

Violência e sagrado nas veredas do Grande Sertão

Violence and sacred in Great Devil in the Whirlwind: Uplands

Gregory Magalhães Costa

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: Este artigo visa demonstrar como *Grande Sertão: veredas* representa esteticamente a violência cultural brasileira como fundadora e destruidora de nossa identidade, ocorrendo na crise sacrificial do rito de passagem da era divino-heroica para uma civil racional, historicamente, na época da República Velha. Será utilizado um método exegetico propedêutico, se valendo de conceitos poéticos e sociológicos, sobretudo da unidade de todos os ritos de René Girard, história cíclica de Giambattista Vico e crise sacrificial de James Frazer. Com isso, a narração sertaneja aponta como o apocalipse jagunço contém o sumo de nossa identidade cultural una e multiforme.

Palavras-chave: Violência. Sagrado. Formação Nacional. Rito Sacrificial. Sociedade.

Abstract: This article aims to demonstrate how *Great Devil in the Whirlwind: Uplands* aesthetically represents Brazilian cultural violence as the founder and destroyer of our identity, occurring in the sacrificial crisis of the rite of passage from divine-heroic time to a rational civil, historically, in the time of the Old Republic. A propaedeutical exegetical method will be used, drawing on poetic and sociological concepts, especially unity of all the rites of René Girard, cyclical history of Giambattista Vico and sacrificial crisis of James Frazer. With this, the rustic narration points out how the cowboy-warrior apocalypse contains the juice of our unique and multiform cultural identity.

Keywords: Violence. Sacred. National Formation. Sacrificial Rite. Society.

Introdução

Guimarães Rosa representa esteticamente uma identidade cultural marcada pela violência, ao mesmo tempo una e multiforme, conforme o duplo monstruoso de ritos sacrificiais de passagem. Entendimento que se trata de uma inovação em relação ao do modernismo heroico, que buscava uma unidade linguística e cultural da identidade nacional, por meio de síntese do folclore e falares das diversas regiões do Brasil, em que a mestiçagem já aparece de forma violenta, porém ainda com aspectos mágicos que a atenuam, ainda assim constituindo um avanço em relação à concepção romântica ingênua de uma aceitação colaborativa do índio em relação ao europeu, expressa sobretudo na obra narrativa de José de Alencar. No romance de Mário de Andrade já não há o bom selvagem alencariano, mas quase seu contrário paródico de um herói sem nenhum caráter, que sendo indígena nascido negro também se torna branco. Magicamente, Macunaíma vira loiro e seus irmãos Jiguê, moreno indígena e Maanape segue negro.

Já na obra de Rosa, a magia não tem nada de sobrenatural, mas de social ao se ligar aos mitos fundadores e ritos sacrificiais, o fantástico de nossa formação cultural e racial não tem caráter irreal, mas ficcional no sentido de uma fabulação que explica o real. O Grande Sertão possui os dois tipos de magia primitiva delimitados por James Frazer, imitativa e contagiosa, utilizados para tentar eliminar o idêntico por meio da diferença. Frazer demonstra que a mente primitiva busca conseguir um determinado efeito imitando sua forma em cerimônias rituais numa magia imitativa. Já a contagiosa se baseia na metonímia da parte pelo todo. O primeiro tipo aparece nas duas linhas épicas, que são as duas guerras sertanejas, em que o conflito imita o próprio processo formativo das terras do Sertão pela tensão entre opostos. O segundo aparece no “jogo da pedra” ametista que esteve com Riobaldo, de modo que a concorrente que possui-la, Nhorinhá, Diadorim ou Otacília, casará com o protagonista. Acaba sendo Otacília.

A primeira demanda épica é a guerra de todos os jagunços, liderados por Joca Ramiro do lado direito do rio São Francisco e por Hermógenes do lado esquerdo, contra o civilizador sertanejo Zé Bebelo, gerando o julgamento civilizado de calibre do Sempre-Verde, que, por sua vez, causa a segunda linha, a contenda primitiva de vingança familiar do bando de Diadorim e Riobaldo contra Hermógenes e Ricardão, os Judas. São estes processos de formação nacional que constroem e destroem nossa identidade cultural na narrativa rosiana.

A Violenta Formação Nacional nos Ritos Sacrificiais do Grande Sertão

Giambattista Vico entende que a linguagem humana se originou poética, de modo que a poesia vem antes da prosa, se principiando na época divina, com o crescimento dos povoados que se esbarram, começam as guerras da era heroica, quando uma prevalece criando certa estabilidade vem o momento humano ou civil ou racional, numa repetição modificada, de modo a ser mais espiral do que cíclica. Desta perspectiva, ritos, mitos e sociedades se fundaram simultaneamente e são indistinguíveis. Se a linguagem original é poética e a antiguidade da língua soberana, a identidade nacional é preservada.

Daí a busca de Rosa pela linguagem arcaica e originária, remetendo àquela antiguidade da língua soberana, citada por Vico, para quem, “os falares vulgares devem ser os testemunhos mais graves dos antigos costumes dos povos, celebrados ao tempo em que estes formaram as próprias línguas” (1999, p. 97). Riobaldo cria uma língua oral vulgar como testemunho dos antiquíssimos costumes dos povos sertanejos, celebrados ao tempo em que eles formaram a própria língua sertaneja e brasileira, consequentemente sua própria identidade.

Segundo Walter Otto (1981), a musa possui o conhecimento da essência do mundo e ao mesmo tempo do significado do canto e do mito, pois possui a língua. Gabriela Reinaldo, se referindo ao Grande Sertão, observa que “dizer e cantar eram para os antigos a mesma coisa” (2005, p. 30). O canto de Riobaldo, possuindo uma língua nova, deve, então, conter conhecimentos sobre a essência do mundo, que é o Sertão, cujo uma das representações principais é a da formação cultural brasileira, que não deixa de se ligar à formação universal através do rito sacrificial.

A origem das sociedades é indistinguível dos mitos e dos ritos por expressar mais minuciosamente a passagem do mundo primitivo para o civilizado. Portanto, é na linguagem poética originária de Rosa que reside o caráter de formação histórico-social do Brasil, que pode ser extraído de seu Sertão, assim como uma história civil foi inferida da obra de Homero por Vico e Girard. Se os poemas de Homero são o tesouro do direito natural das gentes da Grécia, a narrativa poética de Rosa o é das gentes do Brasil. Também para Ronaldes de Melo e Souza, “a narrativa rosiana se credencia como *vera narratio* da região interiorana do Brasil” (2008, p. 165). Oswaldino Marques identifica que “o artista, que é João Guimarães Rosa, funde nas fornalhas do seu verbo musculoso

o documento, o testemunho histórico de um universo bruto, primitivo, e exige que desse corpo-a-corpo surja uma pintura mais verdadeira de seu povo” (1957, p. 174). Para Vico, a mitologia é a linguagem das fábulas e deve ter sido alegoria delas, que são a *vera narratio* dos povos. Para Vico, não há distinção entre *mythos*, fábula e *vera narratio*.

A fabulação da narração sertaneja, como nas primeiras fábulas, deve conter verdades civis, uma vez que o próprio canto imita a música da natureza provocada pelos deuses, daí a origem natural e divina de canto, dança e palavra, fundadores das sociedades e da poética rosiana. O vento nas árvores, que faz galhos e folhas roçarem umas nas outras, inspirou os homens primitivos a dançarem como os arvoredos e as feras e cantarem imitando seus sons. Por isso, para Nelly Novaes Coelho, o primitivo em Rosa simboliza “as origens, a fonte da vida pura” (1975, p. 9), pois o primitivismo de GSV está mais próximo às forças originais da vida, e Leonardo Arroyo ressalta que “para o homem primitivo não havia diferença entre os reinos da natureza e muito menos entre □ vegetal e animal” (1984, p. 165).

O Grande Sertão situa-se na tensão entre sua superfície moderna civilizada e seu interior primitivo jagunço: seu rigor racional, coragem heroica e inspiração primitiva original. Esta polêmica é encenada como um debate trágico em que um lado tenta se sobressair ao outro. No caso da formação nacional brasileira, a narrativa sertaneja denuncia a tentativa de impor a civilização moderna ao Sertão primitivo. A imposição aconteceu com a concessão do próprio Sertão. Mas, a nacionalidade primitiva da linguagem poética originária está sempre latente e poderá emergir do “bravio território de *Grande Sertão: veredas*. O espaço onde o homem vive suas experiências extremas” (Oliveira, 1983, p. 87). O mesmo sacrifício ritual que causou o apocalipse do primitivo Sertão poético, o de Hermógenes e Diadorim, pode promover seu retorno cíclico pela narração de Riobaldo.

René Girard descreve a função do sacrifício ritual nas sociedades primitivas como apaziguadora da violência, do impulso de vingança, impedindo uma explosão incontrolável de conflitos decorrentes de rivalidades, uma vez que substitui o objeto de ódio e vingança por outro humano ou animal, num sistema ritual com a finalidade de estabelecer ou reestabelecer a ordem e a harmonia social. Bendito Nunes foi um dos críticos que percebeu o caráter sacrificial do Sertão: “o sacrifício redentor alcançaria esse controverso, morrendo, logo depois, em renhida luta contra seu fraterno inimigo” (1998, p. 72). Também Antonio Candido fala em “simbolismo sacrificial para compor o plano profundo do livro” (2000, p. 34).

Segundo Girard, todo ritual de sacrifício possui um duplo aspecto, o de ser sagrado e ao mesmo tempo uma espécie de crime, expondo-se ao risco grave de se situar na fronteira entre legítimo e ilegítimo, público e quase furtivo. É criminoso matar a vítima, porém ela não seria sagrada se não fosse morta. Ele descreve a violência em termos de sacrifício, que é uma instituição simbólica, e a violência não depende de variáveis culturais, essencialmente consistindo em que as sociedades estão expostas ao puro e simples aniquilamento pela escalada dela. Os próprios povos primitivos somente a conheciam sob as aparências parcialmente enganosas do sagrado, que é tudo o que domina o homem, e com tanta mais certeza que ele se considera capaz de dominá-la. É a violência que constitui o coração e a alma secreta do sagrado. A impureza ritual nada mais é do que a própria violência. Ao se ligar à violência, o sangue representa sua impureza, mas também possui uma dupla natureza, pois ao mesmo tempo em que contamina, purifica.

O Rito Violento de Passagem no Julgamento Civilizado de Calibre

O sistema judiciário não é uma substituição ou renovação do sacrificial, mas assimila algumas funções deste sistema, tido como primitivo, como a de apaziguar o sentimento de vingança que uma pessoa ou família possa ter de outra(s), restituindo uma ordem harmônica ao convívio social. O sistema judiciário seria, então, inerente às sociedades civilizadas e a violência um componente natural das sociedades humanas a ser incessantemente exorcizado pelo sacrifício de vítimas expiatórias. Nas sociedades modernas, o judiciário afasta a ameaça de vingança e as decisões da autoridade judiciária afirmam-se sempre como a última palavra desta vindita. No sistema sacrificial, as regulações e entraves à vingança e violência são procedimentos preventivos, já no judiciário, curativo, remedia depois que ela já aconteceu. O sistema judiciário parece ser mais racional por se conformar mais estritamente ao princípio de vingança. A insistência no castigo do culpado não tem outro sentido senão o de sacrificá-lo para o bem geral.

Assim, os procedimentos religiosos visam impedir, moderar, desviar a vingança, já o sistema judiciário a domina e limita, racionalizando-a, transformando-a em técnica eficaz de cura da violência. O sistema judiciário serve tanto à opressão quanto à libertação, estando sempre em crise, num círculo vicioso que destrói e reafirma seu poder. Mas,

este sistema também tem seu caráter dogmático e religioso, uma vez que sua teologia consiste em garantir a verdade de sua justiça. A desmistificação do sistema coincide com sua desagregação e gera a morte definitiva dos deuses. Segundo o princípio mitológico de *cosmofania teocrítica*, a morte dos deuses gera os aspectos do mundo. Com todos os deuses mortos, todos os aspectos do mundo se revelariam, concretizando a completude, o conforto. Contudo, a humanidade perde seu duplo (os deuses) gerando seu inacabamento e busca por nova completude, num ciclo interminável que sempre se renova, em verdadeira *physis* poética como dinâmica do mundo civil.

No Grande Sertão, a cena de julgamento representa o processo de passagem do primitivo ao civilizado, quando o representante do Sertão primitivo, Joca Ramiro, prende o princípio civilizador, Zé Bebelo. Para José Carlos Garbuglio, o julgamento “implica na modificação das praxes”, já que ele era um “procedimento contrário aos hábitos” sertanejos, definindo-o como uma “assembleia olímpica”, cuja palavra é aberta a todos (1972, p. 26/32/34). Suzi Sperber também percebe que o julgamento é “inusual no Sertão”, constituindo-se um fato extraordinário (2002, p. 337).

Para Cavalvanti Proença, o Sertão derrotou Zé Bebelo. Já Costa Lima infere que “o chefe Zé Bebelo primeiro fracassa no propósito de consertar o Sertão porque adotara princípios de fora” (1983, p. 501). Proença, Candido e Walnice Nogueira Galvão (1986) consideram Bebelo como princípio civilizatório da trama. Já Joca Ramiro, sendo chefe de todos os chefes, representa o próprio Sertão, sua lei. Imediatamente antes que o matassem, Bebelo pede um julgamento e Joca o concede. Para Suzi Sperber, Joca aceita o julgamento por ser homem do mundo, numa decisão que exige independência para ser executada. Reúnem-se então todos os chefes jagunços no Sempre-Verde para esta realização. Segundo Proença, “o julgamento de Zé Bebelo é o diálogo entre Sertão e cidade” (1958, p. 44). Assim como cada deus representa uma dimensão do mundo na *Teogonia* de Hesíodo, cada chefe jagunço é um aspecto do Sertão.

Para Vera Lúcia Andrade (1983), a jagunçagem é uma organização dotada de leis próprias nascidas da necessidade de sobrevivência de todos do bando. Não se trataria de um código de normas, mas de honra. Na visão de Franklin de Oliveira, no Sertão prevalece o “heroísmo como lei primeira da existência” (1983, p. 183), observação semelhante à de Nelly Novaes Coelho para quem na obra de Rosa “a vida heroica está presente como lei básica da existência” (1975, p. 19).

O fato é que o suposto derrotado Bebelo arditosamente convence o próprio Sertão, Joca, a subverter sua ordem de justiça feita pela guerra, para entrar na do sistema judiciário. Logo, é o próprio Sertão que se entrega à nova ordem, civilizada. Se Joca não aprovasse a proposta de Bebelo, o projeto civilizador ruiria, tendo resolvido a situação na lei do duelo, da faca e da bala do Sertão primitivo, mas, ao invés disso, ele vestiu sua carapuça civilizada e aprovou o julgamento.

O suposto derrotado vence ao impor sua ordem, civilizada, sobre a vigente até então, a divino-heroica. Tanto que a única acusação a Bebelo é que ele é do governo e quer “desnortear, desencaminhar os sertanejos” (Rosa, 2006, p. 260) e ele próprio acusa o Sertão de ser velho e diz que só o penetrou para trazer progresso forte, fartura para todos e a alegria nacional, características semelhantes às prometidas pela industrialização modernizante, afirmando que “só se sai do Sertão é tomando conta dele” (Rosa, 2006, p. 279) e que o julgamento era prova de que os jagunços são “civilizados de calibre” (Rosa, 2006, p. 279).

Portanto, um civilizador do mundo primitivo, só sai do Sertão quando Ele for tomado por leis civis. Kathrin Rosenfield (2006) fala em ruptura com a lei selvagem dos antigos chefes, a lei da guerra perpétua. Luiz Roncari também percebe a fronteira entre os aspectos primitivos e civilizatórios no Brasil de Rosa, “que havia estendido a ordem jagunça para dentro de Januária, a cidade que, no livro, praticamente representa um espaço novo de vida urbana, civil e ordem jurídica” (2004, p. 74-75).

Esse caráter duplo de vitorioso-vencido e vencedor-derrotado, ou de homem-mulher de Diadorim, mestre-aluno de Riobaldo e Bebelo etc. contém o jogo do duplo imperioso delineado por Girard. Deste modo, o Sertão expulsa o poder civilizatório, mas adere à sua lei, e logo, a seguir, é morto, uma vez que Ricardão e Hermógenes, que tentaram punir Bebelo evitando a civilização, matam Joca Ramiro para vingar a lei do Sertão que julgam ter Joca traído. É Suzi Sperber quem sentencia que “a traição de Hermógenes não é só a do assassinato do ser humano, mas também... de valores” (2002, p. 340).

Assim, ironicamente, os defensores do Sertão o exterminam, abrindo passagem para a nova era, com a volta de Bebelo e a consequente instauração da civilização, pelas mãos de Riobaldo. Mas, essa morte gera o impulso de vingança em Diadorim que era filha do Sertão, de Joca. Ao fim, o Grande Sertão também realiza a catarse do

sentimento de vingança no duelo final quando Diadorim e Hermógenes se matam mutuamente, destruindo com eles o desejo de vingança e reestabelecendo, enfim, a harmonia ao Sertão, civilizando-o definitivamente.

Girard explica a origem da violência na sociedade por meio dos irmãos inimigos, que estariam sempre presentes nos mitos gregos e no antigo testamento. A violência entre irmãos ocorreria justamente porque não se produz a válvula de escape, a transferência sacrificial. A substituição sacrificial pressupõe certo desconhecimento, dissimulação, pois os fiéis não devem conhecer o papel desempenhado pela violência, mas não podem esquecer completamente o objeto inicial e nem o deslizamento realizado deste objeto para a vítima imolada. No Sertão, Joca Ramiro e Hermógenes são como irmãos, filhos da lei sertaneja. Ao permitir o julgamento, Joca se afasta do culto sacrificial do Sertão. Ao fim, Riobaldo terá de se aproximar mais do culto sacrificial sertanejo, com o pacto fáustico, para poder superar Hermógenes. Os derradeiros irmãos inimigos acabam sendo Hermógenes e Diadorim, com a transferência do culto sacrificial do pai para a filha.

O Sertão entra em crise, os irmãos cometem fratricídio e o ciclo de vinganças é reativado: a aparente paz e ordem somem em guerras e conflitos épicos. O fim das diferenças entre o primitivo e o civilizado provoca a vingança do primitivo com a expulsão do civilizado. Parte do Sertão se sente traído pelo grande chefe do Sertão e o mata em vingança à suposta traição. Esta vingança gera a demanda de vingança familiar no ciclo vicioso da violência recíproca. Diadorim passa a perseguir o Hermógenes para vingar a morte de seu pai.

A violência e o sagrado são inseparáveis. Walnice N. Galvão evidencia as duas saídas comuns para a plebe rural brasileira: a religião e a violência. A maioria dos seres sacrificáveis são, em geral, os “excluídos” da sociedade, mas podem chegar a ser até os reis. A vítima sacrificial deve ter semelhanças com a vítima real e não pode impor o perigo da proliferação da vingança à sociedade, logo, tem que ser alguém que ninguém se interessaria em vingar, apaziguando, assim, a violência na comunidade. Os sacrifícios mais importantes do Grande Sertão são os dos reis. Quanto maior a crise, mais preciosa deve ser a vítima. James Frazer decreta que as crises eram consideradas culpa do rei que era então sacrificado, por ser o centro dinâmico do universo.

A crise só pode ser resolvida pela violência, desde que seja sacrificial para ser catártica. A violência usada contra a violência gera a vitória da violência. O sacrifício é rigidamente fixado pelos costumes e como todo fenômeno religioso é incapaz de se adaptar, se misturando à violência impura e virando seu condutor, agora espalha-a, não mais a contém. A substituição “enlouquece” e quem deveria ser protegido vira vítima, uma vez que não existe diferença absoluta entre a violência sacrificial, pura, e a não-sacrificial, impura. O Grande Sertão vive a crise do fim de sua era divino-heroica e início da racional ou civil. Seus reis, os chefes jagunços, estão sendo sacrificados pelo bem do convívio social. É uma era ambígua, simultaneamente princípio e fim; personificada no símbolo maior da crise, Diadorim. O sacrifício é um ato social e suas consequências afetam a todos. O desgaste do sistema sacrificial representa uma queda na violência recíproca. O desmoronamento do sistema sacrificial é o desmoronamento da tragédia.

A religião primitiva e a tragédia compõem-se de um mesmo princípio em funcionamento: a ordem, a paz e a fecundidade baseiam-se nas diferenças culturais. Tanto a tragédia quanto o sagrado implicam em luta e harmonia entre opostos. A luta entre deus e demo é justamente o motor da narração sertaneja. Já o mundo moderno considera as diferenças um obstáculo para a harmonia humana. Se na tragédia o equilíbrio é a violência, a não-violência é desequilíbrio, diferenciação entre puro e impuro. Deste modo, a tragédia grega sempre fala da destruição da ordem cultural e o único objetivo da religião é impedir o retorno da violência recíproca, mesmo princípio que rege o Grande Sertão.

Como a tragédia, o sagrado tem caráter ao mesmo tempo multiforme e uno. A não-diferenciação representada acaba por aparecer como a diferença por excelência, sendo o que define o monstruoso, desempenhando o primeiro plano no sagrado. Assim, a identidade cultural no Sertão é ao mesmo tempo una, divino-heroica, onde viveu o personagem Riobaldo, Tatarana ou Urutu-Branco, e multiforme, divino-heroica e racional, de onde narra Riobaldo Range-rede. No Grande Sertão, o julgamento provoca a crise da diferença entre a modernidade civilizada e o Sertão primitivo, uma vez que a primeira penetra na segunda. O próprio Riobaldo identifica-se com a ordem sertaneja, primitiva, uma vez que critica o julgamento por querer julgar o passado, o não-ser, já as guerras primitivas julgam o presente, o ser, que é o que existe. Riobaldo estava acostumado com a lei heroica e relutava à mudança.

O rito é a repetição de um primeiro linchamento espontâneo que trouxe novamente ordem à comunidade. O julgamento do Grande Sertão corresponde simbolicamente a este primeiro linchamento. O elemento civilizador, Zé Bebelo, é espontaneamente linchado pelos jagunços detentores da poética cultura divino-heroica. A exigência da participação coletiva no linchamento da vítima original deve ser satisfeita, ainda que simbolicamente, por isso todos os jagunços comparecem ao ritual de julgamento sacrificial, sendo representados por seus respectivos chefes. A vítima ritual substitui a vítima expiatória que substitui a totalidade da comunidade.

Enquanto a violência original é única e espontânea, os sacrifícios rituais são múltiplos. O ritual visa retirar da violência fundadora uma espécie de técnica de apaziguamento catártico fundando o caráter mimético do sacrifício em relação à violência original, correspondendo à magia imitativa. Vale ressaltar que o rei seria uma vítima destinada ao sacrifício pelo coletivo. Sendo assim, o rei representa a função de toda vítima sacrificial: a vítima expiatória, mecanismo que o religioso possui como objetivo central. Sua função é perpetuar e renovar seus efeitos, ou seja, levar a violência para fora da comunidade. Como Zé Bebelo, símbolo do belicismo civilizador, é levado para fora da comunidade sertaneja, para Goiás.

Esta descrição lembra a própria narração de Riobaldo, que conta sua estória para, ao convencer seu interlocutor oculto, convencer a si mesmo e ao leitor de que o diabo não existe. Por isso, Assis Brasil observa que a estória “é contada para que o ouvinte confirme a interpretação de Riobaldo, segundo a qual não existe o demo” (1969, p. 118). Assim, todo o ritual de narração do mito do Grande Sertão acontece como uma espécie de técnica que visa, pelo próprio ato de narrar, desaguar no apaziguamento catártico, pois a mesma palavra que prende deve libertar, de modo que, para Kathrin Rosenfield, é a surpresa do espectador Riobaldo, ao assistir à morte e ao representá-la para o leitor, que se converteria em *Katharsis*.

A crise sacrificial corresponde à perda da função catártica do sacrifício, como também das diferenças sociais. O julgamento gera uma catarse não mais que fugaz, uma vez que gera a vingança de Hermógenes, que causa a de Diadorim. Esta última sim, catártica, finaliza a crise. A violência unânime contra a vítima expiatória resolve a crise e origina um novo sistema sacrificial. Na narrativa sertaneja, após a

resolução da crise sacrificial por meio do julgamento e definitivamente com a dupla morte do duelo final, o Sertão entra em sua dimensão humana racional e os conflitos findam. A radicalização da guerra corresponde à nova era sacrificial.

A vítima expiatória, Bebelo, acaba com o círculo vicioso da violência da ordem sertaneja e inaugura o do rito sacrificial, que para os jagunços é o da guerra, mas, para Bebelo, é o do julgamento. Os benefícios atribuídos à violência fundadora excedem o quadro das relações humanas e tudo passa a jorrar do corpo da vítima primordial que se positiva. É o que acontece com Bebelo após a resolução da crise. Ele seria uma espécie de *pharmakós*, que, segundo Girard, significa simultaneamente o veneno e seu antídoto. Demonstramos, assim, que o duplo impera no Sertão: Bebelo ao ser vencido, vence, é um legítimo derrotado-vencedor, assim como seu duplo, Joca Ramiro, por sua vez, se tornou um vencedor-derrotado. O falecimento de Joca substitui o da lei sertaneja, que morre, mas permanece viva pela narração de Riobaldo.

*Violência e
sagrado nas
veredas do
Grande Sertão*

141

A Perda da Função Catártica e a Violenta Demanda de Vingança Familiar

Para Girard, o desconhecimento constitui uma dimensão fundamental do religioso e a vítima expiatória é o fundamento deste desconhecido. Há aí uma similaridade interessante do rito com o mito, pois o mito é a palavra que desvela o que o mistério do silêncio vela. Ambos participam do jogo de conhecer o desconhecido. Está aí uma das razões da estrutura esfíngica do Grande Sertão, que tem por mistério lapidar o sexo ambíguo de Diadorim, mas não é o único. Todas as linhas narrativas sertanejas possuem estrutura esfíngica, pois a decifração do pacto é uma questão de vida ou morte.

Para Vico, foi o temor ao desconhecido dos primeiros homens que os fez criar a linguagem, simultaneamente escrita e falada, e os deuses, na era hieroglífica, sagrada ou secreta, por gestos mudos, convenientes às religiões, fazendo-os se agruparem e por comodidade e instinto formarem famílias que deram nos fâmulos, ou sócios, que fundaram as nações. O pensamento ritual deseja repetir o mecanismo fundador e o rito tem como função evitar o retorno da crise sacrificial e só permanecerá vivo se for canalizado na direção dos conflitos políticos e sociais reais.

Na visão girardiana, todo deus é um aspecto da violência que existe em todos. O homem não conseguiria colocar sua própria violência fora de si mesmo, em uma entidade separada, soberana e redentora, se não houvesse o mecanismo da vítima expiatória. Para que a violência seja julgada divina é preciso que o segredo de sua eficácia, seu mecanismo de unanimidade se conserve ignorado. Quando as diferenças começam a desaparecer, os sacrifícios rituais perdem a sua eficácia.

No julgamento do Sempre-Verde, as diferenças começam a desaparecer e o sacrifício de Bebelo perde a eficácia, pois não gera a catarse, mas a contenda de vingança familiar de Diadorim contra Hermógenes. A cena que melhor representa o fim das diferenças, na verdade o fim da hierarquia, é aquela em que os jagunços estão em círculo, portanto nenhum deles em destaque, todos iguais, e os chefes vão se agachando e ficando na mesma posição dos outros, no mesmo nível espacial dos demais jagunços, numa verdadeira carnavalização bakhtiniana de abolição das hierarquias.

A intervenção divina coincide com a perda da unanimidade fundadora e com o deslocamento para a violência recíproca, que destrói tudo o que a violência unânime tinha edificado. O julgamento acaba com a unanimidade fundadora da lei do duelo que predominava no Sertão épico. A rivalidade entre Diadorim e Hermógenes visa à própria divindade e não a um objeto ou algo concreto, mas sob a divindade só há a violência. Sem a violência, a divindade é para os homens apenas uma realidade transcendente. A gênese do deus se realiza através da violência fundadora. Na rivalidade trágica é a violência que domina o jogo, tornando-se a própria divindade que todos tentam controlar. A violência é anterior a tudo. Na crise sacrificial, que é um fenômeno universal, a violência é ao mesmo tempo instrumento, objeto e sujeito universal de todos os desejos.

Os antagonistas são o duplo um do outro e todo duplo encerra uma monstrosidade secreta. É na duplicação do monstro que aflora a verdadeira estrutura da experiência, a identidade e reciprocidade dos irmãos inimigos acaba se impondo como uma duplicação do monstro. Na experiência coletiva do duplo monstruoso, as diferenças não são abolidas, mas embaralhadas e misturadas. Quando a histeria violenta chega ao auge, o duplo monstruoso aparece em todo lugar ao mesmo tempo. No Sertão, todo chefe tem seu duplo monstruoso. Joca Ramiro é o duplo de Medeiro Vaz. Eles são, respectivamente, o duplo monstruoso

de Hermógenes e Ricardão, também duplos um do outro. Já Riobaldo e Diadorim constituem outro duplo. Depois da morte de Joca e de Vaz, eles se tornam o duplo monstruoso dos Judas.

Os duplos são sempre monstruosos e os monstros sempre se duplicam. O duplo monstruoso inclui todos os fenômenos de alucinação provocados pela reciprocidade desconhecida. O deus é o pretense mestre deste jogo. Na verdade, a totalidade da experiência é comandada pela alteridade radical do monstro. A voz do narrador Riobaldo está sempre ao fundo da voz dos outros personagens, como a voz da musa está sempre junta à do cantor, num jogo eterno de duplo, de coexistência, se constituindo mestre desse jogo.

O rito da narração evita qualquer recaída na violência impura, mas Riobaldo deixa bem claro que ela ainda está à espreita, pois fala que qualquer problema ele junta seus homens, que vivem em sua terra, para a guerra, e que ele ainda está belicamente preparado, ou seja, a crise sacrificial das diferenças sempre pode voltar. Também a ordem primitiva da faca e da bala está latente e pode voltar, na verdade não morreu, está só soterrada, como aqueles rios subterrâneos que passam no interior do Sertão. A nacionalidade primitiva está recalcada, mas a qualquer movimento ou momento pode ressurgir e certamente emergirá dentro do processo de curso e re-curso que marca a história. Sendo assim, o período divino-heroico seria uma espécie de festa que acabou mal, pois retornou às suas origens violentas.

Kathrin Rosenfield interpreta Joca como um dos pais do Sertão. Ao se dirigir de encontro ao desejo do pai é inevitável o choque, um vira o obstáculo do outro, num processo de violência recíproca, assim se constitui a rivalidade rosiana. O desejo de substituição não seria uma usurpação, mas o discípulo se dirigiria “inocentemente” para o objeto do modelo, ele obedece ao imperativo da imitação, que lhe é transmitido por todas as vozes da cultura e pelo próprio modelo. Tanto Joca é o modelo de Bebelo, como Bem-Bem e Medeiro Vaz, tanto que num determinado momento se nomeia Zé Bebelo Vaz Ramiro. O pai equivaleria à divindade vingativa, seu ódio leva o filho a escolher entre ele mesmo e o modelo. Tudo o que é comum no desejo significa não a harmonia, mas o conflito. A ambivalência relaciona-se com o esquema obstáculo-modelo.

O rito apresenta-se sempre sob a forma de um assassinato, ao mesmo tempo culpável e necessário, uma transgressão tanto mais desejável quanto mais sacrílega. A comunidade mítica é o duplo da socieda-

de real, logo, o Grande Sertão constitui-se o duplo da sociedade real da época que representa, a da República Velha, que seria a época da formação cultural e identitária do país. É o herói trágico que exerce o papel de vítima expiatória. Então os heróis trágicos do Sertão são Joca Ramiro, Hermógenes, Ricardão, Medeiro Vaz, Sô Candelário, Marcelino Pampa, Zé Bebelo e Diadorim. Riobaldo, embora narrador e protagonista não é o herói trágico. Com a morte do herói, os filhos da horda primitiva tornam-se irmãos inimigos. Com a morte de Joca Ramiro, Diadorim e Hermógenes se transfiguram em irmãos inimigos e a morte do Sertão é que motiva a rivalidade fraterna de Ramiro e Bebelo, que, por ser o único a não morrer, acaba não se constituindo um herói trágico.

Assim, o mito, ao revelar uma realidade, a desmitifica, mas esta nova realidade revelada, em si, conterà um novo mistério que exigirá um novo mito, que nada mais é do que a fabulação de aspectos ou necessidades humanas. A culpa trágica consiste em que todos são culpados pela crise sacrificial, portanto, todos possuem a culpa trágica. Todos são os culpados pela crise que o Sertão passa e Diadorim, a sua personificação, a do fim das diferenças. Girard considera a literatura nos termos da violência coletiva, pelo mecanismo da vítima expiatória, e a atividade radicalmente crítica seria interrogar sobre o que texto omite, muito mais do que sobre o que ele demonstra.

Girard atribui uma função real às interdições, que são vinculadas à necessidade imperiosa de impedir uma luta geral entre irmãos. Se a violência grassa, as interdições são indispensáveis, sem elas não haveria sociedade humana. O próprio julgamento sertanejo constitui-se uma interdição à violência jagunça. Tudo o que a violência sagrada tocou passa a pertencer ao deus e torna-se uma interdição absoluta. As interdições evitam que os próximos caiam em *mimesis* violenta, correspondendo à própria violência, sendo sacrificiais. Depois da traição, o nome de Hermógenes se torna uma interdição para o bando de Diadorim e Riobaldo, que só o chama de Judas, assim como a seu duplo Ricardão, além de usarem outros epítetos demoníacos. As sociedades primitivas seriam mais cingidas de interdições do que as modernas. Não haveria freios individuais para a violência, mas só o mecanismo da vítima expiatória, o freio coletivo, o que permite a existência das sociedades.

Não há verdade que não esteja mediatizada pela cultura. Na visão girardiana, o pensamento científico enraíza-se no mítico que se firma no sacrifício da vítima expiatória, que é a violência original, fonte de

todo símbolo e toda cultura. Assim, o pensamento simbólico é assimilado ao mítico. A herança cultural torna-se objeto de uma suspeita generalizada, o único interesse passa a ser desmistificá-la. Portanto, para se livrar da mentira ancestral, a ciência teria de se libertar do pensamento mítico. Porém, o pensamento verdadeiro não difere do mítico.

Este pensamento sobre o moderno tem uma surpreendente congruência com a narração do julgamento, pois Zé Bebelo, que representa a sociedade moderna e é excluído do Sertão, ele próprio utiliza-se do pensamento sertanejo e de sua ordem, a guerra, a liderança sobre a horda jagunça, para se apropriar do Sertão. A ciência moderna, Zé Bebelo, renega o pensamento mítico, o Sertão, mas se utiliza dele, não consegue escapar a ele. Ao mesmo tempo em que o Sertão se moderniza, a modernidade se sertaneja, se primitiviza, é impossível escapar ao pensamento mítico, pois ele é formador de culturas.

O pensamento simbólico gera a ruptura entre natureza e cultura, uma vez que é oriunda da violência original que gera os símbolos e a própria cultura, as desnaturalizando. O pensamento simbólico tem sua gênese no mecanismo da vítima expiatória, originando concomitantemente a linguagem. Inicialmente, a linguagem dirigia-se à epifania divina: o rito tem por função comemorar e o mito rememorar. Riobaldo rememora o mito que comemora os ritos sertanejos, para encontrar sua unidade multiforme, a harmonia que ele quer encontrar por estar em dúvida se o diabo o divide, o assola, ou não. As significações culturais comportam necessariamente o arbitrário, pois estabelece distâncias onde reinava a simetria. É a partir de uma arbitragem fundamental (a escolha da vítima expiatória) que deve ser concebida a presença simultânea do arbitrário e do verdadeiro no sistema simbólico.

O caráter arbitrário das culturas primitivas as aproxima da arbitragem fundadora, que foi condenação de Bebelo. A reciprocidade violenta é substituída pela estabilidade das significações, o que só acontece após a morte mútua na Batalha Final. Assim, o primitivo perpetuado continua nos protegendo da violência sem que saibamos disto. Esta evidência fica clara no fim da narrativa quando Riobaldo declara que está pronto com seus homens e armas, caso se faça necessário. Assim, o primitivo perpetuado continua protegendo o Sertão da volta da violência desenfreada.

O advento do pensamento simbólico é um problema real, uma vez que os mitos e rituais constituem os primeiros resultados deste pensamento. Já o pensamento atual se proibiu de dominar o acontecimento

original, mas sem os mitos do pensamento simbólico a humanidade não poderia efetuar seu crescimento. Para que os homens façam descobertas sobre sua cultura, é necessário que a rigidez dos rituais dê lugar a um pensamento que utiliza o mesmo mecanismo que o religioso, com uma flexibilidade ignorada. Os destroços do processo de decomposição é que se tornam o objeto do conhecimento objetivo.

É possível afirmar que a violência precede a divisão de um grupo original em duas metades. Foi a vítima expiatória que impôs esta regra, obrigando os grupos a se dividirem ou associarem a outro(s). Semelhante ao que acontece com os grupos jagunços no Sertão. A violência ritual ocorre nos grupos já constituídos e tem caráter sacrificial. Este seria o motivo fundamental da origem das guerras estrangeiras.

No Grande Sertão, Zé Bebelo traz a guerra estrangeira por querer a destruição do Sertão, deste modo ele acaba, ironicamente, propagando a ordem sertaneja que ele quer exterminar. A ordem sertaneja só é realmente destruída no final, quando o sacrifício de Hermógenes e Diadorim, vítimas expiatórias, apazigua o Sertão e gera enfim a renúncia da violência pela função catártica do sacrifício, pondo fim à ordem sertaneja, a primeira e última vítima sacrificial. Também ironicamente, ao querer perpetuar a ordem sertaneja da justiça, Joca Ramiro concede julgamento a Bebelo e sela o destino dessa norma.

A violência ora é recíproca, ora unânime e fundadora, sendo ao mesmo tempo benéfica e maléfica. O Sertão primeiro vive a violência recíproca dos sertanejos dos ramiros contra os civilizadores dos bebelos. Depois há a unanimidade violenta contra Bebelo. A seguir, volta a reciprocidade violenta com Riobaldo e Diadorim contra os Judas. Depois de mortos os chefes jagunços são venerados por Riobaldo e por outros. Identificar o jogo completo da violência nas sociedades primitivas é atingir a gênese e a estrutura de todos os seres míticos e a identidade cultural fundada por eles.

A violência fundadora é a origem comum das diferentes criaturas míticas. A morte é a verdadeira divindade, reúne o mais benéfico e o mais maléfico. Sempre há morte na origem da ordem cultural, a morte decisiva é a de um membro da comunidade, no caso, Hermógenes e Diadorim. As encarnações míticas do jogo da violência são sempre ilusões, pois a violência pertence a todos, portanto, a ninguém em particular. Todos exercem o mesmo papel, menos a vítima expiatória que pode ser qualquer um.

A própria tradução girardiana da palavra latina *sacer* já ilustra a dualidade, pois ora aparece como sagrado, ora como maldito, pois inclui o benéfico e o maléfico. O sacrifício pode ser definido em função do sagrado, ou seja, pela violência maléfica polarizada pela vítima e metamorfoseada pela imolação em violência benéfica. A linguagem do sagrado preserva o que há de essencial no mítico e no religioso. O jogo da violência e do sagrado é um e o mesmo. A violência parece diferir da própria violência, ora ela refaz a unanimidade para salvar os homens, ora esforça-se por destruir o que havia edificado. Ao adorarem a não-violência, os homens adoram a violência; os homens a adoram porque ela lhes confere a única paz da qual usufruem.

A melhor coisa para homens e mulheres é a unanimidade menos um da vítima expiatória. O religioso instrui os homens sobre o que deve ou não deve ser feito para evitar o retorno da violência destruidora. A cólera é uma realidade formidável, sua justiça é implacável, sua imparcialidade divina, pois ela se abate sobre todos. Girard, na sua perspectiva dos duplos, traduz a palavra *hierós* ao mesmo tempo como violência e sagrado. Neste sentido, a realidade sertaneja é hieroglífica, assim como no viquiano.

A violência é expulsa e acrescentada à substância de deus, do qual não se distingue, pois cada sacrifício repete em escala menor o imenso apaziguamento que se produziu no momento da unanimidade fundadora, o momento em que o deus se manifestou pela primeira vez. A unanimidade fundadora transforma a violência maléfica em estabilidade e fecundidade. Deus é a violência maciçamente expulsa pela primeira vez. A violência fundadora aparece como a produção do próprio sagrado, que aceita se retirar para deixar que a comunidade exista fora dela, como Bebelo aceitou deixar o Sertão.

O sacrifício é uma imitação inexata da violência fundadora. Qualquer imitação realmente exata é impossível. Assim, a morte de Hermógenes e Diadorim substitui as leis do Sertão. Se a vítima sacrificial for da comunidade, como a vítima expiatória, o sacrifício desencadearia a violência ao invés de apaziguá-la, como tinha acontecido após o julgamento. No duelo final, as vítimas já não são tão assim da comunidade, pois, desde o julgamento, o Sertão já caminha menos primitivo e mais civilizado. A vítima expiatória é o monstro e sua expulsão é a expulsão do sagrado. A comunidade emerge do sagrado, é por isso que seus membros são os menos aptos a se tornarem a vítima expiatória. A morte dos inimigos no duelo final representou a expulsão do sagrado do Sertão que se racionalizou.

A vítima ritual deve pertencer à comunidade e ao sagrado, assim a marginalidade permite que o sacrifício cumpra a sua função. As vítimas geralmente não são nem interiores, nem exteriores à comunidade, mas marginais. Na narrativa sertaneja, os marginais sacrificados são os jagunços, marginais à modernização conservadora. O pensamento ritual quer sacrificar uma vítima o mais próximo possível do duplo monstruoso, ela tem que ser o mais semelhante possível da vítima original, aumentando sua eficácia catártica.

A preparação ritual consiste em que um membro exterior demais tem que ser um pouco internalizado e é trazido para o convívio social, como Bebelo é exterior demais ao Sertão e se insere nele, acabando simbolicamente sacrificado. Já um interior demais é expulso antes de ser sacrificado, assim como o próprio Bebelo depois de ficar mais íntimo do Sertão é expulso e volta antes de sumir definitivamente dele. Como Hermógenes e Diadorim que depois do julgamento, sendo interior a ele, se tornam exterior, pois não são civilizados como agora o Sertão está. Precisam ser sacrificados para que o Sertão definitivamente se civilize. O religioso realiza sem saber todas as condições da eficácia catártica.

A vítima expiatória é o fundamento, não de uma, mas de todas as formas religiosas, ela encontra-se na origem de todos os ritos. A ideia de um devir submetido a leis sociais ou naturais é alheia à religião primitiva. No sagrado, as diferenças só são abolidas por estarem presentes em uma mistura, sob uma forma caótica. Como a dança rosiana de signos nessa ciranda misteriosa que é a vida. Graças aos ritos, as gerações sucessivas são impregnadas de respeito pelas obras terríveis do sagrado, consagrando-se à consolidação da ordem cultural. A eficácia do rito só é possível em consequência da atitude religiosa geral, ela exclui qualquer forma de cálculo ou premeditação, que tendemos a imaginar atrás dos tipos de organização social cujo funcionamento nos escapa. Se o mecanismo da vítima expiatória coincide com o mecanismo original de toda simbolização, não existe nada que não se enraíze na unanimidade violenta.

O rito, interpretação originária da violência fundadora, instaura os elementos recíprocos entre as duas faces do sagrado, gera um primeiro equilíbrio que pouco-a-pouco vai se acentuando e atenuando, à medida que ocorre o afastamento do mistério fundador. Já a razão racionalizante o transforma em contradição lógica. O rito faz os homens saírem gradativamente do sagrado, permitindo que escapem da violência. É a partir dos lugares simbólicos da unidade que nascem todas as formas religiosas.

O pensamento que se afasta indefinidamente de sua origem violenta, novamente aproxima-se dela, mas sem o saber, pois este pensamento não tem nunca consciência de mudar de direção. Seria válido revelar completamente o papel da violência, pois após termos emergido do sagrado mais completamente do que as outras sociedades, a ponto de se esquecer da violência fundadora, vamos de novo reencontrá-la. A violência essencial retorna sobre nós de forma espetacular não somente no plano histórico, mas também no do saber e do criar, como se pode perceber na fabulação rosiana.

Conclusão

O grande romance rosiano parece sugerir que a identidade cultural e racial brasileira, original ou primitiva, é poética e divino-heroica, mas também violenta, tendo surgido numa época de crise sacrificial, constituindo um rito de passagem conflituoso para um caráter civil racional, imposto pela força bruta. Essa concepção racional não representaria tão bem a nossa cultura, ao menos a original, embora a contenha latente, se tornando parte de nossa nova identidade moderna.

Assim como em *Os sertões*, de Euclides da Cunha, o Grande Sertão rosiano propõe que a cultura antiga, neste caso a que vai até a República Velha, considerada oficialmente primitiva, só o é enquanto primeira e originária, sendo, na realidade, mais civilizada do que a cultura moderna civil e racional, como já havia apontado Rousseau. Também Rosa parece sugerir que nossa identidade cultural se situa no interior, mas não só no interior do Brasil, como proposto por Euclides, mas também no interior de nossa gente, que contém uma sabedoria poética, bela, formadora, mas também violenta e destruidora.

Zé Bebelo não deixa de representar nossos latifundiários que pretendem dominar nossa gente, suas terras e destruir sua cultura, que seria essencialmente a nossa, procurando impor uma suposta identidade moderna e racional, um hipotético progresso. Eles querem dar a entender que nos representam, mas a poética rosiana aponta que são os seus sertanejos fantásticos que nos simbolizam e constituem. A violência dos bebelos é ilegítima e destruidora, pois pretende apenas dominar e exterminar a cultura do interior regional e humano. Já a violência primitiva de nossos sertanejos seria legítima, pois não possui fins de dominação e sim de catarse social e formação cultural nacional por meio de seus ritos sacrificiais originários de nossos mitos fundadores. Por fim,

vale ressaltar que denominar um tipo de violência como legítima não significa justificar qualquer uso de força bruta, mas tão somente reconhecer as tensões sociais que nos formaram e a legítima defesa contra qualquer tipo de dominação.

Para fornecer um exemplo atual, determinadas autoridades utilizam o Estado para promover o genocídio negro nas favelas do Rio com fim catártico de apaziguamento social em um sacrifício ritual de violência impura e ilegítima, que inconscientemente acalma a classe média, mesmo aquela fatia que conscientemente se revolta contra isso. Na verdade, o que precisa ser ritualmente sacrificado de nossa sociedade é desemprego, desigualdade social, fome e concentração de renda para gerar um puro e legítimo apaziguamento catártico.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Vera Lúcia. **Conceituação de jagunço e jagunçagem em GSV**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; [Brasília]: INL, 1983. (Coleção Fortuna Crítica, v. 6).

ARROYO, Leonardo. **A cultura popular em Grande Sertão: veredas**. Rio de Janeiro: José Olympio; [Brasília]: INL, 1984.

BRASIL, Assis. **Guimarães Rosa**. Rio de Janeiro: Organização Simões editora, 1969.

CANDIDO, Antonio. O homem dos avessos. In: **Tese e antítese**. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

COELHO, Nelly Novaes; VERSIANI, Ivana. **Guimarães Rosa (Dois Estudos)**. São Paulo: Quíron; [Brasília]: INL, 1975.

FRAZER, Sir James George. *O Ramo de Ouro*. Edição do texto de Mary Douglas. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **As formas do falso: um estudo sobre a ambiguidade no GSV**. São Paulo: Perspectiva, 1986.

GARBUGLIO, José Carlos. **O mundo movente de Guimarães Rosa**. São Paulo: Ática, 1972.

GIRARD, René. **A Violência e o Sagrado**. São Paulo: Paz e Terra e Editora Unesp, 1990.

MARQUES, Oswaldino. **A Seta e o Alvo**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, 1957.

NUNES, Benedito. **De Sagarana a Grande sertão: veredas**. Range Rede – Revista de Literatura. Rio de Janeiro, ano 4, nº. 3, 1998.

OLIVEIRA, Franklin de. **Revolução rosiana**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; [Brasília]: INL, 1983. (Coleção Fortuna Crítica, v. 6).

OTTO, Walter. **Las musas**. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1981.

PROENÇA, M Cavalcanti. **Trilhas no Grande Sertão**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação, 1958.

REINALDO, Gabriela Frota. **Uma cantiga de se fechar os olhos... mito e música em Guimarães Rosa**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.

RONCARI, Luiz. **O Brasil de Rosa**. São Paulo: UNESCO, 2004.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. **Desenveredando Rosa**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

SOUZA, Ronaldo de Melo e. **A saga rosiana do Sertão**. Rio de Janeiro: EdUERJ: 2008.

*Violência e
sagrado nas
veredas do
Grande Sertão*

151

SPERBER, Suzi Frankl. À Busca da Liberdade e as Regras do Direito em Grande Sertão: veredas. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 334-342, 1o semestre de 2002.

VICO, Giambattista. **A ciência nova**. Tradução, prefácio e notas de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro – São Paulo: Record, 1999.

*Gregory
Magalhães
Costa*

152