social primitivo é composto desses dois elementos heterogêneos, a troca e a guerra, e seu ideal consiste em manter o equilíbrio entre os dois. A troca generalizada de todos com todos seria impossível porque apagaria a diferença da identidade da comunidade em relação às outras, dissolvendo sua propriedade de totalidade autônoma, apagando a diferença entre *Nós* e os *Outros*. Já a guerra de todos contra todos é também impossível porque ocasionaria o que as sociedades primitivas buscam justamente impedir, que é a relação de dominação comando-obediência, a divisão da sociedade em vencidos e vencedores, súditos e soberanos, e o surgimento de uma unificação forçada das comunidades através do surgimento do Estado, a marca mais acabada dessa divisão do corpo social em senhores e súditos.

Para Clastres, a guerra nas sociedades primitivas não é um efeito da fragmentação entre elas, mas sim sua causa. Mais que isso, a dispersão é uma finalidade e a guerra é um meio para um fim político que é a manutenção da multiplicidade das unidades sociopolíticas (CLASTRES, 2014, p. 235). A guerra funciona numa lógica centrífuga e serve para manter cada comunidade em sua independência política. É através da guerra que estas sociedades se conservam. O que se busca conservar é a sua totalidade autônoma

e sua unidade homogênea e indivisível. Totalidade e unidade são suas propriedades sociológicas essenciais. Clastres descreve estas duas características da seguinte forma:

“[...] A sociedade primitiva é ao mesmo tempo totalidade e unidade. Totalidade porque é conjunto acabado, autônomo, completo, atento em preservar a todo instante sua autonomia, sociedade no sentido pleno do termo. Unidade porque seu ser homogêneo persevera na recusa da divisão social, na exclusão da desigualdade, na interdição da alienação. A sociedade primitiva é totalidade uma porque o princípio de sua unidade não lhe é exterior: ela não deixa nenhuma figura do Um destacar-se do corpo social para representá-la, para encarná-la como unidade [...]” (*Ibidem*, p. 238).

Este *Um* é o Estado que surge como órgão do poder político separado do corpo social, fazendo do poder uma transcendência em relação a composição das relações sociais que constituem a sociedade, dividindo-a entre os que exercem o poder e os que a ele se submetem. Clastres comenta como Hobbes notou que guerra e Estado são termos contraditórios, sendo um empecilho para o outro. Por isso Clastres afirma que as sociedades primitivas não são sociedades *sem* Estado, mas sociedades *contra* o Estado, pois, nelas o Estado já existe enquanto uma virtualidade em potência, uma tendência de unificação transcendente e hierarquização social, mas que, embora desconhecida em sua forma atual, é pressentida em sua virtualidade e por isso conjurada através da guerra. Não é que estas sociedades ainda não chegaram a formar Estados, mas é que elas estavam sempre a conjurá-lo impedindo a loucura de uma sociedade que se baseie na desigualdade, na exploração e na divisão hierárquica entre seus componentes. A guerra deixa de ser um estado de natureza para ser um modo social que conjura e impede a formação do Estado.

A primeira convergência que podemos apontar entre os textos de Clastres e o romance de Rosa é que para nós os textos de ambos narram comunidades e conflitos que já não existem mais na forma de realidades empíricas. Os jagunços não navegam mais os sertões. As comunidades indígenas não mais guerreiam entre si e agora lutam para resistir contra a atualidade efetiva da invasão de um Estado que eles nunca requisitaram e que ameaça removê-los de suas terras. Estes textos já não contam mais com a presença de referenciais históricos para com os quais fazer remissão. Textos que falam do que não mais se vê. E é justamente aí que estes textos são importantes. Pois fantasmas não são necessariamente visíveis e aparentes, mas sempre inquietantes, sempre nos remetendo a um campo de virtualidades além da presença efetiva da matéria, que não se separa dela, mas reconfigura os modos que ela se dá a ver. Retrabalhando a memória, eles também criam formas de perceber no presente os rastros dessas marcas apagadas, mas que se inscrevem nos movimentos de outros corpos.

Fantasmas são justamente os que podem nos ver sem serem vistos e talvez sejamos nós que devemos estar à altura de responder a estes textos qual nossa conexão com o mundo de que acreditamos falar. De algum modo sentimo-nos vigiados por esses textos, interpelados por eles. O que podemos responder quando eles nos fazem rir por nos percebermos como a ficção deles? Mas, ora, eles não passam de ficções e elucubrações absurdas e fantásticas. Embora diante deles muitas vezes choremos por eles nos revelarem a miséria do que confiamos o estatuto de Real. Ou também nos fascinamos pelo modo como neles o Real se duplica noutra face carregado de novos possíveis e novas memórias, com novos passados e novos futuros.

Os textos de Rosa e Clastres são inquietantes porque mostram formas sociais que se colocam sempre em risco para manter a sua liberdade. São formas sociais em que os riscos são distribuídos e a segurança de uns não se garante às custas da total exposição ao risco de outros. Rosa e Clastres mostram que a liberdade e a igualdade entre suas partes não são possíveis sem que haja uma constante luta para conquistá-las. São textos que não mentem prometendo uma paz gratuita. Eles não nos propõem uma unidade harmônica que custe o silenciamento de muitos para que o belo canto de alguns ressoe numa musiquinha de fraternidade, mas colocam a necessidade de que nossos conflitos mais fundamentais sejam encarados e não negados e jogados para debaixo do tapete. Pode parecer absurdo falar de liberdade a partir de textos que contam histórias de povos sempre em guerra, lugares onde a guerra pode sempre eclodir a qualquer momento, mas será absurdo apenas se estivermos cegos para o fato de que o custo do que chamamos de segurança hoje se assenta sobre a ameaça constante daqueles que nos são estrangeiros. Estes devem ser mantidos distantes e culpabilizados de múltiplas formas quando tentam atravessar as fronteiras que demarcam seus limites de circulação. Essa travessia lhes é sempre dificultada das mais diversas formas e a permanência onde foram condenados a ficar será sempre uma frequente exposição de seus corpos ao risco da morte.

No sertão de Rosa a conta da liberdade não é colocada sobre populações segregadas em terras apartadas. Seu sertão é sempre imprevisível e arriscado e Riobaldo quer sair do sertão, mas ele sabe também que *só se sai do sertão é tomando conta dele a dentro* (GSV: 279). A liberdade que Riobaldo nos propõe não está dada e seu caminho está sempre por fazer:

Vento que vem de toda parte. Dando no meu corpo, aquele ar me falou em gritos de liberdade. Mas liberdade — aposto — ainda é só alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o bêco para a

liberdade se fazer. Sou um homem ignorante. Mas, me diga o senhor: a vida não é cousa terrível? Lengalenga. Fomos, fomos (GSV: 307)

Sabemos que os bandos jagunços são muito diferentes das sociedades primitivas analisadas por Clastres. Os jagunços nem de longe se compõem em uma totalidade autônoma e tampouco possuem alguma unidade homogênea a conservar. Pelo contrário, os jagunços são homens provisórios e ambíguos que se organizam a partir das demandas imediatas de suas experiências no sertão. Inclusive Rosa diz que *o jagunço é o sertão*, sendo que o sertão roseano é caracterizado por uma constante variação, uma carência de limites, um poço de mistérios e uma constante ambiguidade. Em vários momentos Rosa faz descrições dos componentes de um bando e mostra características próprias de cada um e a diversidade que existia entre eles. Seus bandos também não são organizações fechadas e terminadas, mas estão continuamente se dispersando e se reencontrando em suas viagens. Não é raro que um jagunço abandone um bando e passe para outro, demonstrando que a fidelidade aos chefes dependia mais de sentimentos de prestígio ou demandas ocasionais ao invés de ser um valor determinado por si. No artigo já citado de Sandra Vasconcelos, *Homens Provisórios. Coronelismo e Jagunçagem em Grande Sertão: Veredas*, encontramos a seguinte descrição dos jagunços:

“[...] Nem capangas, como os que se associavam a um chefe de parentela ou a um chefe político, nem cangaceiros, como os que se organizavam nos bandos que percorreram as caatingas áridas do polígono das secas, os jagunços de **Grande sertão: veredas** são representados como homens livres que optaram pelo modo de vida provisório e nômade da jagunçagem pelos mais variados motivos. Não recebem soldo, como os primeiros, mas são parte integrante do esquema político que impera no sertão e que coloca em choque diferentes grupos e facções. São independentes, como os segundos, de quem imitam a organização do bando e certas práticas cotidianas, fruto da vida nômade que abraçam. Recriados a partir de dados da realidade, figuram, portanto, no romance como uma mistura que, combinando traços de um e outro tipo, resulta num tipo compósito que retém características dos dois” (VASCONCELOS, 2002).

No entanto, se fazemos essa aproximação entre os bandos jagunços e as sociedades primitivas é porque em ambos existe o funcionamento constante de uma máquina de guerra que marca uma exterioridade irredutível destas formas sociais em relação a um Estado. Este conceito de máquina de guerra que usamos tendo como referência a obra de Gilles Deleuze e Félix Guattari tem uma relação direta com a leitura feita por estes autores dos textos de Pierre Clastres. A exterioridade da máquina de guerra em relação ao aparelho de Estado é a primeira afirmação feita por eles no texto *Tratado de Nomadologia: a máquina de guerra* (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 11). Para eles, a irrupção do poder da guerra não deve ser confundida com a linhagem de dominação do

Estado. Quando isto acontece, a máquina de guerra passa a ser concebida sob sua forma negativa. Na verdade, o Estado por si não tem uma máquina de guerra. Ela lhe é sempre exterior e ele só a pode ter convertendo-a em instituição militar. Neste caso, a natureza da guerra muda totalmente, já que é submetida aos fins políticos promovidos pelo Estado. Mas, percebida em sua exterioridade, a máquina de guerra tem uma natureza totalmente diferente e seu movimento se dá justamente atravessando os pontos de articulação do Estado, varrendo a possibilidade de sua atualização. Seu combate não é pela conquista e subjugação de outros povos e territórios, impondo sua unificação e seus projetos, mas sim para produzir um espaço liso de populações nômades dispersas, que o Estado busca sempre estriar e interiorizar. Como explica David Lapoujade, a máquina de guerra é uma máquina de destruição, “[...] *ela constitui uma potência de destruição positiva que faz morrer tudo o que impede a livre circulação das multiplicidades. Neste sentido, é criadora ‘antes’ de ser destruidora. O que cria é um espaço liso que permite essa livre circulação [...]*” (LAPOUJADE, 2015, p. 248).

A relação entre máquina de guerra e Estado será sempre tensa e eles não param de se atravessar. Pode sempre acontecer que as máquinas de guerra sejam apropriadas pelos aparelhos de Estado, mas elas não param de ressurgir dos lugares mais inesperados. Se por um lado o espaço liso onde se desenvolvem as máquinas de guerra pode ser a qualquer momento convertido num espaço estriado sob as demarcações e controles do Estado, por outro, o ressurgimento das máquinas de guerra faz com que o espaço estriado seja constantemente revertido e novamente recriado como espaço liso (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 180). Enquanto o Estado ordena o espaço demarcando fronteiras e distribuindo as populações a partir das lógicas racistas e classistas que lhes atravessam, os nômades não cessam de criar novas linhas de fuga, surgindo de dentro e de fora desses espaços ordenados. Eles invadem fronteiras, cruzam mares, bloqueiam estradas, derramam um caminhão de merda na porta da assembleia nacional, atravessam as ruas deixando um rastro de destruição e estilhaços financeiros. Não é que os nômades sejam heróis ou bandidos. É que eles não suportam a organização corporal que lhes é imposta e as ameaças explícitas ou silenciosas que precisam enfrentar cotidianamente para sobreviver e tornar possível a afirmação dos seus desejos. Os nômades insistem em sonhar e os caminhos que traçam para o movimento de seus delírios podem ter as formas mais aberrantes possíveis.

Se a máquina de guerra nômade é capaz de varrer os embriões do Estado é porque ela recusa tanto as promessas de seus políticos que querem ligá-la ao seu comando quanto

os pactos racionais de seus juristas que querem justificar a necessidade da ordem vigente. Estas duas articulações são os primeiros processos de interiorização da máquina de guerra por parte do Estado. Considerando que o Estado é uma determinada forma de estratificação social que funciona a partir de codificação e territorialização dos fluxos de terras, moedas e populações que ele interioriza e fixa em camadas sociais e formas institucionais, produzindo diversos sistemas sociais, a máquina de guerra, por sua vez, é uma potência de desterritorialização dos agenciamentos que sustentam o Estado e de descodificação dos fluxos que ele controla.

É necessário considerar que a máquina de guerra não tem uma pureza em si e não há nela um valor intrínseco de bondade. Ela não é misericordiosa e seu jogo pode ser cruel. Ela só ri quando vocifera. E o que esperar delas? Que escrevam cartas para aqueles que sempre lhe impuseram a precariedade como condição de vida? Sabe-se que ela tem uma relação imediata com a produção de linhas de fuga, com a produção de novos agenciamentos dos corpos que arrasta e novos enunciados que transformam a constituição de sentido da realidade. Mas Deleuze e Guattari não cessam de avisar os perigos de sua experiência. A linha de fuga é sempre *intensiva*, se dá sempre em tensão, e corre sempre o risco de se transformar numa linha de morte, uma linha de abolição. Podemos dizer que elas apostam, fazendo do desejo e da revolta seu propulsor que lhe torna capaz de agir e fazendo do risco sua moeda de negociação com o futuro. Os nômades se arriscam. E eles sabem que não é possível conquistar a liberdade de outra forma.

Deleuze e Guattari dizem que a máquina de guerra é ainda mais efetiva nos nômades guerreiros do que nas sociedades primitivas (*Ibidem*, p. 22):

As maltas, os bandos são grupos do tipo rizoma, por oposição ao tipo arborescente que se concentra em órgãos de poder. É por isso que os bandos em geral, mesmo de bandidagem, ou de mundanidade, são metamorfoses de uma máquina de guerra, que difere formalmente de qualquer aparelho de Estado, ou equivalente, o qual, ao contrário, estrutura as sociedades centralizadas. Não cabe dizer, pois, que a disciplina é o próprio da máquina de guerra: a disciplina torna-se a característica obrigatória dos exércitos quando o Estado se apodera deles; mas a máquina de guerra responde a outras regras, das quais não dizemos, por certo, que são melhores, porém que animam uma indisciplina fundamental do guerreiro, um questionamento da hierarquia, uma chantagem perpétua de abandono e traição, um sentido da honra muito suscetível, e que contraria, ainda uma vez, a formação do Estado. (*Ibidem*, p. 21).

Um momento do *Grande Sertão* em que essa indisciplina guerreira é demonstrada é no combate na Fazenda dos Tucanos. Riobaldo e seu bando, sob a chefia de Zé Bebelo, estão encurralados dentro da casa abandonada da fazenda enquanto os bandos de Hermógenes e Ricardão os rodeiam atirando insaciavelmente. Zé Bebelo chama Riobaldo

e pede para que ele escrevesse uma carta pedindo a vinda do exército para combater os hermógenes (GSV: 328-335). Riobaldo ficou chocado com o pedido. Ele que já desconfiava da relação de Zé Bebelo com o Governo, logo começa interrogá-lo, se insurge contra sua hierarquia e o acusa de estar em conluio com os soldados e interessado em cargos políticos, no que Zé Bebelo se justificava desajeitadamente com base na Lei, até que tentou ameaçar Riobaldo, que não arredou de sua acusação. Para Riobaldo, a atitude de Zé Bebelo em querer pedir a intervenção do Estado era traição e o que lhe motivou a não aceitar as ordens do chefe foram valores de honra dos líderes anteriores, das batalhas já travadas, do caminho já percorrido e daqueles que já haviam morrido em batalha – “*E nós, todos? Diadorim e eu, os tristes e alegres sofrimentos da gente, a célebre morte de Medeiro Vaz, a vingança em nome de Joca Ramiro?*” (GSV: 330). A batalha não deveria ser recusada, mesmo que estivessem eles em desvantagem. A justiça que eles buscavam o Estado não poderia oferecer e os soldados nunca foram grupos aliados, mas sempre inimigos. Embora Riobaldo acabe escrevendo o tal bilhete, mesmo depois das acusações que fez, uma cesura ficará marcada entre ele e Zé Bebelo a partir daí e sua insubordinação só irá se intensificar até que ele se torne o chefe Urutu Branco, ganhando o reconhecimento dos companheiros jagunços e afastando Zé Bebelo do bando. Nesta insubordinação de Riobaldo em relação às justificativas de Zé Bebelo se fazia também uma recusa à arbitrariedade do poder e percebemos que a lógica de organização dos bandos jagunços não é da mesma natureza de um exército. Rosa nos propõe toda uma outra lógica de se perceber um agenciamento coletivo.

Os bandos jagunços de Rosa são máquinas de guerra imaginárias enquanto imagens produzidas pelo texto literário, mas reais enquanto texto literário em si, pois a própria experiência de leitura dos seus textos nos expõem a uma lógica dispersiva e fragmentária do pensamento que rompe totalmente com uma lógica que impõe pensar tendo como ponto de gravidade centralizador um Estado a ser conservado, um Deus a ser servido, um modelo de Família a ser respeitada, a eternidade de um Paraíso a ser desejado. No *Grande Sertão: Veredas* somos abandonados a um plano de tensões e batalhas que não há um mediador para apaziguar nossas expectativas com um fim assegurado. E nem por isso o sertão deixa de esbanjar sua beleza e seus amores nas ricas descrições que Riobaldo faz de suas paisagens. Impossível não lembrar de um dos trechos mais famosos do livro: “*O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem*” (GSV: 318).

Assim como nas comunidades primitivas, uma característica que também atravessa os bandos jagunços é que em ambas as formas sociais a guerra faz parte da própria constituição dos grupos e das alianças com outros coletivos, sendo estas alianças sempre instáveis e provisórias. Pensando que estas alianças funcionam por sínteses disjuntivas e de modo rizomático, em que elementos heterogêneos e de linhagens diferentes entram em relação sem se identificar, se mantêm juntos mantendo uma distância irreduzível entre si, podemos perceber certa flexibilidade destes sistemas sociais que permite um nível relativo de desterritorialização que faz parte do seu próprio funcionamento. Mas, isto coloca as instituições sociais sempre em risco, o que é também uma fenda que faz proliferar alianças e dá abertura para a reconfiguração destas instituições ou mesmo sua dissolução.

No livro *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari descrevem as máquinas segmentárias, aquelas que declinam alianças e filiações e produzem segmentos sociais de extensões variáveis, funcionando desde as sociedades primitivas. Cada segmento está associado a uma cadeia significativa que codifica os fluxos que lhe atravessam a partir de seu código interno que organiza suas funções e lhe diferencia do seu entorno. Nos segmentos sociais, as linhagens filiativas são inalienáveis e as alianças têm maior mobilidade. Entre filiações e alianças “*aparecem todos os tipos de penetrações recíprocas que derivam da variabilidade e da relatividade dos segmentos*” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 202). Continuando com Deleuze e Guattari:

“É que cada segmento só mede seu comprimento e só existe como tal por oposição a outros segmentos numa série de escalões ordenados uns em relação aos outros: a máquina segmentária trama competições, conflitos e rupturas através das variações de filiação e das flutuações de aliança. Todo o sistema evolui entre dois polos, o da fusão por oposição a outros grupos, e o da cisão por formação constante de novas linhagens que aspiram à independência, com capitalização de alianças e de filiação. De um a outro polo, todas as falhas, todos os fracassos se produzem no sistema que não para de renascer de suas próprias discordâncias” (*Ibidem*, p. 203, 2010).

Consideremos que um sistema é um conjunto de elementos correlacionados entre si, funcionando a partir de um código interno comum, a partir do qual o sistema se diferencia do seu ambiente exterior e de outros sistemas produzindo uma interioridade com uma unidade autônoma (MATURANA; VARELA, 1995, p. 88). Seu modo de comunicação se dá pela recepção de *inputs* de informação e estímulos externos que são decodificados e traduzidos conforme seu código interno, gerando *outputs* como reação ou resposta. A teoria sistêmica de autores como Francisco Varela e Humberto Maturana considera que os sistemas são *autopoieticos*. O que quer dizer que eles são capazes de

produzirem a si próprios de modo autônomo. Mas iremos trabalhar aqui com um outro conceito que é o de *sympoiese*. Dizer que os sistemas são *sympoiéticos* quer dizer que eles evoluem e se produzem em interação com outros sistemas que também se transformam através desta relação. Como descreve a pesquisadora Beth Dempster, da Universidade de Waterloo (Canadá), os sistemas “sympoéticos”:

Em contraste com os sistemas autopoieticos, são caracterizados por qualidades cooperativas e amorfas. Os sistemas simpoiéticos produzem recorrentemente um padrão de relações auto-similar através de interações complexas contínuas entre seus muitos componentes diferentes. Em vez de delinear limites, as interações entre os componentes e as capacidades de auto-organização de um sistema são reconhecidas como qualidades definidoras. "*Systemhood*" não depende da produção de fronteiras, mas das contínuas relações complexas e dinâmicas entre componentes e outras influências. O conceito enfatiza vínculos, feedback, cooperação e comportamento sinérgico ao invés de limites (DEMPSTER, 2000, tradução nossa).

Na definição da filósofa e bióloga Donna Haraway, da Universidade da Califórnia-Santa Cruz (EUA):

Sympoiesis é uma palavra simples; significa "fazer-com". Nada se faz sozinho; nada é realmente autopoietico ou auto-organizado. Nas palavras do "jogo mundial" do computador Inupiat, os terráqueos nunca estão sozinhos. Essa é a implicação radical da *sympoiesis*. A *Sympoiesis* é uma palavra própria de sistemas complexos, dinâmicos, sensíveis, historicamente situados. É uma palavra para “worlding-with”⁹, em companhia. *Sympoiesis* envolve a autopoiese e a desdobra e estende generativamente (HARAWAY, 2016, p. 58, tradução nossa).

Existe sempre um nível molecular nas relações políticas que escapa aos códigos normativos que organizam seus sistemas. Há uma tendência constante de desterritorialização dos sistemas sociais, onde a troca de *inputs* e *outputs* entre diferentes sistemas tende a ser mais frequente ou até atingindo um fluxo descontrolado que podemos chamar de descodificação. Os fluxos comunicativos de cada sistema se descodificam e se traduzem, se re-codificam, com mais facilidades em outros sistemas com formas e geometrias muito diversas nas suas redes de relações. Então, haverá diferentes inclinações e tendências no funcionamento de cada sistema. Por exemplo, uma tendência empresarial e privatista na política, uma tendência jurídica na ciência, uma tendência de soberania no mercado mundial, etc. Isto já colocaria em xeque um modo de pensar a política que, seguindo o ímpeto moderno, busca uma racionalização cada vez mais efetiva dos funcionamentos institucionais conforme realização de um ideal ou programa. Perceber os atravessamentos mútuos entre diferentes segmentos sociais operando desde sociedades primitivas nos ajuda a pensar a tendência de hibridização nas sociedades contemporâneas

⁹ “Worlding-with” aqui teria o sentido de produzir mundos colaborativamente.

como o processo de atualização de uma profunda memória da formação social que continua a tocar o presente.

Por isso faz sentido ainda pensarmos em bandos jagunços e comunidades primitivas para refletir sobre nossas formas sociais contemporâneas. Os nômades e suas máquinas de guerra nunca desapareceram e nunca deixaram de ressurgir continuamente em diversas formas, tensionando as fronteiras das organizações sociais, agitando os conflitos políticos e ameaçando a coesão do corpo social. E não é que as máquinas de guerra sejam menos complexas que as sociedades com Estado. Elas também produzem seus códigos, seus territórios e sistemas. Já que são máquinas, podemos usar a cibernética para falar delas também. Afinal, a cibernética não está apenas relacionada a computadores e sistemas eletrônicos. Ela é um campo de conhecimento dedicado a analisar o funcionamento e comportamento de diferentes tipos de sistemas – inclusive sistemas biológicos – e o modo como se operam as trocas de informações entre sistemas diferentes ou entre um sistema e seu ambiente externo. Além de pensar também os modos de controle e organização destes sistemas. Porém, há uma diferença fundamental na formação das máquinas de guerra em relação aos aparelhos de Estado. Enquanto nestes as partes operam como órgãos hierarquicamente organizados e com funções específicas produzindo uma interioridade construída a partir de uma diferenciação de toda exterioridade, excluindo e marginalizando tudo que não ressoe com seu centro e seus códigos, nas máquinas de guerra as partes operam como potências desterritorializantes, forçando toda interioridade na direção do Fora (FISHER, 2018), em direção a uma pura exterioridade e a uma intensificação de trocas de fluxos com outras máquinas. Por isso as máquinas de guerra são produzidas sempre de modo sympoiético. Não em torno de uma unidade autônoma, mas como multiplicidades heterogêneas.

2.4. A Justiça Jagunça

Ora, como a justiça pode ser possível quando a guerra, a violência e o conflito são tendências endógenas nas formações sociais? Como um ajustamento sistêmico se realizaria se as alianças sociais estão constantemente criando laços de sociabilidade que escapam às regras hierárquicas de filiação que determinam os códigos de funcionamento de um sistema e o levam sempre ao desequilíbrio? Ou seria possível pensar a justiça para além do sistema, da instituição, da ordem e do equilíbrio? Uma justiça que não tem como

pressuposto a permanência da presença de um estado de coisas e a consciência de um dever cumprido, mas que é *justamente* a instauradora da querela que desestabiliza as relações dadas e exige a transformação do atual estado de coisas, que nunca se esgota e nunca é realizada totalmente numa decisão, mas que no ato da decisão abre o horizonte de variação do presente para a alteridade do porvir. Uma justiça que não deve se reduzir a regras, normas ou representações jurídicas e morais, num inevitável horizonte totalizador, mas que é uma exposição a-econômica e incalculável a singularidade de outrem, fora de toda lógica da troca, do comércio e da simetria (DERRIDA, 1994, p. 40).

O romance de Rosa nos coloca em contato com comunidades sempre desajustadas que estão a todo momento se reorganizando a partir dos seus conflitos internos e externos. Além da coexistência contraditória de beleza e guerra, amor e violência, e toda a ambiguidade que perpassa todo o livro, é também importante observar a intuição ontológica que subjaz ao *Grande Sertão: Veredas*. Nele Rosa constrói uma imagem da realidade em que há uma variação constante do ser, sua exposição ao tempo, seu inacabamento, sua contingência e sua constante produção e diferenciação. “*Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera*” (GSV: 286). A partir dessa inconstância em que a realidade se apresenta, a ética que podemos extrair da leitura do *Grande Sertão* exige sobretudo uma racionalidade própria para ser pensada e isto não passou despercebido a Rosa. Na entrevista com Lorenz, quando interrogado sobre a contradição entre a intelectualidade e logicidade do seu trabalho e a “irracionalidade” que Lorenz diz que ele defendia, Rosa responde o seguinte:

Não há nenhuma contradição. Um gênio é um homem que não sabe pensar com lógica, mas apenas com a prudência. A lógica é a prudência convertida em ciência; por isso não serve para nada. Deixa de lado componentes importantes, pois, quer se queira quer não, o homem não é composto apenas de cérebro. Eu diria mesmo que, para a maioria das pessoas, e não me exceto, o cérebro tem pouca importância no decorrer da vida. O contrário seria terrível: a vida ficaria limitada a uma única operação matemática, que não necessitaria da aventura do desconhecido e inconsciente, nem do irracional. Mas cada conta, segundo as regras da matemática, tem seu resultado. Estas regras não valem para o homem, a não ser que não se creia na sua ressurreição e no infinito. Eu creio firmemente. Por isso também espero uma literatura tão ilógica como a minha, que transforme o cosmo num sertão no qual a única realidade seja o inacreditável. A lógica, prezado amigo, é a força com a qual o homem algum dia haverá de se matar. Apenas superando a lógica é que se pode pensar com justiça. Pense nisto: o amor é sempre ilógico, mas cada crime é cometido segundo as leis da lógica (ROSA apud LORENZ, 1991).

Como disse Bento Prado Jr. em certa entrevista, irracionalismo é um pseudo-conceito que tem mais a ver com a injúria do que com a análise e é sempre atribuído à

filosofia do outro¹⁰. É um termo que em muitos casos também demonstra a impaciência e indisposição para permitir ao pensamento a construção de outras lógicas diferentes daquelas que tomamos como verdadeiras porque já determinam a compreensão de um estado de coisas que se busca preservar e que também são determinadas por isso. O conjunto de normas a partir das quais determinada forma de racionalidade lógica é construída pode facilmente ser considerada eficaz quando não faz mais do que estabelecer uma relação de equivalência com aquilo que é totalmente estranho em um acontecimento, submetendo sua diferença à identidade do mesmo. Desta forma se submete aquilo que é pura diferença a mais uma repetição da imagem que temos de nós mesmos e de nosso mundo. O texto de Rosa nos exige fazer um esforço na direção contrária, que é apreender uma imagem da realidade que subverta e choque a imagem que fazemos de nosso próprio mundo e de nós próprios.

Que essa abertura ao desconhecido seja arriscada Rosa não só considerava como fazia disso um dos principais problemas do seu trabalho. Não é à toa que Riobaldo lembra constantemente que viver é muito perigoso. Na entrevista com Lorenz, Rosa dizia que *“no sertão, cada homem pode se encontrar ou se perder. As duas coisas são possíveis. Como critério, ele tem apenas sua inteligência e sua capacidade de adivinhar. Nada mais”* (Ibidem). Dessa situação de abandono do sujeito no mundo, Rosa faz uma exploração da experiência e dos modos pelos quais este sujeito vai criando laços sociais e afetivos, constituindo valores de orientação em meio ao incerto e determinando sua vontade. Em Rosa não há uma subjetividade dada como *a priori* à experiência, mas sim um constante processo de subjetivação a partir de como as subjetividades se dispõem aos riscos da experimentação. *“O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas — mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam”* (GSV: 23). Não é que não haja um sujeito, mas este sujeito é o produto do conjunto de forças e necessidades que agem sobre ele durante sua experiência com o mundo. A consciência que Riobaldo tem de si mesmo aparece ali como memória e retrospectiva de suas ações. O romance inteiro é um monólogo de Riobaldo contando sua história no sertão. Sua consciência é um produto posterior a constituição de sentido sobre sua experiência, mas isso não quer dizer que tenha chegado a alguma plenitude de realização de si enquanto sujeito.

¹⁰ Bento Prado Jr. em entrevista para a Folha de São Paulo em 2 de junho de 1996: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/6/02/mais!/7.html>

Diante desta realidade instável e variante junto com a qual as subjetividades são produzidas ao mesmo tempo que nela buscam se orientar, como se dará uma decisão ética? Como pode ser justa ou injusta uma decisão que se dá nesta experiência deslocada em que não se pode ter plena consciência de todo o conjunto de causas que condicionam o horizonte de expectativas no instante da decisão? Para Derrida toda decisão é assombrada pelo indecível (DERRIDA, 2010, p. 48). Independente do quanto de informações que se tenha disponível para lhe assegurar o cálculo, uma decisão terá sempre uma margem de virtualidade que a envolve de imprevisibilidade. Nessa dimensão temporal que a decisão não pode controlar nem prever seus resultados, há sempre espectros das forças que compuseram a tensão do seu ato. Derrida diz que um espectro é sempre um retornante que não se pode controlar suas idas e vindas e que está sempre por retornar (DERRIDA, 1994, p. 27). No *Grande Sertão*, a instauração de um tribunal e a decisão de um julgamento marcam o início de uma nova guerra e não seu final. Mas, isto não estava sob o domínio dos participantes daquele ato. O ato decisório deve ser percebido aí como uma reconfiguração das forças em conflito. A decisão não encerra um estado de coisas, mas, pelo contrário, desencadeia uma transformação da composição das relações e conflitos da comunidade. Estas transformações não são previsíveis e não podem ser totalmente calculadas no momento da decisão.

Se as relações de causalidade que condicionam a ação em determinado momento são pontos cegos para o sujeito que age ou se sua subjetividade é produto da síntese de forças e tensões com as necessidades que condicionam sua liberdade, como poderia Riobaldo valorar suas ações senão *a posteriori*? Se a resposta para essa questão for o argumento de que há uma lei e que ela deveria ser conhecida, devemos considerar a própria concepção de lei que encontramos no *Grande Sertão: Veredas*, que é uma lei imanente ao modo como se organizam a vida e as relações intersubjetivas naquele contexto. Não fosse assim, teríamos um sujeito que estaria culpado sempre *a priori*, pois as necessidades às quais ele está submetido e que condicionam sua ação não corresponderiam às leis transcendentais que são impostas por agentes externos àquele cosmos.

Depois de indagar sobre o suposto irracionalismo de Rosa, Lorenz o questiona sobre estes problemas éticos. Aponta que no seu romance há muitas coisas que se pode chamar de crimes, homicídios e ultrajes e questiona se seriam estes os modos lógicos de conduta de seus heróis. Rosa responde dizendo que não se pode dizer isso, pois o que ali acontece não são crimes porque “*a gente do sertão, os homens de meus livros, você*

mesmo escreveu isso, vivem sem consciência do pecado original; portanto, não sabem o que é o bem e o que é o mal. Em sua inocência, cometem tudo o que nós chamamos “crimes”, mas que para eles não o são” (ROSA apud LORENZ, 1991). O argumento de Rosa aponta seu projeto de especulação sobre os modos de vida de uma comunidade que existe numa relação de exterioridade com o Estado e suas leis. Rosa não faz uma valoração moral sobre estes modos de vida a partir das perspectivas da sua ordem social, mas constrói e expõe a realidade deste mundo sertanejo e jagunço a partir das perspectivas internas a ele.

Considerando junto com isso a descrição que já fizemos do julgamento de Zé Bebelo, podemos dizer junto com Derrida em *Força de Lei* que o *Grande Sertão* opera uma desconstrução da concepção transcendente de Lei porque não à opõe à *physis*, não há ali uma oposição entre *nómos* e *physis* pois não há ali uma oposição entre a lei e a guerra como suposto estado de natureza (DERRIDA, 2010, p. 12). A guerra é justamente parte constitutiva dos modos de vida daquela comunidade. O que esta exposição requer de nós é um outro modo de conceber a lei e a justiça. Essa justiça jagunça é desconstrutiva porque desestabiliza e complica as oposições a que estas formas singulares da vida poderiam ser submetidas sob uma concepção transcendente de Lei. A justiça que os jagunços propõem não se submete a clivagens maniqueístas, mas insiste em dar direito aos modos de existência que exigem novos valores e categorias para serem compreendidos em sua imanência e recusam ser pensados pelos axiomas de Bem e Mal que um sujeito externo lhes impõe. A justiça que encontramos no *Grande Sertão* não se confunde com a Lei e não é caracterizada pela sua transcendência e imutabilidade. A justiça que encontramos ali é produzida de modo imanente a partir do desejo que conecta uma coletividade em torno de uma luta pela justiça.

Não podemos confundir isto com a vitória de uma guerra, como acontece no desfecho do romance com a vitória contra o bando dos hermógenes e a vingança da morte de Joca Ramiro; nem com a sobreposição da vontade do vencedor sobre os derrotados. Esta concepção de um fim último e de uma resolução total e final dos conflitos seria uma interrupção do movimento que produziria um estado necessário da ordem social que poderia facilmente ser formalizado em Lei. O que produz e sustenta a sobreposição da vontade de uns sobre outros é a Lei. E isto também é exposto no *Grande Sertão*. Depois da vitória contra os Hermógenes, Riobaldo se torna um fazendeiro, institui suas propriedades e delimita as fronteiras do seu território. Encerra o nomadismo e deixa também de ser o sujeito da justiça. É exatamente isso que deve ser observado: a justiça

não tem dono, não tem um sujeito, não tem um herói, um representante do Bem contra o Mal. A justiça atravessa os sujeitos, agencia seus corpos em coletivos e redes de alianças, produz enunciados que alteram o sentido da realidade, atrai o fantasma da guerra e incita a luta em busca da afirmação de uma existência que quer persistir em seu ser. A justiça suscita estes acontecimentos sem se fixar na identidade de algum sujeito.

No artigo *Deleuze, a Lei e a Literatura*, Murilo Corrêa observa como a Lei é impotente para suscitar acontecimentos, mas não cessa de produzir estados, aplicando-se ao que acontece e reproduzindo neles o mesmo; ou busca restaurar estados pretéritos e, ao vigorar, funciona como um dispositivo de captura que extrai sua força dos próprios viventes sobre os quais se aplica (CORRÊA, 2011). A justiça, por sua vez, é irrealizável plenamente e é sempre um motor de acontecimentos e desencadeamento de devires, que se opõe à Lei e a desconstrói porque revela a insuficiência dos seus axiomas para acolher as singularidades que irrompem no visível. A justiça não pode ser confundida com a ordem sistêmica e o equilíbrio das forças em conflito em determinado contexto. Ela é desprovida de um código controlável e de alguma semântica estável pela qual se traduziriam as demandas que ela coloca incessantemente. Descodificada e desterritorializada dos agenciamentos que querem conformá-la a Lei, mais do que uma lógica normativa, ela exige uma prudência ao se abrir para a experiência incalculável – que não se pode prever e antecipar – de exposição ao porvir. Pensada assim, a justiça assombra. Essa justiça espectral é inquietante e não deixa ninguém isento. Ela será sempre um desacordo e um motivo de contenda. É claro que esta concepção é inaceitável para quem está satisfeito com a ordem atual que hierarquiza indivíduos e classes, garante privilégios e distribui desigualmente a violência. Afinal, se a justiça for pensada assim, como controlá-la? Quem poderá se apoderar dela? No entanto, é por ser pensada como devir e como movimento de constante transformação da comunidade que não se pode apoderar dela. Sua aparição não está confinada ao domínio de um discurso e aos atos de uma instituição, mas se torna explícita principalmente no espaço de visibilidade que se instaura com sua demanda, nos corpos invisibilizados que se dão a ver e a exigem, numa irrupção que torna visível o intolerável.

Se a justiça tem mais relação com o devir e o virtual do que com uma ordem atual do estado de coisas, a literatura terá em relação à justiça uma capacidade mais potente que a da teoria para torná-la visível. Como Murilo Corrêa explica em seu artigo, a literatura consegue produzir uma experiência para além da vivência e do empírico, atingindo o âmago da própria vida:

[...] A máquina literária, como os signos da arte, mantém uma relação intensa com a subjetividade, como expressão, e com o tempo e o devir, como precursores sombrios de uma diferença mais profunda repetida univocamente; são precisamente essas relações da literatura com algo mais essencial na própria vida, e que não se confunde com a matéria do vivido, que pode fazer dela “um relógio que avança”, empurrando a própria vida em direção ao futuro, esperando liberar, com isso, os potenciais dos devires (CORRÊA, 2011).

Aqui a literatura nos permite ultrapassar o historicismo mecanicista, que decalca o possível a partir de cálculos de causa e efeito, como se tudo estivesse dado e não houvesse contingência, e nos revelam memórias de um real *de direito*, mas não *de fato*; um real em potência, um passado que só aconteceu *de direito*. É como no *Grande Sertão Veredas* quando Riobaldo diz buscar uma realidade no real (GSV: 241). Contra as ficções mais absurdas que vêm justificar o real, a ficção cria um espaço em que podemos compor uma memória que independe da experiência vivida. E disto podemos criar outro corpo capaz de sonhar mais do que seus próprios sonhos, uma linguagem que leve a língua a dizer mais do que diz agora, os signos de um mundo por vir que só o desejo de justiça nos provoca a necessidade de pensar e perseguir.

3. A TRAVESSIA AMBÍGUA ATÉ A JUSTIÇA

3.1. O Ambíguo Contra o Irascível

Na comparação crítica que Bolle faz entre Rosa e Euclides da Cunha, expondo as diferenças entre os autores, ele diz que n’*Os Sertões* a batalha de Canudos aparece como luta entre duas concepções de organizar o território brasileiro: a racional e a labiríntica (BOLLE, 2004, p. 76). Na perspectiva euclidiana ele identifica uma visão do alto, um sobrevoo de um espírito de geometra planejador e controlador, como um comandante de exército do alto da colina; espírito precursor de planejamentos estratégicos como o plano piloto de Brasília ou a Transamazônica. À esta cartografia derivada do racionalismo instrumental que instaura o homem como dominador da natureza, opõe-se o olhar de Rosa, que é uma perspectiva rasteira, partindo de dentro e atravessando o sertão como um rio. Bolle faz um trocadilho quase irresistível: *Riobaldo*. Que faz todo o sentido pois o próprio narrador diz pensar como um fluxo fluvial: “*penso como um rio tanto anda: que as árvores das beiradas mal nem vejo*” (GSV: 343).

Com isto podemos pensar como a obra de Rosa propõe uma forma de relação entre sujeito e mundo em que este segundo termo da relação não é uma matéria passiva à espera de ser esquadrihada pelo primeiro termo. Portanto, mais interessante é colocar a relação se dando entre corpo e espaço, pois no processo de travessia e viagem do sertão roseano, a subjetividade jagunça não é algo já dado e bem formado numa consciência, mas maleável às demandas da situação. O jagunço está sempre a perceber a variação dos signos do espaço conforme o percorre e seu modo de se conectar ao ambiente não é fixo, mas processual. Os jagunços mais se distribuem pelo sertão num processo adaptativo do que organizam o espaço em localidades fixas e fronteiras determinadas, como os fazendeiros.

Foi Silviano Santiago no seu livro *Genealogia da Ferocidade*, dedicado ao romance de Rosa, que percebeu na corrente do rio, a pujança de enxurrada responsável por desbravar veredas entre margens opostas, e nas filas de buritizais paralelas às margens do rio São Francisco, “*o significado do perfeito e justo acomodamento das margens verdes e eretas, lado a lado da corrente d’água*” (SANTIAGO, 2017, p. 42). Como na

fala de Riobaldo que ele cita: “[...] *O senhor estude: o buriti é das margens, ele cai seus cocos na vereda – as águas levam – em beiras, o coquinho as águas mesmas replantam; daí o buritizal, de um lado e do outro se alinhando, acompanhando, que nem que por um cálculo*” (GSV: 377). A harmonia terra/rio/terra se ajustando entre si immanentemente.

Uma das características mais interessantes do pensamento de Guimarães Rosa é a capacidade de desenvolver esses traços que perpassam duas margens sem se adequar a alguma delas, mas que segue continuamente avançando e demandando a necessidade de serem pensados na sua multiplicidade. Personagens ambíguos são muito presentes nas histórias criadas por Rosa. Por exemplo, no conto *A Terceira Margem do Rio*, em que o pai solitário embarca na canoa e vai para o meio do rio, cortando a corrente da água, constituindo ali um terceiro lugar, uma terceira margem, como um banco de areia. O que é mais interessante observar é que estes paradoxos criados por Rosa não se resolvem, mas são maximizados por uma posição *indecidível*, como bem pontuou Silviano Santiago. No caso de Riobaldo, ele não resolve suas contradições, não decide se é isto ou aquilo, mas segue adiante misturando as oposições que lhe intrigavam. Seguindo o ensaio crítico de Santiago, podemos ler o *Grande Sertão: Veredas* a partir desse jogo de paradoxos que se mantêm na indecisão. “*O paradoxo torna ambíguo tudo o que nos é dado pela clareza decisória, ou seja, pela clareza irascível que depreende da caracterização de mão única dos personagens*” (SANTIAGO, 2017, p. 43). Manter esta tensão nos impedirá de cair numa interpretação unívoca de um texto monstruoso que abre as entranhas das palavras para a multiplicidade polissêmica.

O conceito de irascibilidade, usado por Santiago, não se refere a uma propriedade psicológica dos indivíduos baseada na ira, mas à

"imposição do gregário no sertão por um gesto de homem que é superior aos demais. A irascibilidade é gesto disciplinar, é fala autoritária. A ira é o motor da disciplina e da autoridade no Alto São Francisco. A violência de um (ou de alguns) alimenta quase sem direção o sentimento da comunhão planejada, metamorfoseando a anarquia selvagem do bando em comunidade sertaneja, cujos membros passam a entrar por uma quase porteira, engrossando – amontoando – um quase rumo político" (Ibidem, p. 45).

Santiago dá como exemplo de irascibilidade no próprio *Grande Sertão* a ação dos agentes do governo federal ou das tropas militares à serviço da ordem republicana, enviados ao sertão para combater os bandos de jagunço. Mas também personagens como Joca Ramiro e Zé Bebelo, que desejavam civilizar o sertão (*Ibidem*, p. 46-47). A irascibilidade é justamente a imposição de uma ordem transcendente e exterior às formas de relações que os bandos tomavam vivendo em grupos nômades pelo sertão. Mas

Santiago também usa o conceito para se referir à domesticação que a crítica literária impôs ao romance roseano, sobrecodificando-o com grandes significantes que tentavam açambarcá-lo numa interpretação fechada, como mitos de origem social e nacional ou a redução do romance a uma releitura de *Os Sertões* de Euclides da Cunha. A operação que Santiago desenvolve no seu ensaio é a de liberar a ferocidade do romance desconstruindo as interpretações totalizantes e abrindo-o para sua pluralidade semântica irreduzível.

No mesmo capítulo em que discute sobre a irascibilidade, Santiago colocou uma nota de rodapé explicando uma palavra criada por Rosa no *Grande Sertão*: "*suscenso*". Palavra usada num contexto em que Riobaldo fala de um homem urucuiano que estava ajoelhado com uma perna muito para trás e a outra muito para diante (GSV: 346). Partindo disso, Santiago percebe uma tensão entre *suspense* (incerteza, hesitação, ansiedade) e *sucesso* (triunfo, bom êxito). *Suscenso* seria essa tensão entre suspense e sucesso, hesitação e triunfo, como uma flecha que quanto mais se tensiona o arco mais longe pode ir. E isto parece ter proximidade com a história de Riobaldo que mantém uma tensão constante de incertezas e hesitações até o momento que salta num jorro afirmativo de desejo guerreiro.

Considerando a construção dessas narrativas roseanas que mantêm uma tensão do indecível, podemos pensar a potência política que a ambiguidade pode ter. Quando um elemento ambíguo entra em cena carrega consigo potências imprevisíveis. Não se sabe exatamente o que está por vir. A partir do momento que se é fixado uma identidade para tal elemento, é possível inseri-lo numa certa linhagem de referências a partir das quais se pode prever mais facilmente suas tendências. Ora, produzir ou encontrar essa ambiguidade e mantê-la seria uma forma de escapar às estratificações operadas por um pensamento acostumado à racionalidade do Estado, do Uno, da Identidade?

Podemos percorrer o *Grande Sertão* analisando as experiências do personagem Riobaldo e perceber os processos de transformação subjetiva e diferenciação da realidade a partir da experiência jagunça. A escrita roseana consegue expressar estes movimentos em sua imanência sem encerrá-los em formas fechadas, mas mantendo seu trânsito entre oposições indecíveis. Com isso podemos extrair da leitura do texto de Rosa algumas implicações políticas para se problematizar a violência da autoridade que impõe suas ordens e as formas singulares que complicam este sistema de ordenação e fazem escapar novas linhas de composição da vida. É possível então construir uma perspectiva capaz de liberar a justiça dos axiomas de Bem e Mal que condicionam uma forma transcendente de pensar a ética passando a uma concepção de justiça enquanto processo de ajustamento

entre os corpos e seus lugares, processo que demanda um movimento constante de atualização e transformação da comunidade.

Concordando com a crítica literária que diz que o *Grande Sertão* traça uma imagem do Brasil, nos interessa questionar como ele opera isto subtraindo o pensamento ao modelo de Estado, desterritorializando a ideia de nação num “*espaço anárquico de uma população depauperada e crescente, que escapava ao controle e era o oposto dos ideais da ordem e do progresso*” (BOLLE, 2004, p. 78), fugindo dos consensos e produzindo uma desmontagem da identidade nacional, do pacto social, da própria noção de povo. Para Bolle, Rosa apresenta a coletividade por meio da dissolução de categorias convencionais e abstratas como “povo” e “nação”, mostrando uma multidão viva e dispersa em bandos, pequenos ajuntamentos de gente, que se subdividem em muitos personagens com suas próprias características (*Ibidem*, p. 394). A sociedade sertaneja é apresentada numa ordem labiríntica que resgata um Brasil recalcado pelos adeptos do desenvolvimentismo e reconstitui a “*urbs monstruosa*” dos sertanejos, que não é uma cópia empírica, mas uma recriação do Brasil avesso à modernização oficial (*Ibidem*).

Neste sentido, o *Grande Sertão: Veredas* pode ser uma verdadeira máquina de guerra, capaz de reconstruir um espaço liso para o pensamento. Quero dizer, um espaço que não tem suas fronteiras já demarcadas, seus lugares já fixados e seus movimentos disciplinados. Um espaço liso em que seja possível pensar não só novos problemas teóricos, mas também fazer fugir aqueles debates que já foram estratificados em posições bem delimitadas e polarizadas pelas teorias. O romance pode ser capaz de reembaralhar o que já parece dado pelas teorias, recriando o espaço de experimentação que possibilita a rearticulação do conhecimento. É comum que a experimentação seja acompanhada de estranhamento, que é o sinal de que um desarranjo de sentido foi produzido. Esse caos libera vias para outros territórios. O encontro com um pensamento novo, que ao primeiro momento apenas se mostra como se fosse outro idioma, até que produz uma nova linguagem e um novo sistema lógico dotado de sentido. A literatura é capaz de produzir esta experiência-limite, abrindo a linguagem para o seu “fora”, a partir do qual ela pode ser transformada.

Riobaldo está num processo de travessia, passa por crises e tensões em situações ambíguas. Nossa tentativa não é afirmar um valor da ambiguidade em si, mas sim da experiência que passa por ela, que precisa passar por ela para conquistar uma decisão capaz de reinscrever as tensões em jogo de modo a superar e interromper as formas de dominação vigentes. Isso pode ser arriscado, mas o processo de determinação de uma

diferença é sempre difícil. Muito difícil também é ter que aceitar as posições dadas. Portanto, a ambiguidade nesse caso não é a afirmação de uma não-posição – sendo que caracterizar dessa forma já é uma exigência que só reconhece as opções da polarização enquanto únicas vias possíveis. A ambiguidade nesse caso seria a afirmação de uma experiência necessária para a constituição da liberdade, de novas condições de decidir, de novas opções, e uma experiência irreduzível ao conjunto de relações e posições que se exigem a si mesmas como necessárias.

3.2. O Pensamento Submetido ao Modelo do Estado

Em um texto apresentado num colóquio sobre Nietzsche em Cerisy-la-Salle na França em 1972¹¹, Deleuze aborda os três principais meios de codificação criados pelas sociedades: a lei, o contrato e a instituição. São sobre eles que florescem todas as burocracias ocidentais. Ele observa como estes meios podem ser encontrados até mesmo nas relações dos homens com os livros. Os livros da lei são os livros sagrados ou códigos normativos. Os livros contratuais são aqueles que passam pela relação de compra e venda que vincula autores e leitores e são produzidos sobretudo para este vínculo. E os livros políticos, de preferência revolucionário, que se apresentam como livros de instituições presentes ou futuras. No entanto, essas relações se misturam. Os livros políticos são tratados como livros sagrados, os livros de lei são comercializados, os livros contratuais também pretendem vender ideias revolucionárias, etc.

Deleuze também observa essas formas de codificação funcionando através de duas correntes de pensamento que marcaram o século XX, o marxismo e a psicanálise, que operaram processos de recodificação social em duas tendências diferentes. A sociedade não parava de se transformar tecnicamente, economicamente, geopoliticamente, subjetivamente, funcionando com fluxos cada vez mais descodificados de moeda, trabalho, mercadorias, desejos, dentre outros. O modo como esses fluxos poderiam ser compreendidos e decifrados se alteravam rapidamente e as linhas que seguiam escapavam por todos os lados. Com isso operavam desterritorializações e reterritorializações do campo social numa dinâmica cada vez mais rápida e agressiva. Considerando que a

¹¹ O título desse texto de Deleuze é *Pensamento Nômade*. As traduções desse texto e outros do mesmo evento estão reunidos no livro *Nietzsche Hoje?* organizado pela Scarlett Mason e publicado pela editora Brasiliense em 1985.

sociedade funcionava de modo cada vez mais decodificado, Deleuze observa que o marxismo foi capaz de recodificar o pensamento em relação ao Estado e a psicanálise em relação a família, criando duas formas de burocracia do pensamento: uma pública, outra privada. O marxismo teria recodificado a relação com o Estado de um modo que diagnostica o Estado como doença e instrumento de dominação, mas oferece como cura um outro Estado. Uma recodificação que passa pelos moldes institucionais. Enquanto a psicanálise por sua vez teria operado um deslocamento do código repressivo da lei de internamento e confinamento com que eram tratados os loucos e os indivíduos desviantes, recodificando uma parcela destas relações numa relação contratual entre o analista e o paciente.

Operando por codificação, o pensamento produz estratos que aglutinam e solidificam as multiplicidades e singularidades que existem como fluxos dispersos, transformando-as em massas homogêneas, determinando suas origens e fins e suas relações de causalidade. Para Deleuze e Guattari, *“há sistema de estratificação codificado, toda vez que se tem, no sentido horizontal, causalidades lineares entre elementos; no sentido vertical, hierarquias de ordem entre agrupamentos; e, para que tudo se mantenha junto em profundidade, uma sucessão de formas que enquadram [...]”* (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 158). Os estratos são produzidos através de duas articulações. Primeiro, a interação entre as multiplicidades desestratificadas e fluidas produz um primeiro grau de territorialização através da composição de uma massa ou substância que repete certas tendências de comportamento estatístico ordenado (LAPOUJADE, 2015, p. 207). Esta primeira articulação ainda existe com um grau relativo de desterritorialização em que há uma infinidade de relações e desvios moleculares que escapam a aglutinação de uma mesma identidade fixa que os unifique. Porém, na segunda operação que formaliza a estratificação há uma intervenção externa que fixa uma ordem, estabelece regras de repetição de alguns fenômenos, codificando, organizando, unificando, totalizando e estabilizando os fluxos numa formação molar que produz uma identidade determinada. O estrato produz sobretudo corpos organizados. Nisto são achatadas em bloco toda as teias de fios soltos que estabelecem relações e desvios para fora do estrato, mas que nunca deixarão de existir e percorrer os estratos tensionando suas bordas.

Como explicamos no capítulo anterior, a formação do Estado envolve esse processo de estratificação através de uma dupla articulação entre os dois polos da soberania: a política e o direito. Enquanto o primeiro codifica o desejo disperso no corpo

social através de seus discursos políticos, ligando-o a suas promessas de benesses sempre postergadas, o segundo justifica a necessidade da existência do Estado e formaliza as suas formas institucionais através do discurso dos seus juristas. Assim o presente é justificado como tal e o futuro não passa de um eterno cancelamento. Mas a existência do Estado se torna ainda mais perversa ao conformar o pensamento a sua imagem. Esta imagem também é constituída por uma dupla articulação entre dois polos que correspondem aos dois polos da soberania. Ela se dá entre o império do “pensar verdadeiro” que constitui a eficácia de uma fundação e uma república dos “espíritos livres” que determina leis ao pensamento, sanciona o fundamento e tem como príncipe o Ser supremo e sua essência (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 45). Através dessas duas articulações mútuas o pensamento é estratificado ao constituir uma forma de interioridade própria e ganha um ponto de gravidade que se justifica a si mesmo como fosse dotado de uma eficácia implícita, como se existisse desde sempre e de tal modo como existe.

O Estado cria esse ponto de gravidade no pensamento político, em torno do qual faz orbitar um conjunto de problemas, pressupostos e conceitos que o sustentam. Cria em torno de si uma necessidade e uma urgência. Se por isto sofremos, fora disto não há salvação. Nem há experiência política possível, de modo que pensar política se torna sinônimo de pensar as instituições do Estado. Tudo que escapa ao código institucional, por mais que carregue potências de atualizar-se em novas formas organizacionais capazes de sustentar a vida coletiva de uma comunidade, estará fora de questão. O Estado também ganha deste tipo de pensamento a universalização de sua interioridade, sendo transformado em fim último da organização racional de uma comunidade. O Estado de direito se torna a realização da própria razão, como em certo hegelianismo. Tudo que não segue em direção a ele é visto como incompleto e subdesenvolvido.

Para Deleuze e Guattari, desde que a filosofia se atribuiu ao papel de ser doadora de fundamentos, não parou de bendizer os poderes estabelecidos e decalcar suas doutrinas das faculdades dos órgãos de poder do Estado (*Ibidem*, p. 45). Percebemos isso no modo como o discurso teórico costuma agir nas universidades ao legislar sobre o que pode ou não ser pensado, julgando e condenando o que se desvia, policiando os lugares e momentos dos dissensos e a legitimidade das questões a serem colocadas, criando falsas necessidades ao pensamento, transformando os livros em tributos a que o pensamento tem que se curvar para poder passar adiante, tolhendo a curiosidade e a criatividade, fazendo do trabalho intelectual uma especialização e transformando estudantes em burocratas do pensamento.

Em seu livro sobre Deleuze, David Lapoujade mostra como sempre foi função primordial da filosofia selecionar o que deve ser considerado como fenômeno a ser pensado ou não. Todo fenômeno considerado como fato exprime uma pretensão que é julgada quanto a sua legitimidade e distribuído a algum campo (LAPOUJADE, 2015, p. 25). Desse modo, por exemplo, com que direito as questões suscitadas pelo *Grande Sertão: Veredas* podem ser tomadas como problemas filosóficos e políticos? O que justifica sua pretensão de ser levado à sério pelo pensamento teórico em áreas que escapam à literatura? Nisto se instauram batalhas para conquistar o direito de um autor ou autora dizer o que diz, fazer o que faz, do modo como faz e quando e onde estes discursos poderão ter seus lugares. Comentar uma obra se torna também fazer causa comum ao lado dela para demonstrar a legitimidade de suas pretensões. A questão do direito, por sua vez, é inseparável da instauração de critérios e da determinação de um fundamento que permitam julgar estas pretensões (*Ibidem*, p. 29). O fundamento então confere um solo onde se distribui o pensamento, mas isto não se dá sem que simultaneamente o fundamento determine os princípios como este solo será distribuído e povoado (*Ibidem*, p. 30). O pensamento se acostuma com essa função do soberano que age de cima, repartindo as terras, distribuindo os corpos aos seus lugares de acordo seus privilégios e policiando a manutenção dessa ordem.

Mas o que funda? Esta questão desloca o problema e nos faz caminhar para além de todo fundamento, rumo a um “desfundamento”, uma dissipação de todo fundamento, que inevitavelmente acarreta uma crítica do valor de verdade e da verdade como valor (*Ibidem*, p. 33). Somos lançados a uma própria ausência de fundo, o sem-fundo, informe e caótico, abismo do Ser. Mas, como comenta Lapoujade, para Deleuze o que importa não é a descoberta de novas profundezas, e sim a produção de novas superfícies que traz à tona algo que emerge do sem-fundo (*Ibidem*, p. 36). Se Deleuze abandona a noção de profundidade é porque ela ainda é solidária demais com a de fundamento. Portanto, o problema não é mais o de dar fundamento, mas produzir novas superfícies a serem percorridas; constituir novos espaços lisos para o pensamento. E para que isso seja feito a partir do informe indiferenciado do sem-fundo é necessário traçar um plano de consistência. O plano é uma espécie de corte de uma seção do sem-fundo que se distingue dele sem se confundir com os seres já individuados e diferenciados da realidade e se dá no intervalo entre o indistinto e o distinto, na passagem de um ao outro (*Ibidem*, p. 37).

O plano de consistência é muito diferente dos estratos e se produz com tudo aquilo que escapa a eles, que bordejia suas fronteiras, tendendo a se misturar com outros meios.

São formados por componentes muito heterogêneos que curto-circuitam a ordem e viram do avesso as relações de causalidade, como uma transversalidade desestratificante que perpassa os elementos e os retiram das suas organizações comuns (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 158). É por isso que Deleuze e Guattari dizem “*que o plano de consistência não preexiste aos movimentos de desterritorialização que o desenvolvem, às linhas de fuga que o traçam e o fazem subir à superfície, aos devires que o compõem*” (Ibidem, p. 63). Mas este plano não conseguirá se perpetuar sem travar uma batalha com o plano de organização que não cessa de tentar barrar suas fugas, interromper seus movimentos, numa tentativa de reterritorializar os elementos desviantes, controlar suas passagens, reconstituir os sujeitos em sua interioridade. Além disso, estes movimentos de desterritorialização também trazem consigo muitos perigos. Toda linha de fuga pode se tornar uma linha de abolição. O corpo que se desprende das funções que lhe foram impostas pelos órgãos que lhe ordenam pode sempre se tornar um trapo e não ser capaz de estar à altura de dobrar a intensidade da experiência da liberdade em novas individuações que não passam pelas mesmas formas que ele teve que se libertar. No entanto, fora de qualquer risco e de qualquer tensionamento não haverá transformação possível.

3.3. O Pensamento Subtraído ao Estado do Modelo

Deleuze observa em escritores como Nietzsche e Kafka um outro tipo de operação muito diferente deste que descrevemos no tópico anterior, que não mais tentava recodificar os fluxos que se alteravam, surgiam, escapavam, traduzindo-os em novos significantes, mas, pelo contrário, iam ainda mais longe na decodificação fazendo passar em seus textos algo que não poderia ser codificado e que embaralhava todos os códigos (DELEUZE, 1985, p. 59). Faziam passar seus fluxos por debaixo das leis, rompiam as relações contratuais, driblavam as formas institucionais. A leitura desses textos exigia uma outra relação com o livro que não poderia ser de obediência da lei, pacto contratual ou projeção idealizada de organizações institucionais. Essas leituras exigiam uma espécie de simpatia e partilha da experiência como a de quem se permite entrar num barco e remar junto em direção aos riscos do desconhecido. Se colocando à deriva da alteridade do que é outro.

Na maioria das vezes a ideia de alteridade é romantizada numa concepção moral de diálogo cordial ou benevolência. Mas alteridade é a presença da diferença, do contraste, da distinção. Aquilo que rompe com meu ‘mesmo’ e me coloca diante do que é ‘outro’. É arrombamento do estrangeiro nas paredes da minha identidade. Como ser hospitaleiro com os mistérios da aventura de um encontro e não ver o que lhe há de estranho como pura ameaça? Como permitir a liberdade daquilo que não é continuidade do meu mundo? Imaginando o pensamento como território, a alteridade me desterritorializa e me reterritorializa em outro lugar. Me arranca as raízes com terra e tudo e me joga no mar. Me deixando boiar até uma terra nova.

Lançar-se ao mar exige certa prudência e um tipo de rigor e habilidade para se relacionar com os sinais das marés que só se aprende nadando. É na própria experiência de se por em risco que o corpo vai desenvolvendo suas habilidades de dar consistência a novos hábitos. Assim como na relação com o território desconhecido de um tipo estranho de saber, como o da literatura, o corpo textual que escrevo desenvolverá sua própria consistência nos breves deslocamentos de sentido que consigo fazer transitar do texto literário ao texto filosófico. Este novo corpo exigirá também uma outra forma de leitura para que seja compreendido na racionalidade que tenta constituir. Uma leitura que consiga se deslocar dos preconceitos e hábitos pré-formatados do costume com as formas mais tradicionais do pensamento teórico, que obedecem a uma lógica formal, uma relação causal linear entre os argumentos e eventos apresentados, como se as linhas que se atravessam na composição de uma ideia pudessem ser organizadas como elementos geométricos na linguagem exata da matemática.

A característica principal destes textos anômalos é a relação com o exterior. Não se passa mais pela interioridade da alma, da consciência ou da essência do conceito, que sempre foi o princípio da filosofia. O que se propõe é fazer passar no texto algo que vem de fora do próprio texto, que não está nele. O texto se torna uma engrenagem numa relação de forças extratextuais. E não basta simplesmente falar dessas forças para que o texto se conecta a elas. O que se exige é um tipo de movimento que se desprende do imaginário das representações que pressupõe a crença de uma correlação entre pensamento e objeto e da infinita construção lógica dos conceitos que tenta se manter formalmente pura em sua interioridade e que se pretende isenta de contradições. Ler o texto não é mais um problema de interpretá-lo, mas de maquiná-lo, conectando o texto com alguma força que se agita em torno dele. O que deve ser invertido é esse movimento infinito para a própria interioridade do pensamento que só se sustenta no próprio texto e exige da vida sua

adequação às ideias, transformando todo pensamento numa moral. É necessário perceber os sentidos dos enunciados de um texto a partir das forças exteriores a ele que lhe dão sentido. E isto fará do texto o palco em que se confrontam as forças que produzem as formas como vivemos. É o próprio modo de existir que está em jogo e os textos mobilizam forças que nos ajudam a se deslocar, resistir, criar e se relacionar com as variações do tempo.

Fazer do pensamento uma máquina de guerra requer a destruição da imagem do pensamento como soberano ordenador de territórios tal como o modelo do Estado. Mas o que se propõe não é uma substituição por outra imagem do pensamento, mas um pensamento destituído de imagem e de um modelo que lhe imponha moldes transcendentais aos seus próprios percursos. Destruir a imagem do pensamento é também destruir suas cópias, o modelo e suas reproduções, e toda possibilidade de subordinar o pensamento a um modelo do Verdadeiro, do Justo ou do Direito (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 47). A imagem clássica do pensamento que tem a Razão como soberana e o Sujeito como princípio que converte o Ser em ser para nós, funciona sempre por projetos que estriam o espaço mental determinando os pontos de partida e projetando os pontos de chegada, sempre numa tentativa de totalização do território de saber pretendido e universalização do método proposto, como se fosse possível usar sempre as mesmas ferramentas em experiências muito diversas. Mas um pensamento nômade destituído de modelo a que seguir primeiro habita o espaço com pequenos assovios. Ao perceber os signos de alguns ciclos que se repetem, não faz disso uma lei generalizada, mas usa isso para constituir seus modos de orientação no território que segue explorando; e segue não medindo e determinando suas fronteiras, mas habitando e experimentando.

Assim que um corpo se põe à deriva da sua organização habitual e começa a entrar em relação com outros ritmos, novas linguagens e experimentações, sua experiência se abre a um devir em que a linha que se solta da ordem e se põe a vibrar na interação com outras frequências e velocidades se torna uma linha intensiva e ambígua. Ao extrair dessas interações novas expressões, o corpo que devém outra coisa não está imitando – a mera imitação correrá sempre o risco de transformá-lo em capacho de outra ordem já constituída –, mas para realmente fazer esta passagem terá que fazer um esforço de extrair nos modos que habita um certo equilíbrio numa zona tensa que se dá na vizinhança entre uma ordem e outra. E se este corpo se recusa a cair para um lado ou outro é porque sente insatisfação o suficiente com estas formas, está saturado delas, não aguenta mais vê-las

girar em torno de si mesmas numa dança das cadeiras que no final mantém sempre os mesmos funcionamentos, as mesmas hierarquias e relações de poder.

Deleuze e Guattari consideram essa ambiguidade do devir como uma *zona objetiva de indeterminação ou de incerteza* e apresentam a seguinte descrição do devir:

“[...] devir não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele. Tampouco é proporcionar relações formais. Nenhuma dessas duas figuras de analogia convém ao devir, nem a imitação de um sujeito, nem a proporcionalidade de uma forma. Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo. Esse princípio de proximidade ou de aproximação é inteiramente particular, e não reintroduz analogia alguma. Ele indica o mais rigorosamente possível uma *zona de vizinhança ou de co-presença* de uma partícula, o movimento que toma toda partícula quando entra nessa zona [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 67).

A percepção do intolerável ou o fado da morte da experiência do sujeito que se percebe envolvido numa organização da sua vida que ele ou ela não consegue mais suportar, ou mesmo uma fuga por sobrevivência, isto suscita o desejo de justiça e novidade como demanda de transformação da ordem estabelecida, desencadeia o devir dos corpos que se revoltam e se põem à deriva desta ordem por recusá-la e não suportar fazer parte dela. É isto o que acontece com Riobaldo quando percebe nas práticas do bando de Zé Bebelo tantas crueldades e prefere fugir sozinho a vagar indeterminadamente pelo sertão até reencontrar com outro bando possível de acompanhar, ao lado de Diadorim e sob a liderança de Joca Ramiro.

Que o romance inteiro de Rosa seja narrado na voz de Riobaldo, isto não implica em nada numa interioridade de consciência voltada para si mesma e num eterno acerto de contas consigo própria, pois Rosa não cessa de reafirmar que o jagunço é o sertão (GSV: 311), que o sertão está dentro da gente (GSV: 309) e o sertão é do tamanho do mundo (GSV: 73) e ao mesmo tempo o sertão é sem lugar (GSV: 354), como uma mônada ele carece de janelas e portas e suas regras são confusas entre governá-lo e ser governado por ele (GSV: 495), sendo que o sertão é uma luta por liberdade que só se sai passando por dentro (GSV: 279), mas também no “*sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte que o poder do lugar*” (GSV: 25), um caminho sempre carregado de contingência e imprevisibilidade porque “*o sertão é quando menos se espera*” (GSV: 286), portanto, “*travessia perigosa, mas é a da vida. Sertão que se alteia e se abaixa*” (GSV: 542). Riobaldo é só um nome onde se cruzam muitas veredas. Como o próprio Rosa disse na

entrevista com Lorenz, “*Riobaldo é o sertão feito homem e é meu irmão*” (ROSA apud Lorenz, 1991).

3.4. Urutú-Branco: Uma Política da Matilha

Depois de feito o pacto diabólico – que na verdade Riobaldo nunca sabe exatamente se aconteceu mesmo ou não, embora todos o percebam diferente, mais falante e determinado – Riobaldo ganha o nome de Urutú-Branco e se torna líder do bando. Ele sabe que a única coisa que sustenta sua posição de líder é a inspiração de confiança e admiração aos companheiros. Não tenta segurar ninguém no bando. Quando os catrumanos quiseram ir embora, Riobaldo reafirma a regra do bando em que o jagunço sai do bando quando quer e só precisa devolver o que ao chefe pertence (GSV: 497). Não há nenhum contrato de fidelidade ou lei de obrigação que mantenha o bando junto. O bando só se mantém junto por uma conexão do desejo e uma interação entre os jagunços que os arrasta em conjunto. O bando se forma sempre por um devir que se propaga entre os jagunços através do desejo de guerra e aventura. Há outros momentos em que os bandos se dispersam em subgrupos e se reencontram em outro lugar. Nada os organiza, mas eles se agrupam em torno de um movimento que os perpassa. Sempre numa lógica de matilha.

Aqui estamos longe de qualquer relação de filiação. Essas relações de aliança que se estabelecem por contágio são muito diferentes das relações filiativas hierarquizadas que dão origem aos Estados e às famílias. E as matilhas estão sempre a perturbar essas formas, passam pelas suas bordas e arrastam um ou outro de seus membros. Talvez até vários. O bando carrega consigo sempre uma potência de desestratificação, como um filete de brisa que se solta e se faz vendaval, deixando por onde passa um monte de casas destelhadas. No entanto, ele não é a pura insígnia da desordem, mas constitui seus próprios modos de manter juntos e fazer perpetuar no tempo sua coletividade.

Uma organização sociopolítica é antes de tudo uma articulação a partir de uma conexão de desejo que se multiplica pelas bordas em interações moleculares dispersas que quando menos se espera produzem um efeito de ressonância conjunta que expressa as dimensões que já tomou. É nisso aí que podemos entender que toda produção desejante é imediatamente produção social. Deste modo, não há oposição entre o devir desencadeado pelo desejo e a organização coletiva, desde que organizar não seja

interromper, frear, tentar controlar o processo de proliferação do desejo, mas, sim, experimentar e explorar as formas coletivas que vão se dando neste processo. A produção desejante faz funcionar nossas capacidades de fabulação e de delirar o campo social, suscitando e fazendo passar um fluxo de desejo que é o combustível de produção dos seus ajuntamentos coletivos. O desejo tem aí uma função conectiva e dispersiva ao mesmo tempo. À cada partida rumo a uma nova viagem, os jagunços logo entoam versos, emitem enunciados, que agitam o bando, além de que estão sempre a narrar histórias e lendas fazendo proliferar imagens que dão formas de expressão às suas experiências.

A barbárie desencadeada por estes bandos estraçalha toda lógica utilitária, racionalista e projetiva que destitui seus atos de qualquer sentido possível. Diante dos eventos absurdos de um confronto, por mais que seja possível alguma genealogia do fato, diante dele o que primeiro se move não é a razão. Nesse instante, como num dos provérbios infernais de William Blake, *“os tigres da ira são mais sábios que os cavalos da instrução”*. O grito de fúria pode ser então o melhor argumento; aquele que ultrapassa qualquer representação da linguagem. E a reação posterior pode vir das formas mais sutis e elegantes possíveis, de forma que a revolta pareça totalmente desajeitada. Toda difusão de mobilização social é ambivalente. Não agrada gregos e troianos. Mas tensiona a cultura até seu ponto de transmuta. É descontrolada e não deve ser barrada, mas disputada. A disputa qualifica. Vai avançando apesar de toda reatividade, que só indica seu avanço. É a tensão das paredes que vão rachando, tentando conter a expansão de uma matéria.

As resistências ao capitalismo requerem uma luta por novos regimes de temporalidade, o que não se separa da corporalidade e de uma disputa diretamente ligada a produção dos modos como se vive. Afinal, é pelo corpo que o tempo se constitui para nós enquanto dimensão perceptiva da experiência e é contra outras temporalidades que resistimos a nos submeter que experimentamos nossos corpos. Sendo o corpo um sintetizador do conjunto de relações, forças e afetos que nos atravessam, agem sobre nossa subjetividade e sobre as quais também podemos agir. E sabemos que este corpo-tempo está cada vez mais imbricado nos circuitos capitalistas e nossa sobrevivência também depende disso. Não é simples aderir a uma prática ascética e “sair” destes circuitos. Pior ainda quando esse ascetismo vira uma moralidade sob custódia de santos guardiões do progressismo. Tampouco isso é pragmaticamente capaz de transformar as formas institucionais que organizam a sociedade, se for uma prática meramente individual.

Ao analisar o capitalismo contemporâneo para encontrar as melhores estratégias de subvertê-lo, é contraproducente nos pensarmos exteriores aos problemas que

criticamos nesse sistema de produção e trocas que é cada vez mais global. Corremos o risco de inconscientemente nos cobrirmos com uma espécie de membrana que falsamente dá-nos a impressão de imunidade à contaminação das relações capitalistas. Um equívoco gerado por esta posição é a expectativa de que tal sistema poderia ser destruído sem grandes dores para os sujeitos, que não se percebem implicados nessa rede. Ao contrário, é mais interessante buscar perceber que destruir as relações que sustentam o capitalismo é também destruir nossas próprias vidas como estão configuradas e conectadas a esta rede – nossos desejos, necessidades, sonhos, etc. Assumindo a responsabilidade por isso – responsabilidade aqui num sentido positivo enquanto demanda de responder às situações contingentes.

Para que uma nova forma de organização social possa surgir e se instituir, é necessário não só quebrar as resistências dos diferentes elementos que ela correlaciona, que não são convergentes em seus pontos gravitacionais, mas também superar a inércia destes elementos que são fundadas em necessidade vitais, hábitos e sentimentos de conexão com outros modos de vida, instituições e – de uma forma ainda mais ampla e não por isso menos verdadeira – forças sociais ou hábitos coletivos. Um dos motivos da dificuldade que se encontra para uma nova organização social se articular é que seus componentes sempre estão inseridos nas várias relações estabelecidas costumeiramente, em razão do funcionamento da ordem social presente. Afinal, os componentes da ordem social, em especial as pessoas, têm que responder a outras demandas decorrentes da necessidade de provimento de suas condições de subsistência em um mercado competitivo. Intencionalmente ou não, fato é que essas necessidades (e seus geradores) não deixam tempo suficiente, ou mesmo ânimo o suficiente, para o engajamento por parte da pessoa naquela nova atividade. As organizações capitalistas – Estado, mercado e suas simbioses – manipulam forças, a do dinheiro entre elas, para facilitar a tarefa de organizar os corpos humanos e não humanos em diferentes dispositivos, inclusive deslocando-os geograficamente. Mas essas forças não são postas em movimento para atuar apenas negativamente, coercitivamente. Elas também produzem subjetividades com desejos e necessidades de se inserir nessa teia. Sobretudo um desejo de estabilização de expectativas futuras. Em outras palavras, segurança.

Mas algo se desloca quando alguma matilha se desprende agitando os cantos de uma cidade e perturbando a normalidade. O que pode causar um clima de terror. Mas, terror não é tudo quando esses enxames se propagam corroendo a ordem cotidiana e infectando-a com experiências que suspendem a cronologia comum e desencadeiam uma

série de acontecimentos que se dão no atravessamento entre diferentes grupos que ninguém teria imaginado possível. Por alguns instantes é um delírio de liberdade que parece ter se tornado possível. E é se pensarmos que ela só acontece no próprio ato que a instaura e a experimenta. Aqueles que foram afetados se encontravam provavelmente nos mesmos lugares que costumam estar e realizando suas tarefas cotidianas. Não eram militantes nem grandes leitores de livros de anarquia e marxismo. Talvez a aparência deles jamais nos levasse a imaginá-los revoltados. E de repente tudo desliza e aquela vida arrastada pelo tédio se descarrilha num ato que parece até meio desajeitado, fora de qualquer cartilha, mas sem qualquer peso de culpa se agita interrompendo a ordem comum do seu dia, senta onde não deveria, fica na escola quando deveria voltar para casa, estaciona no meio da rua quando deveria continuar dirigindo, grita quando deveria abaixar a cabeça e ficar calado. De uma simples recusa o mundo inteiro ao seu redor desmorona. Ora, se é o desejo que desencadeia tudo isso, como suscitá-lo? De onde ele vem? Deleuze diz que:

“[...] não há sujeito do desejo e nem há objeto. A objetividade do desejo é em si apenas seus fluxos. Nunca há desejo suficiente. Desejo é o sistema de signos assignificantes a partir dos quais os fluxos inconscientes são produzidos em um campo socio-histórico. Todo desdobramento do desejo, em qualquer lugar que possa ocorrer, tal como uma família ou uma escola do bairro, desafia a ordem estabelecida e envia ondas de choque através do campo social como um todo. Desejo é revolucionário porque está sempre buscando mais conexões” (DELEUZE, 2006, p. 81, tradução nossa).

O problema não é desvendar a origem do desejo, determinar sua causa, interpretá-lo codificando-o numa série de significantes. Afinal, que fazer com toda essa parafernália analítica se não organizar aquilo que se agita por não suportar mais a organização que lhe impuseram? Uma perspectiva revolucionária do desejo buscará um outro tipo de experiência, que é tentar criar as condições para que essas moléculas que se desprendem possam constituir corpos diferentes dos quais se debate para se desprender. Só assim é possível fazer justiça principalmente àqueles que têm suas vidas organizadas por disciplinas que degradam seus corpos, calam suas vozes, tolhem suas expressões e retiram-lhe todo o tempo de se dedicarem ao cultivo de suas potencialidades.

Se tudo isso tem alguma coisa a ver com o romance de Rosa é que sua fúria em fazer o Brasil se desmanchar numa miríade de populações e matilhas dispersas num território sem limites demarcados não culmina em outra coisa senão na vitória contra um dos maiores potentados que ainda governam este país: o coronelismo. O poder dos coronéis em conluio com capangas que subjuguam as periferias e pequenas cidades do Brasil. Hermógenes e Ricardão são personagens que fazem parte desta corja. Contra eles,

Rosa levanta uma ordem jagunça livre de qualquer patronato exterior ao próprio bando, que não se submete aos interesses de fazendeiros e recusa os aparelhos de guerra do Estado. Riobaldo, um ginete desgarrado, jagunço anômalo que está sempre à deriva do bando na procura do Diabo, experimentador de religiões e místico da poetagem, que recusa seguir os modelos dos outros líderes jagunços que acompanhou para constituir sua própria experiência como Urutú-Branco. O líder que arrasta o bando atravessando até o Liso do Sussuarão, jamais atravessado por qualquer outro jagunço. O chefe que marcha com seu bando até o encontro da batalha final. Riobaldo, com tudo para ser o grande herói de uma epopeia sertaneja. E eis que no *grande finale* de todo o enredo Riobaldo ocupa a posição de um observador.

É Diadorim que toma a cena. Uma menina andrógena que revelou a paixão homossexual de Riobaldo e foi um dos jagunços mais valentes e destacados do bando. Entre estalidos de balas zunindo por sobre as cabeças, por dentro da poeira esfumaçada da guerra, o corpo cálido de Diadorim atravessando o teatro da morte com a faca maliciosa entre os dedos... *O Diabo na rua, no meio do redemunho...* Vinha ele, o Hermógenes, desumano e dronho nos cabelões de barba... *“Diadorim foi nele... Negaceou, com uma quebra de corpo, gambetou... E eles sanharam e baralharam, terçaram. De supetão... e só...”* (GSV: 594). Diadorim matou Hermógenes. No entanto, também sofreu um golpe e morreu. O poder dos coronéis encontrou um grande obstáculo ali. Esbarrou na força da coragem.

REFERÊNCIAS

ALIPAZ, Daniel. *Bergson and Derrida: a question of writing time as philosophy's other*. Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française, Vol XIX, N° 2 (2011) pp 96-120.

ARRIGUCCI JR., Davi. *O Mundo Misturado*. Novos estudos, n. 40, p. 7-29, 1994.

BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

BOLLE, Willi. *grandesertão.br*. São Paulo: Editora 34 e Livraria Duas Cidades, 2004.

CÂNDIDO, Antônio. *O Homem dos Avessos*. In: Tese e Antítese - Ensaio. São Paulo: T. A. Queiroz, 2002.

CHIPP, Herschel B. *Theories of modern art: a source book by artists and critics*. Berkeley: University of California Press, 1968.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CORRÊA, M. D. C. *Deleuze, a lei e a literatura*. Prisma Jurídico, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 471-487, jul./dez. 2011.

_____. *Ficção e Fabulação: o direito e a política nas sociedades de controle*. Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, 2016, p. 226-258.

_____. *Para Dar Um Fim à Polícia*. Revista Lugar Comum, Rio de Janeiro, n. 50, 2017, p. 33-48.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *Diferença e Repetição*. São Paulo: Graal, 2009.

_____. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

_____. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: Conversações. São Paulo: Editora 34, pp. 219-226.

_____. *Pensamento Nômade*. In: MASON, Scarlett (org.). Nietzsche Hoje? São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. *Four Propositions on Psychoanalysis*. In: LAPOUJADE, David (ed.). Two Regimes of Madness: Texts & Interviews 1975-1995. New York: Semiotext(e), 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. São Paulo: Editora 34, 2012, volume 4.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. São Paulo: Editora 34, 1997, volume 5.

DEMPSTER, Beth. *Sympoietic and autopoietic systems: A new distinction for self-organizing systems*. In: Proceedings of the World Congress of the Systems Sciences and ISSS 2000, J.K. Allen and J. Wilby (eds.). Presented at the International Society for Systems Studies Annual Conference, Toronto, Canada, July 2000.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FINAZZI-AGRÒ, Ettore. *Um Lugar do Tamanho do Mundo: tempos e espaços da ficção de João Guimarães Rosa*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

FISHER, Mark. *Spinoza, K-Punk, Neuropunk*. In: K-Punk: The collected and unpublished writings of Mark Fisher (2004-2016). London: Repeater Books, 2018.

_____. *The Weird and the Eerie*. London: Repeater Books, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2004, 29ª ed.

_____. *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*. Los Angeles: Semiotext(e), 1991.

GUERLAC, Suzanne. *Thinking in Time: an introduction to Henri Bergson*. New York: Cornell University Press, 2006.

HANSEN, João Adolfo. *O o: a ficção da literatura em Grande Sertão: veredas*. São Paulo: Hedra, 2000.

_____. *Grande sertão: veredas e o ponto de vista avaliativo do autor*. Nonada, n. 10, p. 57-75, 2007.

HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble*. Durham: Duke University Press, 2016.

LAPOUJADE, David. *Potências do tempo*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

_____. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 Edições, 2015.

_____. *As Existências Mínimas*. São Paulo: n-1 Edições, 2017.

_____. *William James, a construção da experiência*. São Paulo: n-1 Edições, 2017a.

_____. *Do campo transcendental ao nomadismo operário – William James*. In: ALLIEZ, Éric (org.). Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 267-277.

- LAUTRÉAMONT, Conde de. *Os cantos de Maldoror: poesias, cartas, obra completa*. Trad. Claudio Willer. São Paulo: Iluminuras, 2008, 2. Ed.
- LAZZARATO, Maurizio. *Signos, Máquinas, Subjetividades*. São Paulo: Edições Sesc/n-1 Edições, 2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- _____. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- _____. *A noção de arcaísmo em etnologia*. In: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 113-131.
- 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.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A Árvore do Conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. Campinas: Editorial Psy, 1995.
- MENDES, Alexandre. *Levantes: para uma abordagem estética da política*. Revista da Faculdade de Direito da UERJ, Rio de Janeiro, n. 33, 2017.
- OLEA, Hector. *O Professor Riobaldo: um novo místico da poetagem*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.
- PASSETTI, Dorothea Voegeli. *Colagem: arte e antropologia*. Revista ponto-e-vírgula, PUC-SP, vol. 1, pp. 11-24, 2007.
- PIGLIA, Ricardo. *As três forças da ficção*. Jornal do Brasil, 2/9/1990.
- RANCIÈRE, Jacques. *Os Nomes da História: Um ensaio de poética do saber*. São Paulo: Pontes, 1994.
- _____. *O Fio Perdido: Ensaio sobre a ficção moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- RONCARI, Luiz. *O Tribunal do Sertão "Os Chefes"*. Teresa – Revista de Literatura Brasileira, São Paulo, n. 2, 2001, pp 216-248.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- _____. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- _____. *Tutaméia – Terceiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- _____. *No Urubuquaquá no Pinhém*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984.
- ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. *O Pacto Entendido Como "Lance"*. Organon – Revista do Instituto de Letras da UFRGS, Porto Alegre, vol. 6, n. 19, 1992, pp. 93-99.
- SAER, Juan José. *O Conceito de Ficção*. Sopro: panfleto político-cultural, n. 15, agosto/2009. Disponível em: <<http://culturaebarbarie.org/sopro/n15.pdf>>. Data de acesso: 05/06/2015.

SANTIAGO, Silvano. *Genealogia da ferocidade: ensaio sobre o Grande Sertão: veredas de Guimarães Rosa*. Recife: Cepe, 2017.

STARLING, Heloísa. *Lembranças do Brasil: teoria política, História e ficção em Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Revan, 1999.

VASCONCELOS, Sandra Gardini. *Homens Provisórios. Coronelismo e Jagunçagem em Grande Sertão: Veredas*. SCRIPTA, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 321-333, 1º sem. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. *Contra-antropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro*. Revista *Habitus*, Rio de Janeiro, IFCS-UFRJ, Vol. 12, n.º 2, 2004.

_____. *Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro* (10/05/2009). *Com Ciência*, Campinas, n. 108. Disponível em: < <http://www.comciencia.br/comciencia//handler.php?section=8&tipo=entrevista&edicao=46> >. Acesso em: 05/10/17.