

Esse artigo foi originalmente publicado no livro citado abaixo. A citação desse texto deve fazer referência a essa indicação. O leitor deve observar as páginas marcadas entre colchetes que fazem referência à publicação original.

Belo, Fábio. Do desejo de vingança à capacidade de perdoar: julgamento e psicanálise. In Coutinho, Jacinto N. M. *Direito e psicanálise: Interseções e Interloquções a partir do julgamento em Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013, pp. 83-114.

[83]

Do desejo de vingança à capacidade de perdoar:

juízo e psicanálise

Fábio Belo¹

Num mundo sem lei, não há outros recursos senão fingir, se submeter ou se revoltar.

(Laplanche, 1992a: 164).

Introdução

Há diversas cenas de julgamento no *Grande Sertão: Veredas*. Gostaria de pensá-las como uma espiral. Elas passam por pontos semelhantes, mas de diferentes modos. Repetem uma lógica e apontam diferenças. O julgamento mais importante é certamente o de Zé Bebelo como réu. No entanto, minha hipótese é que ele não deve ser lido isoladamente de todos esses outros julgamentos presentes no romance. Meu objetivo é pensar nessas cenas a fim de responder a duas questões: 1) por que a psicanálise é contra a pena de morte? E 2) quais são as condições psíquicas para o perdão?

Pressupostos metodológicos

¹ Professor Adjunto da UFMG, Psicanalista. www.fabiobelo.com.br

Antes de passar ao exame das cenas, permitam-me narrar uma experiência que repito todo semestre, nas aulas em que tento explicar como o sexual coloniza nosso sentimento de justiça. Pergunto aos alunos: “estupradores merecem ou podem ser estuprados na cadeia?”. A maior parte deles – ainda jovens, entre 18 e 20 anos – responde sem pestanejar: “claro, não apenas uma vez, mas várias!”. As mulheres são ainda mais enfáticas nesse desejo de vingança. Frente aos meus primeiros argumentos com relação à defesa do cidadão, aos seus direitos civis, elas contra-atacam: “gostaria de ver se fosse sua mãe, sua filha, sua esposa! Por que haveríamos de protegê-lo se ele não respeitou sua vítima?”.

Começo minha argumentação dizendo a esses alunos, estudantes de Direito, que, sim, parece mesmo que nos sentimos bem ao ver o estuprador sendo estuprado, recebendo o mesmo que infligira ao outro. A vingança nunca esteve tão próxima [84] da justiça como nesse caso. Será mesmo? Será que estaremos no caminho da justiça usando a lei de talião? Sabemos que essa lei já é um convite a não cometer excesso no momento da vingança: olho por olho e não... olho por olhos! Mesmo assim, tal lei não nos convidaria a um ciclo infinito da vingança? E, ainda, para voltar ao exemplo, não estaríamos assinando o contrato proposto pelo criminoso? Ao anuir ao contrato de estupro, não compartilhamos a ideia de que é legítimo em alguns casos tal crime? Não é mais sensato, ao proteger o estuprador de também ser violentado na prisão, propor a ele o contrato que ele recusara, isto é, aquele que diz que ninguém pode ser violado em seu corpo, que isso é um direito fundamental?

Algumas alunas ainda assim continuam o ataque: “mas ele não protegeu o pacto, ele não cumpriu o contrato social. Por que haveríamos de cumpri-lo com ele? Ele não deveria ter pensado nisso antes de se tornar um criminoso? Por que agora o senhor quer proteger o criminoso?”. A isso respondo que na verdade não protejo o criminoso. Sua prática é deplorável em todos os sentidos. No entanto, protejo seus direitos, pois devo proteger o direito civil como um todo. A pena que ele deve cumprir – a suspensão de um direito civil fundamental, a liberdade – é uma retribuição simbólica suficiente para puni-lo. Retribuição simbólica, insisto: não se pune o estupro com outro estupro. Damos um passo atrás, como se disséssemos: nada disso, nosso contrato é outro, é o do respeito ao corpo do outro, vou respeitar o seu corpo, inclusive, mas vou te tirar por um tempo determinado um outro direito, o da liberdade. Esse direito é também um direito de estar junto, de estar disposto a concordar com o pacto, a se submeter ao contrato social.

Finalmente, digo aos alunos: essa argumentação jurídica ainda me parece insuficiente. Ainda assim, diante de crimes bárbaros, sentimos desejo de nos vingarmos na mesma moeda. Por que não matar o assassino? Dar a ele o que ele mesmo deu ao laço social? Não é essa a ideia a sustentar a pena de morte? Tal ideia, insisto, é insuficiente. A partir da psicanálise,

gostaria de propor um adendo. Acredito que esses criminosos nos dão um *álibi social*, uma justificativa legítima, para a livre enunciação de nossas fantasias inconscientes e sua realização. O estuprador e o assassino, ao cometerem seus crimes, realizam fantasias inconscientes presentes em muitos de nós. Dessa forma, eles nos dão a chance que precisávamos para realizar essas fantasias sem culpa. Finalmente, teríamos legitimidade para suspender o recalçamento que nos é tão penoso: poderíamos, mesmo que projetivamente, matar e estuprar. Ao dar permissão ou, no mínimo não se condoer, com os crimes contra os criminosos, estamos realizando nossas próprias fantasias sexuais. É sexual, portanto, o que sustenta esse desejo de vingança na mesma moeda. Tanto é assim que nem todos iremos anuir ou auferir qualquer prazer em ver um criminoso recebendo o mesmo que fizera. E outros ainda vão desejar ser ainda mais cruéis do que eles foram. Isso mostra que o desejo de vingança não é natural nos humanos, mas depende da história de cada sujeito.

[85] Quando uma criança “ganha” um irmão mais novo, de maneira geral, sente-se injustiçado ao ver que o menor pode fazer tudo aquilo que ele já não pode. O pequeno, por exemplo, é festejado quando faz bagunça com a comida ou quando “graciosamente” faz xixi pela casa. Interpretar o ódio do irmão mais velho aqui apenas como desejo de regredir, de voltar a ser pequeno, é perder de vista a lógica da renúncia pulsional e sua articulação com a justiça. Explica Silvia Bleichmar:

É o mesmo horror que nós sentimos quando não se aplica a lei, quando a justiça não opera. Gera-nos ódio que, sendo sujeitos éticos, tendo renunciado a satisfazer nossos desejos, tendo conseguido nos converter em seres que não atentam contra o semelhante, a lei ou a justiça não levem em consideração essa diferença na hora de premiar ou castigar. Porque, em última instância, seguimos esperando toda a vida que a sociedade sancione na direção de nossa renúncia, para que a possamos manter. (Bleichmar, 2011: 26)

Que o leitor tenha isso em mente. É um pressuposto metodológico na minha análise: não há ideia de justiça sem que ela seja impregnada pelo sexual e por nossas fantasias inconscientes. Essa lógica vale fundamentalmente para se pensar em como cada sujeito em sua particularidade lida com a lei. Ela vale também para pensarmos em fenômenos sociais mais complexos. Um exemplo que sempre gosto de lembrar é o trazido por Freyre (2001/1933), ao comentar sobre a prostituição no Brasil Colônia. Ele explicita um tipo de tese que me parece fundamental para qualquer diálogo entre a psicanálise e a sociologia. Diz o autor pernambucano:

Foram os corpos das negras – às vezes meninas de dez anos – que constituíram, na arquitetura moral do patriarcalismo brasileiro, o bloco formidável que defendeu dos ataques e afoitezas dos don-juans a virtude

das senhoras brancas. (...) a virtude da senhora branca apóia-se em grande parte na prostituição da escrava negra. (Freyre, 2001/1933: 501)

Assim como a virtude das donzelas se sustenta sobre o sadismo endereçado ao corpo das escravas, a virtude daqueles que sustentam a pena de morte ou o estupro dos estupradores se sustenta sobre suas fantasias sexuais recalçadas. No afã de realizar a justiça, realizam suas fantasias: matam, estupram, violentam. Tudo em nome da justiça e da virtude que julgam defender. São como os abençoados no reino dos céus tal como descritos por Tomás de Aquino: verão as penas dos danados para que sua beatitude lhes dê maior satisfação. Nietzsche (1998 [1887]: 40), um pouco antes de Freud, dá a devida atenção a essa genealogia. A história da virtude esconde e legitima muitas práticas perversas. É a partir desse pressuposto que passo à análise das cenas de julgamento nas veredas do sertão rosiano.

[86] 1. Zé Bebelo, réu

Joca Ramiro dá a cada chefe a palavra para “dar opinião no fim, baixar sentença”. O primeiro a falar é Hermógenes. Fica claro como ele “precisava de muitas vinganças”:

– “Acusação, que a gente acha, é que se devia de amarrar este cujo, feito porco. O sangrante... Ou então botar atravessado no chão, a gente todos passava a cavalo por riba dele – a ver se vida sobrava, para não sobrar!” (...)
 – “Cachorro que é, bom para a forca. O tanto que ninguém não provocou, não era inimigo nosso, não se buliu com ele. Assaz que veio, por si, para matar, para arrasar, com sobejidão de cacundeiros. Dele é este Norte? Veio a pago do Governo. Mais cachorro que os soldados mesmos... Merece ter vida não. Acuso é isto, acusação de morte. O diacho, cão!” (GSV, 368).

O discurso de Hermógenes explicita a lei da guerra jagunça. Cruel e incapaz de perdão, a lei é bem clara: matar ou morrer. Se ele estava na guerra e tentou matar, então, ele deve morrer. A crueldade – o pisoteamento por cavalos ou a forca – só vem reforçar a lei da guerra. É nesse sentido que devemos ouvir Sô Candelário, o próximo a falar:

– “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, rachou 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, 372)

A pena proposta por Sô Candelário vai do duelo de faca – entre ele mesmo e Zé Bebelo – e à continuação da guerra, pura e simplesmente:

– “... Pois, sendo assim, o que acho é que se deve de tornar a soltar este homem, com o compromisso de ir ajuntar outra vez seu pessoal dele e voltar aqui no Norte, para a guerra poder continuar mais, perfeita, diversificada...” (GSV, 373)

[87] Logo após Sô Candelário, fala Ricardão. Parceiro de Hermógenes, Ricardão tem o discurso ainda mais explícito no que tange à defesa do *status quo*, da lei do sertão. Primeiro, ele lembra quantos companheiros os bebelos mataram. Depois, ele lembra que se a situação fosse invertida, se fossem eles os presos, ou já estariam mortos ou presos. A “hora da vingança de desforra” é também a hora do cumprimento da lei do sertão:

Encareço, chefe. A gente não tem cadeia, tem outro despacho não, que dar a este; só um: é a misericórdia duma boa bala, de mete-bucha, e a arte está acabada e acertada. Assim que veio, não sabia que o fim mais fácil é esse? Com os outros, não se fez? Lei de jagunço é o momento, o menos luxos. (GSV, 375)

De imediato, parece que Hermógenes e Ricardão representam o mal. Assim pensa uma importante crítica:

Hermógenes e Ricardão representam a violência inocente, gratuita. Essa violência inexplicável, desinteressada e sem fim (finalidade) expressa um modo de ser “natural”, isto é, anterior e ignorante de todos os interesses constitutivos da sociabilidade, da natureza propriamente humana. (Rosenfield, 2006: 227-8)

Não concordo com tal imagem, apesar, isso é claro no romance, de Hermógenes ser descrito por Riobaldo como encarnação do mal. Observem, entretanto, que essa é a descrição do narrador. Além disso, notem o que vem a seguir 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 agüentando 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, 375)

Galvão (1972) e Bolle (2004) já demonstraram sobejamente: a jagunçagem só existiu para garantir o poder político dos chefes políticos latifundiários. [88] A luta suja dos jagunços acobertava uma suposta limpeza política. A análise dos autores vai ao encontro da que fiz com relação à obra *Sargento Getúlio*, de João Ubaldo Ribeiro (cf. Belo, 2007). Lembremos que o julgamento é executado sob as sombras da casa grande da Fazenda Sempre-Verde, provavelmente terra de coronel protegido-protetor do grupo de Joca Ramiro.

O próximo a falar é Titão Passos. Ele também acredita que Zé Bebelo não tem “crime constável”. E junta: “Pode ter crime para o Governo, para delegado e juiz-de-dierito, para tenente de soldados”. Conclui dizendo que se tivesse sido morto no momento da luta, assim estaria feito. No entanto, era contra matá-lo daquela forma: “isso aqui é matadouro ou talho?” (GSV, 377).

Depois falaram João Goanhá e Gu, também contrários à pena de morte. Gu é ciente de sua condição de “braço d’armas”, mas espera retribuição caso for preso “em mão de tenente de meganhas”. Ele espera ser tratado com “maior compostura, sem sofrer vergonhas e maldades... A guerra fica sendo de bem-criação, bom estatuto” (GSV, 381).

Logo após um tal Dosno ou Dosmo perguntar pela fortuna de Zé Bebelo, é a vez de Riobaldo proferir seu parecer. Ele começa por admitir que já foi um bebelo. Faz o elogio de seu ex-chefe e apresenta o argumento da vergonha ou da honra: matar Zé Bebelo é honra ou vergonha? Quando cantarem essa guerra como irão se lembrar dela? Sô Candelário e Titão Passos apoiaram o discurso: vergonha, os dois responderam. E se soltassem Zé Bebelo, conclui Riobaldo, haveria “fama grande, fama de glória” (GSV, 385). E é dele a sentença de exílio, a ser chancelada por Joca Ramiro:

– “...E que perigo que tem? Se ele der a palavra de nunca mais tornar a vir guerrear com a gente, decerto cumpre. Ele mesmo não há de querer tornar a vir. É o justo. Melhor é se ele der a palavra de que vai-s’embora do Estado, para bem longe, em desde que não fique em terras daqui nem da Bahia...” – eu disse; disse mansinho mãe, mansice; caminhos de cobra. (GSV, 386-7)

É com essa mansidão, porém muito ambivalente, das mães e dos caminhos de cobra, que Riobaldo impõe seu ponto de vista. Lembremos: Riobaldo é filho “ilegítimo” de um coronel e terá por isso conhecimento dos dois lados da moeda política. Sabe o que é a miséria do sertão e sabe também o que é estar na posição do poder. Quem narra esse julgamento já é o latifundiário Riobaldo, não o jagunço Urutu-Branco. A posição híbrida de Riobaldo permite ver com clareza o hibridismo da própria lei: para que se mantenha limpa, é necessária a guerra no seu submundo. O exílio de Zé Bebelo é temporário: até quando Joca Ramiro estiver vivo. Num mundo no qual a morte é geralmente célere, sabe-se, de saída, que tal condição para o exílio não significa muito tempo. A sentença protege o chefe e a estrutura da guerra.

[89] Minha primeira leitura é essa: o julgamento é uma encenação. Serve para legitimar a continuidade da guerra que nutre as desigualdades sociais radicais do sertão. Em nome da honra guerreira e da promessa de fama, preserva-se a vida de Zé Bebelo. Essa leitura é mais sociológica e Bolle (2004) a apresenta de forma magistral.

No entanto, é possível uma segunda leitura: quero ler esse julgamento como uma metáfora do processo de elaboração do desejo de vingança à possibilidade de perdão. Essa leitura, mais psicanalítica, será feita adiante. Agora, descrevo as próximas cenas para analisá-las em conjunto posteriormente.

2. Zé Bebelo, juiz

Zé Bebelo se apresenta como juiz em duas cenas no romance. Na primeira, diante da captura de oito jagunços do bando de Ricardão, ele é contra a pena de morte: “– “Eh, de jeito nenhum, epa! Não consinto covardias de perversidade!” – Zé Bebelo se danou. Apreciei a excelência dele, no sistema de não se matar.” (GSV, 184).

Essa mesma recusa da pena de morte vai se dar no julgamento dos irmãos parricidas. A cena começa com a descrição da forca e a explicação de seu uso: “A estúrdia forca de enforcar, construída, aprovada ali particularmente, porque não tinham recurso de cadeia, e pajear criminoso por viagens era dificultoso, tirava as pessoas de seus serviços. Aí, então, usavam.” (GSV, 97). É pela ausência do aparato legal, mas também por ser “dificultoso” que a pena de morte é acolhida. Introduzida a justificativa, narra-se o crime.

Rudugério de Freitas manda um filho matar outro, pois esse havia roubado o sacrário de ouro da igreja. Os dois irmãos, no entanto, combinam de matar o “o velho pai deles, distribuído de foçadas”. Um detalhe curioso é que enfeitaram as foices com flores. Diz Riobaldo que “fosse Medeiro Vaz, enviava imediato os dois para tão razoável forca” (GSV, 98). O chefe, porém, era Zé Bebelo.

Os tais enfeites das foices, explicaram os criminosos, era em “padroeiragem à Virgem”. Diante da explicação, Zé Bebelo finge acreditar nessa explicação e, “se rindo por dentro”, julga:

– “Pois, se ela perdoa ou não, eu não sei. Mas eu perdôo, em nome dela – a Puríssima, Nossa Mãe!” – Zé Bebelo decretou. – “O pai não queria matar? Pois então, morreu – dá na mesma. Absolvo! Tenho a honra de resumir circunstância desta decisão, sem admitir apelo nem revogo, legal e lealdado, conformemente!...” (GSV, 99)

[90] Percebam que Zé Bebelo, nesse julgamento dos irmãos, “tem todo o cuidado de criar uma aparência legal, de quem seguia as normas modernas das leis da cidade, para realizar também os próprios interesses (...)” (Roncari, 2004: 278). Pois, o que vem a seguir deixa claro que tal discurso generoso e legitimador encobre ação interesseira:

Aí mais Zé Bebelo disse, como apreciava: – “Perdoar é sempre o justo e certo...” – pirlimpim, pimpão. Mas, como os dois irmãos careciam de algum castigo, ele requisitou para o nosso bando aquela gorda boiada, a qual pronto revendemos, embolsamos. E desse caso derivaram também uma boa cantiga violeira. Mas deponho que Zé Bebelo somente determinou assim naquela ocasião, pelo exemplo pela decência. Normal, quando a gente encontrava alguma boiada tangida, ele cobrava só imposto de uma ou umas duas reses, para o nosso sustento nos dias. Autorizava que era preciso se respeitar o trabalho dos outros, e entusiasmar o afinco e a ordem, no meio do triste sertão. (GSV, 99)

Como no julgamento anterior, “a boa cantiga violeira”, isto é, a fama, a narrativa memorialística do evento é tão importante quanto o próprio evento. Juntos, na mesma cena, o julgamento cristão (“perdoar é sempre o justo e certo”) e uma punição legitimada: toda a boiada dos irmãos fica para o bando. Fechando a narrativa, a defesa do trabalho, do afinco e da ordem parece justificar até mesmo o “imposto” de alguns bois cobrados pelo bando de algum fazendeiro.

3. O julgamento de Maria Mutema

O caso de Maria Mutema deve ser lido em conjunto com outros dois, também de forte teor religioso e com claro fundo moral. Ficarei apenas com o de Mutema, mas uso o resumo de Galvão (1972) sobre os casos de Pedro Pindó e de Aleixo:

No primeiro, pais muito bons têm um filho mau; castigam-no, para corrigir sua maldade; e acabam sentindo prazer em castigá-lo. No segundo, é o indivíduo mau, porém que ama muito aos quatro filhos, e que mata gratuitamente um velhinho esmoler; seus filhos, então têm sarampo e ficam cegos; após o que o pai se arrepende e se torna um homem bom. (Galvão, 1972: 118)

[91] As narrativas estão bem no início do romance. Permeadas pelas questões fundamentais de Riobaldo sobre o sentido do mal. Ele se pergunta: que culpa têm as crianças de Aleixo? Por que elas pagam pelo mal cometido pelo pai? Que espécie de justiça é essa? Lembremos: ele mesmo vai colocar essa lógica para funcionar no caso de nhô Constâncio. E quanto ao caso de Pedro Pindó, o pai sádico que tem prazer de bater no menino mau, a questão acaba por colocar em xeque a própria doutrina espírita:

Não sendo como compadre meu Quelemém quer, que explicação é que o senhor dava? Aquele menino tinha sido homem. Devia, em balanço, terríveis perversidades. Alma dele estava no breu. Mostrava. E, agora, pagava. Ah, mas, acontece, quando está chorando e penando, ele sofre igual que se fosse um menino bonzinho... (GSV, 12)

Ao que parece, a teoria espírita não é suficiente para Riobaldo. É a teoria que mais tenta “racionalizar” o sofrimento e a injustiça, colocando esses eventos em histórias anteriores de tal forma a encontrar uma teia causal que justifique sempre o que era supostamente uma injustiça. No entanto, tem razão Riobaldo: quando está apanhando, o garoto sofre como um menino bom. Não pode haver história de vida passada que justifique a crueldade. Para Almeida (2007), o lado problemático do herói envolve a relação com Deus no sentido em que ele não acredita em soluções fáceis para se compreender a vida, soluções coletivas não interessam, pois como diz também seu compadre Quelemém, “a colheita é comum, mas o capinar é sozinho” (GSV, 75), isto é, pode até haver religião, mas a relação de cada sujeito com essas soluções será particular. Vejamos agora, com mais detalhes o caso de Maria Mutema, tal como narrada por Jõe Bixiguento a Riobaldo.

Maria Mutema era uma “pessoa igual às outras, sem nenhuma diversidade” (GSV, 308). Certo dia, seu marido amanheceu morto. Suspeitaram de infarto, já que o sujeito tinha boa saúde. No mesmo dia, foi enterrado.

Como de hábito na região, Maria Mutema não demonstrou muito sofrimento, mas começou a ir muito à igreja: “Dera em carola – se dizia – só constante na salvação de sua alma” (GSV, 308). Além das confissões, “não tirava os olhos do padre”.

Padre Ponte era “relaxado” e vivia amasiado com uma outra Maria, de alcunha *Maria do Padre* e com ela tivera três filhos. O narrador pede que isso seja relevado, afinal, “com a ignorância dos tempos, antigamente, essas coisas podiam, todo o mundo achava trivial” (GSV, 309). No mais, o Padre era cumpridor de suas tarefas e era querido por todos.

[92] Suspeitavam de algo entre Padre Ponte e Maria Mutema, pois ela se confessa três vezes por semana. Padre Ponte demonstrava desgosto ao ouvi-la. Parecia até ralhar com ela em algumas ocasiões.

O Padre Ponte lentamente, “adoecido ficando”, morreu triste. Desde então, Maria Mutema não voltou à igreja. Muito tempo depois, dois padres estrangeiros chegam a essa igreja. Certo dia, um desses padres celebrava a missa quando Maria Mutema entrou na igreja. O padre, furioso como um “touro tigre”, a expulsou, acusando-a de guardar “maus segredos” ainda sem saber da confissão que viria:

Ao que ela, onça mostra, tinha matado o marido – e que ela era cobra, bicho imundo, sobrado do podre de todos os esterco. Que tinha matado o marido, aquela noite, sem motivo nenhum, sem malfeito dele nenhum, causa nenhuma; por que, nem sabia. Matou – enquanto ele estava dormindo – assim despejou no buraquinho do ouvido dele, por um funil,

um terrível escorrer de chumbo derretido. O marido passou, lá o que diz – do oco para o ocão – do sono para a morte; e lesão no buraco do ouvido dele ninguém não foi ver, não se notou. E, depois, por enjoar do Padre Ponte, também sem ter queixa nem razão, amargável mentiu, no confessional: disse, afirmou que tinha matado o marido por causa dele, Padre Ponte – porque dele gostava em fogo de amores, e queria ser concubina amásia... Tudo era mentira, ela não queria nem gostava. Mas, com ver o padre em justa zanga, ela disse tomou gosto, e era um prazer de cão, que aumentava de cada vez, pelo que ele não estava em poder de se defender de modo nenhum, era um homem manso, pobre coitado, e padre. Todo o tempo ela vinha em igreja, confirmava o falso, mais declarava – edificar o mal. E daí, até que o Padre Ponte de desgosto adoeceu, e morreu em desespero calado... Tudo crime, e ela tinha feito! E agora implorava o perdão de Deus, aos uivos, se esguedelhando, torcendo as mãos, depois as mãos no alto ela levantava. (GSV, 313-4)

Como o criminoso do conto “O demônio da perversidade”, de Edgar Allan Poe², Maria Mutema comete o crime perfeito, mas acaba cedendo ao desejo de confessar. A confissão é impulsionada pelo desejo de punição? Quando se declarava ao Padre Ponte não estaria ainda tentando se livrar desse desejo de punição? Afinal, se foi “por causa dele” que havia matado o marido, ela poderia, ao menos, justificar o assassinato.

[93] Quando talvez pudéssemos esperar a punição fatal de Maria Mutema, nos surpreendemos pelo final da história. Como nos três outros julgamentos – o de Zé Bebelo, dos oito prisioneiros e dos irmãos parricidas – o resultado é o perdão e o arrefecimento do ódio:

Maria Mutema, recolhida provisória presa na casa-de-escola, não comia, não sossegava, sempre de joelhos, clamando seu remorso, pedia perdão e castigo, e que todos viessem para cuspir em sua cara e dar bordoadas. Que ela – exclamava – tudo isso merecia. No meio-tempo, desenterraram da cova os ossos do marido: se conta que a gente sacolejava a caveira, e a bola de chumbo sacudia lá dentro, até tinia! Tanto por obra de Maria Mutema. Mas ela ficou no São João Leão ainda por mais de semana, os missionários tinham ido embora. Veio autoridade, delegado e praças, levaram a Mutema para culpa e júri, na cadeia de Araçuaí. Só que, nos dias em que ainda esteve, o povo perdoou, vinham dar a ela palavras de consolo, e juntos rezarem. Trouxeram a Maria do Padre, e os meninos da Maria do Padre, para perdoarem também, tantos surtos produziam bem-estar e edificação. Mesmo, pela arrependida humildade que ela principiou, em tão pronunciado sofrer, alguns diziam que Maria Mutema estava ficando santa. (GSV, 315-6)

A narrativa do crime é uma estória de “edificação”, de arrependimento sofrido e sincero. Maria Mutema passa de assassina a santa e ganha o perdão da comunidade. Walnice

² Cf. Poe (1981 [1845]). Para uma interpretação desse conto, cf. Belo, 2011.

Galvão interpreta, corretamente a meu ver, a cena como um pacto firmado pela palavra, no caso, o pedido de perdão de Mutema. A palavra que enseja o pacto é uma “tentativa de ter uma certeza dentro da incerteza do viver” (Galvão, 1972: 121). A bola de chumbo dentro da caveira: imagem terrível de algo que entrou e se cristalizou, avesso a qualquer transformação, que é mortífero. Essa bola de chumbo é a palavra avessa ao pacto, é o que quer cristalizar o movimento permanente da vida. Há muitas palavras que entram no espírito humano como esse chumbo derretido: nesse caso, matam tornando tudo fixo e sem possibilidade de mudança.

4. Outros momentos de perdão

4.1. Perdão ao prisioneiro

Há um episódio no qual também há ameaça de pena de morte, mas o perdão acaba por prevalecer. Trata-se da cena de um ataque dos bebelos contra [94] o grupo de Riobaldo. Eram “uns trinta”: alguns foram mortos, outros fugiram, sobrou um. Riobaldo pergunta a Fafafa se iam matá-lo. O colega responde que não tinham como “guardar prisioneiro vivo”, então, “se degola é da banda da direita para a esquerda” (GSV, 334). Interessante observar como a cena produz angústia em Riobaldo. Perguntando quem poderia executar o rapaz, logo imaginou Hermógenes como sendo o escolhido ou talvez “um Adílcio, com vaidade de ser capaz da maldade qualquer, pavão de penas” (GSV, 335).

Essa injustiça não podia ser! (...) Imaginado, a que iam matar o homem, lá nas primeiras árvores da capoeira, assim. Ânسيا de dó, apalpei o nó na goela, ardi. Aquilo fosse sonho mero, então só sonho; ou, não fosse, então eu carecia de uma realidade no real, sem divago! Ajoelhei na beirada, debrucei, bebi água com encostando a boca, com a cara, feito um cachorro, um cavalo. A sede não passava, minha barriga devia de estar inchada, igual a de um sapo, igual um saco de todo tamanho. A umas cem braças para cima, onde o córrego atravessava a capoeira, estavam esfaqueando o rapaz, e eu espiava para a água, esperando ver vir misturado o sangue vermelho dele – e que eu não era capaz de deixar de beber. Acho que eu estava com uma febre. (GSV, 335)

A crise de angústia não poderia ser melhor descrita: Riobaldo carecia de uma realidade no real. A sensação de sonho, perda de realidade, produziu-lhe efeito no corpo: ardeu em febre e bebeu litros d’água do mesmo córrego por onde escorreria o sangue do rapaz. Beber desse sangue é metáfora de sua culpa também nessa punição. A cena é fortíssima e a sensação de alívio é proporcional à angústia suscitada:

Sô Candelário tinha favorecido perdão a ele, por causa de sua mocidade. –
“Ele é baiano, para a Bahia volta, vamos levar mais adiante, para se soltar,

para lá...” Me alegrei de estrelas. Conforme mais me deram explicação, aquele não oferecia perigo mais de tornar a se juntar com os outros bebelos e vir outra vez de armas contra a gente: porque se tinha providenciado de rezar nele uma reza de tirar a coragem de guerra, feito ato, mandraca de se abobar! Tudo tinha graça. (GSV, 336)

4.2. Constâncio e o moço, a cachorrinha e a égua

Ao cruzar caminho com um tal nhô Constâncio Alves, Riobaldo sente “doido afã” de matá-lo. Não pelo dinheiro. Era por motivo algum: “por má lei” (GSV, 672). Riobaldo diz que uma voz – que ele suspeitava ser dele mesmo ou do [95] demônio – exigia que ele matasse o sujeito sem razão alguma. Clamando pela Virgem, Riobaldo estabelece um pacto: faria a nhô Constâncio uma pergunta, se ele a respondesse corretamente, o livraria da morte. A pergunta era se conhecia um tal Gramacedo. Ele diz que não. Depois disso, Riobaldo pergunta se ele tem dinheiro e “aproxima o cobre” do sujeito. A primeira leitura aqui é bem simples: muita prosa em torno do poder de matar, para, no final, roubar o coitado que passava por ali. O roubo fica quase despercebido diante da grandeza da suspensão da morte iminente. Ainda mais que essa morte era ordem do Demo.

Pois, nhô Constâncio segue seu caminho e Riobaldo para se pacificar e “enterter o Outro”, diz: “Perdoei este; mas, o primeiro que se surgir, destas estradas, paga!” (GSV, 675). Eis que o grupo se depara com um “viajor” muito pobre, “cara de focinho”, sem queixo, montado em sua égua e logo atrás um cachorrinho. O sujeito tremia e batia os dentes. Chegou a defecar de medo. E isso por uma aposta de Riobaldo com ele mesmo (ou com o Diabo): “Previsse que ia morrer só **para indenizar do perdão dum outro**, só por preencher o lugar que devia de ser o do nhô Constâncio Alves?” (GSV, 677, negrito meu). A expressão é curiosa e merece uma pausa: indenizar o perdão de um outro. Estamos diante de um grau radical de violência gratuita e cuja causa suposta foi tão gratuita como a que a enseja. Essa dupla gratuidade transfigurada em causalidade torna a cena profundamente cínica. Mais uma vez, o perdão que advirá é o fecho de uma encenação cujo objetivo parece não ter sido outro se não humilhar o pobre viajante. Tudo, porém, é narrado como conflito real, concreto:

Sabia que eu estava até com enjô da situação daquele homem da égua, meu gosto era permitir que ele fosse s’embora, forro de qualquer castigo. Mas sabia igual que eu estava na estrita obrigação de matar – porque eu não podia voltar atrás na promessa da minha palavra declarada, que os meus cabras tinham escutado e glosado. Ah, o demo bem me conhecia! (GSV, 677)

E em torno desse julgamento inventado, pergunta se seria justiça matar o homem pobre no lugar do rico; e se o pobre conhecia nhô Constâncio, no lugar de quem morreria. O que Zé Bebelo faria nessa situação, questiona-se Riobaldo. A solução é infantil: “Não tenho que matar este desgraçado, porque minha palavra prenhada não foi com ele: quem eu vi, primeiro, e avistei, foi esse cachorrinho!...” (GSV, 681). Novo julgamento: mataria o cachorrinho? Tão inocente quanto o dono. Merecia morrer assim, sem mais nem por quê? Já amarrada a cadela – no meio da narrativa, o relato muda o sexo do animal sem aviso e sem explicação – Riobaldo volta atrás: não foi a cadela a primeira a ser vista, foi a [96] égua. O viajante chorava como criança. Riobaldo chega a sentir vontade de chorar também e já se arrepende da brincadeira sádica montada por ele e teme ser castigado por isso: “A ser, que, por conta daquele homem, por meus desmandos, quem sabe eu ia ter, mais para adiante, de pagar, com graves castigos?” (GSV, 684). Quando a égua estava já para ser morta, Fafafa se oferece para comprá-la. Riobaldo recusa e acaba com a brincadeira com um golpe retórico:

– “Delibero o certo: o primeiro que eu vi, foi essa égua. Ela tinha de receber a morte... Ah, mas égua não é gente, não é pessoa que existe. E que? Ah, então, não é cabível que se mate a égua, por tanto que a minha palavra decidida era de se matar um homem! Não executo. A alçada da palavra se perdeu por si e se gastou – pois não está dito? Acho e dou que o negócio veio ao terminado.” (GSV, 686)

Findo o julgamento, Riobaldo manda dar ao pobre homem dinheiro e comida. Riobaldo foi elogiado por outros jagunços: “finíssimas artimanhas” como as de Zé Bebelo; “determina com a mesma justiça que Medeiro Vaz”. Eis o resultado do julgamento: combustível para o poder carismático.

5. O narrador suspeito

Devemos acreditar em Riobaldo? Trata-se de um romance realista? Ou podemos suspeitar desse narrador? Devemos confiar no fazendeiro que narra suas andanças como jagunço do sertão e que diz “querer trabalhar e propor sossego”, mas na mesma frase diz que se o inimigo vier, será “hora dum bom tiroteamento em paz” (GSV, 26)? É ele também quem não acredita em muitas estórias do “subsolo” do sertão, a não ser que elas digam respeito ao poder e à economia:

E agora me lembro: no Ribeirão Entre-Ribeiros, o senhor vá ver a fazenda velha, onde tinha um cômodo quase do tamanho da casa, por debaixo dela, socavado no antro do chão – lá judiaram com escravos e pessoas, até aos pouquinhos matar... Mas, para não mentir, lhe digo: eu nisso não acredito.

Reconditório de se ocultar ouro, tesouro e armas, munição, ou dinheiro falso moedado, isto sim. O senhor deve de ficar prevenido: esse povo diverte por demais com a baboseira, dum traque de jumento formam tufão de ventania. Por gosto de rebuliço. Querem-porque-querem inventar maravilhas glorionhas, depois eles mesmos acabam crendo e temendo. Parece que todo o mundo carece disso. Eu acho, que. (GSV, 96)

[97] Se ele adverte seu interlocutor tantas vezes do “gosto de rebuliço” inerente ao ato de narrar, se ele sabe que um peido se transforma em tufão pelas vias do ficcional, então, acredito ser bem prudente desconfiar desse narrador. Afinal, ele fez o pacto com o Diabo, senhor das enganações. Ele sabe que acabamos por acreditar nas “maravilhas glorionhas” que inventamos, afinal, “todo o mundo carece disso”.

Riobaldo, no entanto, não é digno de suspeita por ironia, como os narradores machadianos. Ele é cínico mais que irônico. Ele sabe as regras do jogo, e as explicita ora para recusá-las, ora para exercê-las. Reconhece as contingências do viver, evita ter certezas e “diverge” de todo mundo. As certezas adquiridas – assumir a chefia, p.ex. – vem depois do pacto com o Diabo. De qualquer forma, do início ao fim de sua narrativa, dá mostras que o perigo inerente à vida é que não há regras morais universais, certas, imutáveis: “No real da vida, as coisas acabam com menos formato, nem acabam. Melhor assim. Pelejar por exato, dá erro contra a gente. Não se queira. Viver é muito perigoso...” (GSV, 113). Não veremos advir daqui algo melancólico como no “viver não é preciso”, de Fernando Pessoa. Aparece mais o desejo pela receita do viver, mesmo com a consciência de que essa regra não existe:

Sempre sei, realmente. Só o que eu quis, todo o tempo, o que eu pelejei para achar, era uma só coisa – a inteira – cujo significado e vislumbrado dela eu vejo que sempre tive. A que era: que existe uma receita, a norma dum caminho certo, estreito, de cada uma pessoa viver – e essa pauta cada um tem – mas a gente mesmo, no comum, não sabe encontrar; como é que, sozinho, por si, alguém ia poder encontrar e saber? Mas, esse norteador, tem. Tem que ter. Se não, a vida de todos ficava sendo sempre o confuso dessa doideira que é. (GSV, 692-3)

Falsa consciência esclarecida: que a vida não seja precisa, isto é, com regras claras, em nada desanima Riobaldo. Daí, ao contrário, nasce o jogo do engano: “Ah, naqueles tempos eu não sabia, hoje é que sei: que, para a gente se transformar em ruim ou em valentão, ah basta se olhar um minutinho no espelho – caprichando de fazer cara de valentia; ou cara de ruindade!” (GSV, 57). Viver é muito perigoso porque a vida é cheia desses espelhos, desses fingimentos, numa palavra, é cheio de linguagem, de pactos que são sempre passíveis de enganar seus partícipes. Como citado na epígrafe desse trabalho, num mundo sem lei, uma das saídas é o fingimento. Submeter-se e revoltar-se não são opções de Riobaldo. Depois de perguntar a Jõe Bixiguento se Deus os perdoaria por essa vida de jagunços, “impondo o sofrer

no quieto arruado dos outros”, recebe como [98] resposta um pragmático: “Uai?! Nós vive...” (GSV, 306). Para Jõe é simples: se a vida é possível assim, não cabe questioná-la moralmente.

Riobaldo não aceita:

(...) eu careço de que o bom seja bom e o rúim ruim, que dum lado esteja o preto e do outro o branco, que o feio fique bem apartado do bonito e a alegria longe da tristeza! Quero os todos pastos demarcados... Como é que posso com este mundo? A vida é ingrata no macio de si; mas transtraz a esperança mesmo do meio do fel do desespero. Ao que, este mundo é muito misturado... (GSV, 307)

Percebam a lógica cínica aqui: ele deseja separar o bem e o mal, mas *conclui* que o mundo é misturado. Saber que há esperança no meio do fel do desespero é saber que nossos pastos morais nunca poderão ser demarcados de forma clara e binária. Observem ainda essa mistura na metáfora nada casual: a separação dos valores morais tem relação com a separação das propriedades. Assim como a propriedade privada também é uma espécie de mentira – ou de roubo, como Proudhon afirma também com algum cinismo – a separação dos valores morais sempre poderá ser questionada.

Riobaldo é um narrador cínico. Entendo por cinismo a distorção dos procedimentos de justificação da ação: “o cínico seria aquele que distorceria procedimentos de justificação ao tentar conformá-los a interesses que não podem ser revelados. Estaríamos assim, diante de uma entre várias tentativas da imoralidade de travestir-se de moralidade.” (Safatle, 2008: 13). Esse cinismo é particularmente visível quando aparecem as noções morais e jurídicas presentes no romance tais como a lei, o contrato, a regra e o julgamento.

Riobaldo desconfia de todos. Ele sabe perfeitamente quais são as contingências do poder. Os “amigos bondosos” por “obediência saudável” a alguma ordem política podiam trucidar uma vila inteira “de outra gente, gente como nós, com madrinhas e mães” (GSV, 578). Tudo isso visto como “questão natural”, inquestionável. São “doideiras dessas” que “regem o costume da vida da gente”. Ao final dessa reflexão sobre a fragilidade contingencial do pacto social, Riobaldo, não por acaso, insiste também na fragilidade da narração:

A ver, então, aqueles que agorinha eram meus companheiros, podiam chegar lá, façanhosos, avançar em mim, cometer ruindades. Então? Mas, se isso sendo assim possível, como era pois que agora eles podiam estar meus amigos?! O senhor releve o tanto dizer, mas assim foi que eu pensei, e pensei ligeiro. Ah, eu só queria era ter nascido em cidades, feito o senhor, para poder ser instruído e in [99] teligente! E tudo conto, como está dito. Não gosto de me esquecer de coisa nenhuma. Esquecer, para mim, é quase igual a perder dinheiro. (GSV, 579)

Elogio ao “doutor” interlocutor, para em seguida, com um golpe retórico, insistir na veracidade do narrado. Ora, mas assim como agradece a Deus por ter boa mira, Riobaldo sabe

que acertar bem com as palavras é fundamental no jogo político. A palavra e a bala são igualmente poderosas. Uma substitui a outra. É isso que aprende Riobaldo: “Ao que, naquele tempo, eu não sabia pensar com poder. Aprendendo eu estava? Não sabia pensar com poder – por isso matava” (GSV, 489). Pensar com poder é não precisar matar. É propor um pacto aos miseráveis de tal forma que eles, empoderados como jagunços, por exemplo, lutem a seu favor e não contra o poderoso que os submete. Riobaldo, mestre de dois instrumentos: “o instrumento da personagem-jagunço é a bala, o instrumento do narrador-letrado é a palavra” (Glavão, 1972: 128). Eis o trato:

Quem é que era o Demo, o Sempre-Sério, o Pai da Mentira? Ele não tinha carnes de comida da terra, não possuía sangue derramável. Viesse, viesse, vinha para me obedecer. Trato? Mas trato de iguais com iguais. Primeiro, eu era que dava a ordem. (GSV, 597)

Percebam a estrutura cínica do chiste aqui. É a mesma daquele no qual o marido diz à esposa: se um de nós dois morrer, vou pra Paris. Um trato entre iguais, a partir do qual apenas um dá as ordens: isso não é exatamente um trato, mas imposição. Chamar isso de trato redobra o poder. O cinismo da nomeação redobra, por tentar ocultar, a força com que uma das partes é subjugada. Quanto mais essa parte acreditar efetivamente estar fazendo um trato e não se subjugando, melhor será para a manutenção do poder. A pergunta inicial da citação acima é fundamental: quem é o Pai da Mentira? O que parece Sempre-Sério? É o Estado? É o Direito? São as estruturas de dominação que se apresentam como iguais, mas que exigem apenas submissão sem dar nada em troca?

Durante a narrativa do julgamento de Zé Bebelo, temos o arrazoado mais claro em torno da lei:

Quem sabe direito o que uma pessoa é? Antes sendo: julgamento é sempre defeituoso, porque o que a gente julga é o passado. Eh, bê. Mas, para o escriturado da vida, o julgar não se dispensa; carece? Só que uns peixes tem, que nadam rio-arriba, da barra às cabeceiras. Lei é lei? Loas! Quem julga, já morreu. Viver é muito perigoso, mesmo. (GSV, 376)

[100] Insuficiência radical de todo julgamento: a vida é muito complexa para julgamentos que se querem precisos demais. De fato, há peixes que fogem à normalidade e nem por isso devem ser considerados errados ou criminosos. São alguns desses peixes, o gênio, o artista, o herói. Fica suspensa a lógica do $A = A$. A, no “escriturado da vida”, pode ser muitas vezes não-A ou quase-A. É isso o Diabo: os deslizes de sentido, as múltiplas interpretações, a infinita abertura moral humana. Não há lei que possa decretar sua inexistência, como o aparentemente desesperado Riobaldo sugere:

Olhe: o que devia de haver, era de se reunirem-se os sábios, políticos, constituições gradas, fecharem o definitivo a noção – proclamar por uma vez, artes assembléias, que não tem diabo nenhum, não existe, não pode. Valor de lei! Só assim, davam tranqüilidade boa à gente. Por que o Governo não cuida?! // Ah, eu sei que não é possível. Não me assente o senhor por beócio. Uma coisa é pôr idéias arranjadas, outra é lidar com país de pessoas, de carne e sangue, de mil-e-tantas misérias... Tanta gente – dá susto de saber – e nenhum se sossega: todos nascendo, crescendo, se casando, querendo colocação de emprego, comida, saúde, riqueza, ser importante, querendo chuva e negócios bons... De sorte que carece de se escolher: ou a gente se tece de viver no safado comum, ou cuida só de religião só. Eu podia ser: padre sacerdote, se não chefe de jagunços; para outras coisas não fui parido. (GSV, 14)

Jagunço ou padre: o vermelho e o negro de Riobaldo é uma escolha entre a abertura moral, “o safado comum” e a religião, o campo das certezas, ou melhor, do não questionamento das “certezas” impostas. Ao fazer o pacto, Riobaldo fica com os dois: sustenta uma crença religiosa para lidar melhor com o arranjo das gentes.

Do reconhecimento de que arranjar ideias não é o mesmo que o arranjo das pessoas pode haver duas saídas: a primeira é o jogo de enganar suscitado pelo ocultamento das contingências que originam as leis e os pactos, o que chamei de cinismo mais acima. A segunda é o jogo democrático de acolhimento de novos “escriturados” para a vida, sempre promovendo mais abertura para o que compreendemos ser a lei, as regras do perigoso viver. As duas saídas aceitam a guerra perpétua. O ponto é pensar nas diferenças entre os dois modos de lidar com essa infinita peleja moral: jagunçagem e democracia; uso da força garantido por leis sem flexão e uso da força para abrir espaços de inclusão moral. A democracia, pensada como ideal, seria uma forma de governo no qual os pactos morais seriam mais explicitados. Obviamente, trata-se de um ideal apenas: é utópico pensar numa cultura sem ideologia, sem as artimanhas que escondam **[101]** as estruturas de poder e sem aqueles que tomam consciência dessas artimanhas e delas se valem para obter mais poder.

Riobaldo certamente escolhe o primeiro caminho, não democrático. Ele concorda com Sô Candelário: “Julgamento! É isto! Têm de saber quem é que manda, quem é que pode!” (GSV, 357). Julgamento, no mundo sem lei, é só um grande jogo encenado para legitimar o poder de quem já está no poder. Pode-se notar o máximo do cinismo em se comemorar a lei que supostamente existe para dar chance emancipatória aos fracos num momento como esse:

Acabando um combate, saía esgalopado, revólver ainda em mão, perseguir quem achasse, só aos brados: – “Viva a lei! Viva a lei!...” – e era o pipocapaco. Ou: – “Paz! Paz!” – gritava também; e bala: se entregaram mais dois. – “Viva a lei! Viva a lei!...” Há-de-o, que quilate, que lei, alguém soubesse? Tanto aquilo, sucinto, a fama correu. Dou-lhe qual: que, uma vez, ele corria a cavalo, por exercício, e um veredeiro que isto viu se assustou, pulou de

joelhos na estrada, requerendo: – “Não faz vivalei em mim não, môr-de-Deus, seu Zebebel’, por perdão...” E Zé Bebelo jogou para o pobre uma cédula de dinheiro; gritou: – “Amonta aqui, irmão, na garupa!” – trouxe o outro para com a gente jantar. (GSV, 101)

“Não faz vivalei em mim não”: o efeito cômico decorre do absurdo próprio da lógica cínica. Algo que deveria proteger contra o abuso dos mais fortes, a lei, é tomada exatamente como o instrumento desse abuso. É como naquela imagem de um cassetete de um policial pronto para combater manifestantes grevistas no qual se lia a inscrição “diálogo”. Riobaldo pode até ter sido professor de Zé Bebelo, mas foi esse último quem o ensinou a ler efetivamente o jogo político. Percebam o que ele diz, sendo julgado, ameaçado de morte:

Se a condena for às ásperas, com a minha coragem me amparo. Agora, se eu receber sentença salva, com minha coragem vos agradeço. Perdão, pedir, não peço: que eu acho que quem pede, para escapar com vida, merece é meia-vida e dobro de morte. Mas agradeço, fortemente. (GSV, 392)

É essa a lógica: eu não peço perdão, mas se vier agradeço. Há algo que deve ser ocultado. Pedir sem pedir, mandar sem mandar. Essa é a “mágica” dos pactos sociais: prestidigitação das condições do poder. Como na anedota do Dr. Hilário, não convém ao poder mostrar o seu lugar:

[102] Seo Ornelas, nessa ocasião, tinha amizade com o delegado dr. Hilário, rapaz instruído social, de muita civilidade, mas variado em sabedoria de inventiva, e capaz duma conversação tão singela, que era uma simpatia com ele se tratar. – “Me ensinou um meio-mil de coisas... A coragem dele era muito gentil e preguiçosa... Sempre só depois do final acontecido era que a gente reconhecia como ele tinha sido homem no acontecer...” Ao que, numa tarde, seo Ornelas – segundo seu contar – proseava nas entradas da cidade, em roda com o dr. Hilário mais outros dois ou três senhores, e o soldado ordenança, que à paisana estava. De repente, veio vindo um homem, viajor. Um capiau a pé, sem assinalamento nenhum, e que tinha um pau comprido num ombro: com um saco quase vazio pendurado da ponta do pau. – “... Semelhasse que esse homem devia de estar chegando da Queimada Grande, ou da Sambaíba. Nele não se via fama de crime nem vontade de proezas. Sendo que mesmo a miseriazinha dele era trivial no bem-composta...” Seo Ornelas departia pouco em descrições: – “...Aí, pois, apareceu aquele homenzém, com o saco mal-cheio estabeleci do na ponta do pau, do ombro, e se aproximou para os da roda, suplicou informação: – O qual é que é, aqui, mó que pergunte, por osséquio, o senhor doutor delegado?-ele extorqui. Mas, antes que um outro desse resposta, o dr. Hilário mesmo indicou um Aduarte Antoniano, que estava lá – o sujeito mau, agarrado na ganância e falado de ser muito traiçoeiro. – O doutor é este, amigo... – o dr. Hilário, para se rir, falsificou. Apre, ei – e nisso já o homem, com insensata rapidez, desempeçilhou o pau do saco, e desceu o dito na cabeça do Aduarte Antoniano – que nem fizesse questão de aleijar ou matar... A trapalhada: o

homenzinho logo sojigado preso, e o Aduarte Antoniano socorrido, com o melor e sangue num quebrado na cabeça, mas sem a gravidade maior. Ante o que, o dr. Hilário, apreciador dos exemplos, só me disse: – Pouco se vive, e muito se vê... Reperguntei qual era o mote.– **Um outro pode ser a gente; mas a gente não pode ser um outro, nem convém...** – o dr. Hilário completou. Acho que esta foi uma das passagens mais instrutivas e divertidas que em até hoje eu presenciei...” (GSV, 657, negrito meu)

[103] O nome do delegado é sugestivo: o poder tem algo de hilário quando é cínico. Quando ele consegue mesmo fazer com que seu crítico acerte pauladas num outro lugar, muito longe do verdadeiro alvo, isso é motivo de riso. Atentos ao comentário de Riobaldo: uma das passagens mais instrutivas que já presenciei. Nosso jagunço-latifundiário aprendeu bem a lição de Hilário.

Falsa consciência esclarecida: é assim que Sloterdijk (1987) introduz o que é o cinismo moderno. O sujeito toma consciência de sua condição, dos pactos espúrios que deve fazer, mas *mesmo assim*, permanece e passa a contribuir para a manutenção do *status quo*, mas agora revigorando os mecanismos de escamoteamento da verdade descoberta.

É essa a função das histórias de julgamento no discurso de Riobaldo. São histórias que visam explicitar e esconder a um só tempo o jogo duplo da justiça sertaneja, quiçá de muitos jogos jurídicos contemporâneos. De um lado, a pena de morte silenciada pela legitimação que a guerra lhe dá; por outro, a pena de morte recusada apenas a título de compor uma bela estória a ser lembrada a fim de fabricar a boa imagem dos chefes jagunços.

Somos Mutema, ao lembrar as mortes da guerra sertaneja, as violências dentro da prisão, o horror legitimado do mundo dos *homini sacri*. Somos, no entanto, Maria Mutema, santificados, ao perdoar mortes encenadas, ao permitir matar, mas afirmando que matar é errado. O julgamento de nhô Constâncio, o viajante, sua égua e seu cachorrinho serviu para isso: vejam como a pena de morte pode ser instituída a qualquer momento; a lei é palavra do Chefe Jagunço; mas tudo não passou de uma encenação: falsa consciência esclarecida. Riobaldo pode dizer: fui eu quem levei a suspensão da pena de morte no sertão, afinal, fui em quem gritou, inventando, que Joca Ramiro queria Zé Bebelo vivo, para julgamento. Riobaldo, esclarecido. Porém, ele também admite que mata: “Mortes diferentes, mortes iguais. Pena, se tive? Vá se ter dó de canguçu, dever finezas a escorpião! Pena de errar algum, eu ter podia; ah, mas não errava” (GSV, 475).

6. O chiste e a capacidade de julgar

O cinismo não deixa de ser uma forma de resistir ao poder. Ao mesmo tempo em que o critica, o cínico fomenta suas estruturas. O cinismo é uma forma do julgar tardia do ponto de

vista do desenvolvimento psíquico. Em primeiro lugar, a capacidade de julgamento está ligada ao teste de realidade: o bebê, quando quer *reencontrar* o objeto de satisfação, usa essa capacidade. Julgar é desejar saber se o objeto de satisfação ainda está lá, se ele realmente existe. Observem que Freud está fundando uma operação intelectual num processo regido pelo princípio [104] do prazer. Julgar, para Freud (1999 [1925]), é uma evolução “do processo original através do qual o eu integra coisas a si ou as expelle de si, de acordo com o princípio do prazer” (15). Afirmar é colocar para dentro, aceitar. Negar é rejeitar, expelir. “O desempenho da função de julgar”, diz Freud, “se torna possível a partir da criação do símbolo da negação que dotou o pensar de uma primeira medida de independência diante das consequências do recalçamento e, dessa forma, também da compulsão do princípio do prazer” (Freud, 1999 [1925]: 15).

A frase de Freud é bastante difícil, mas podemos explicá-la através de um exemplo caricatural. Pensem no caso de uma senhora que apanha de seu marido. Ao ser questionada quantas vezes apanha dele, ela responde: “só quando ele bebe”. E diante da questão: “quando ele bebe?”, ela diz: “todos os dias”. Parece haver aqui uma falha na função de julgar. A senhora em questão parece presa à compulsão masoquista de apanhar e não consegue opor um não diante dessa satisfação: sua posição passiva, por mais que denunciada às autoridades fica recalçada e ela volta sempre para o marido. Nesse caso, a negação – um “não quero mais apanhar” – seria uma ação concreta da crítica e do julgar.

Se julgar, no início da vida psíquica, está ligado à negação, mais tarde, essa negação vai se complexificando. O chiste é uma forma de julgar. Geralmente, o chiste também visa alguma independência diante do recalçamento. Aquilo que deveria permanecer reprimido pode vir à tona com a ajuda do chiste. O chiste usa o humor para disfarçar sua negação crítica de algum aspecto do mundo que ele visa atacar. Dessa forma, ele tem um duplo funcionamento: seduz o ouvinte com o humor e o provoca com a crítica, pois revela algo que deveria ter permanecido recalçado. É nesse sentido que Freud (1999 [1905]) diz que alguns chistes estão em oposição à crítica: onde a argumentação tenta aliciar a crítica do ouvinte, o chiste se esforça para tirá-la de campo. Isso é especialmente visível no que ele chama de *chiste cínico*: são chistes que reforçam um argumento e, ao mesmo tempo, o atacam (cf. Freud, 1999 [1905]: 149-150). Os chistes cínicos evidenciam uma característica radical do inconsciente: não há exclusão por julgamento (*Urteilverwerfung*) no inconsciente, mas sim recalçamento. “O recalçamento pode, certamente, ser descrito como etapa intermediária entre o reflexo de defesa e o pré-julgamento” (Freud, 1999 [1905]: 199). No inconsciente, A pode ser não-A, os dois contrários podem co-existir sem se excluírem.

É a partir dessa lógica dos chistes cínicos que penso na estrutura narrativa de Riobaldo. Percebam como ele enuncia o pacto com o diabo: “Digo ao senhor: o diabo não existe, não há, e a ele eu vendi a alma... Meu medo é este. A quem vendi? Medo meu é este, meu senhor: então, a alma, a gente vende, só, é sem nenhum comprador...” (GSV, 693). Tem a mesma lógica que aquele chiste lembrado por Freud do sujeito que devolve furada a panela emprestada dizendo que, primeiro, não havia pedido a panela emprestada; segundo, quando a tomou emprestada, já estava furada; e, terceiro, ele havia devolvido a panela intacta.

[105] Esse cinismo narrativo está presente em outros textos de Guimarães Rosa. Lembro o conto “Famigerado”. Na minha opinião, o narrador ali também é cínico nesse sentido que estou caracterizando Riobaldo. A sensação que ele quer passar é simples: vejam como a palavra é mais forte que a violência; vejam como, apesar de mais fraco fisicamente, pude *con-vencer* o jagunço violento a não matar o “moço do governo” que o chamou de famigerado. Esse mesmo narrador não esconde a *sua própria* violência, simbólica. Quando ele responde ao jagunço o que é famigerado pela primeira vez, ele usa uma linguagem bem empolada, impossível para alguém sem instrução compreender: “Famigerado é inóxio, é “celebre”, “notório”, “notável”...” (Rosa, 1988: 16). Esse “inóxio” parece sádico no sentido em que finge desconhecer a incapacidade do jagunço em compreender a linguagem que não seja em “fala de pobre”. Eis a lógica cínica: o jagunço sai agradecido e louvando o saber do doutor que acabara de humilhá-lo, mesmo que levemente.

Também no conto “– Uai, eu?”, cujo título já é um bordão do cinismo, vemos Jimirulino explicando ao seu advogado como matou três sujeitos para proteger seu patrão, o Dr. Mimoso. O médico “atulado em sagacidades e finuras”, falava latim e dava lição de moral: “Jimirulino, a gente deve ser: bom, inteligente e justo... para não fincar o pé em lamas moles...” (Rosa, 1985: 198). “A gente preza e espera a lei, Jimirulino... Deus executa! (...) Um dia eles pela frente topam algum fiel homem valente... e, com recibos, pagam...” (ibid.: 199): assim, ordenando sem ordenar, Mimoso expressa sua vontade. O leitor pode até pensar num primeiro momento esse “uai, eu?” se refere a Jimirulino no sentido de que ele só pode compreender a ordem não-ordem do patrão, certificando-se de que era mesmo para ele essa ordem: uai, é pra mim mesmo que o senhor dá essa ordem de matar? Uai, eu é quem devo executar por Deus? A meu ver, porém, a questão-título do conto é a resposta de Doutor Mimoso diante de qualquer questionamento sobre sua participação na morte de seus três inimigos: uai, eu? O que eu tenho a ver com isso? Eu não mandei nada, não fiz nada. O ditado que usa para qualificar os “meliantes” seus inimigos cabe bem nos seus pés: “Quem menos sabe do sapato, é a sola...” (Rosa, 1985: 198).

Essa mesma lógica cínica fundamenta os julgamentos presentes no romance: julgar para demonstrar poder, não para distribuí-lo, não para repensá-lo. “Forjar as formas do falso” (GSV, 513) de tal forma a fazê-las verdadeiras, justas, edificantes. O cinismo, porém, não é o mesmo que uma mentira. Há algo de verdadeiro, de denúncia aqui. Algo como: fiquem atentos, ali onde aparentemente há julgamento objetivo também há teatro, e quanto melhor encenado, quanto mais misturado a estórias edificantes, quanto mais também mostrar o quanto o mundo é perigoso e por isso mais necessária é a instância de julgamento, mais essa instância vai conseguir se manter.

[106] Um breve excuro para lembrar que não estamos falando apenas de ficção: a anistia de Vargas, em 1945, aos presos políticos de sua ditadura, e a macabra repetição de uma anistia como farsa em 1979 são dois “julgamentos” desse tipo: Uai, eu? Mas, eu não fiz nada de errado e, mesmo que tenha feito, me concedo o perdão; de mais a mais, vejam como sou bom: o que fiz foi sempre para nos proteger de algo pior, o comunismo, por exemplo.

6.1. Excurso: todo julgamento é sexual

O que eu quero deixar explícito é que leio o pequeno texto de Freud sobre a recusa como a contribuição fundamental da psicanálise sobre o ato de julgar. Como sempre, Freud nos convida a pensar numa ação psíquica antes vista como puramente cognitiva ou como fruto de um desenvolvimento racional ou maturacional, como, na verdade, fruto de nossa situação originária diante do adulto, portanto, absolutamente misturada aos afetos, fundada no que ele chama de *sexual*.

Freud vai mais além que Riobaldo: não é que “o julgar não se dispensa”, ele se *impõe*. Originariamente, julgar é questão de vida ou morte: colocar o “bom” para dentro e conseguir expelir o “mal”. E essa ação – aqui a leitura é laplancheana e não apenas freudiana – não é feita *ex nihilo* pelo sujeito. É preciso ter havido um outro nas origens que nos ajudasse nessa tarefa, mas que também misturasse de forma indelével o bem e o mal: é o outro das origens, na sua sedução generalizada, aquele que mistura o bem e o mal. O seio bom e o seio mal são um só. O que interessa é pesquisar quais são as condições para que o sujeito, bem mais tarde, seja capaz de fazer um pacto entre os dois: aceitar que o bom e o mal possam se misturar.

O que é central na recusa de Riobaldo à pena de morte é a angústia que ela lhe desperta, não um julgamento racional, jurídico etc. É por se identificar com o possível executado que ele barra a execução. Por outro lado, quando está matando seus inimigos na guerra, Riobaldo vale-se da legitimação do pacto social: na guerra, pode. Hannah Arendt já nos mostrou como grandes líderes nazistas, torturadores contumazes, eram bons pais de família e concededores da boa música e do bom vinho. O desenvolvimento moral-cognitivo que informa

claramente que matar é errado convive lado a lado, sem contradições, com o desejo de matar das formas mais cruéis seus inimigos, principalmente aqueles que nos oferecem um álibi adequado.

Quando julgarmos, sempre devemos levar em consideração, nos questionar, sobre o papel da pulsão sexual e das fantasias que a organizam, nesse ato. Qualquer julgamento, mesmo aqueles mais des-sexualizados, pode servir de apoio, por derivação, para reproduzir aquele julgamento originário. Haverá sempre, no fun [107] do de todo julgamento, a repetição da instauração do dentro e do fora, do que me dá prazer e do que o faz cessar, do que constitui a tópica e do que a destrói.

7. Da vingança ao perdão

Retomemos a crise de angústia de Riobaldo diante do iminente assassinato do prisioneiro do grupo dos bebelos. “Ânsia de dó”, ele diz. Podemos traduzir: identificação com o rapaz prestes a ser morto. Articulemos isso com o que dizemos sobre o julgar em Freud: trata-se de uma ação psíquica originada do introjetar / projetar. Jogar para fora o que não está de acordo com o princípio do prazer... para mantê-lo funcionando. Voltemos ao início do texto: quando pensamos no estupro, no assassinato, nos crimes bárbaros só queremos expelir, jogar fora, tudo o que se relaciona a esses terríveis atos. Não queremos saber deles, não queremos *tomar parte* disso. Riobaldo quis tomar parte, tomar partido na guerra. E o fez respeitando sua angústia, acolhendo-a. Num mundo cuja lei é a violência do mais forte, ele soube fingir a força tendo força realmente. Na cena de nhô Constâncio, ele encena seu poder, aproximando-se da angústia de poder matar, mas com golpes de retórica, se desvia da violência. É o máximo que Riobaldo consegue ir, já que não deseja se revoltar contra o *status quo*: mato quando for preciso, mas faço de tudo para não matar. Foi isso que ele aprendeu com Zé Bebelo e com a anedota do Dr. Hilário: valer-se das artimanhas da palavra, do engano, para não ser violentado. Quem haveria de dizer que se equivoca?

Também para a psicanálise, o caminho é da violência à palavra. A psicanálise também aceita o risco do engano, das máscaras. Ela sabe que o real é sempre transitório, como Riobaldo afirma: “(...) o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (GSV, 85). Isso não quer dizer que não haja nem saídas, nem chegadas. Existem, mas podem estar onde não suspeitávamos. A metáfora da travessia do rio, usada por Riobaldo, é também a metáfora que podemos usar de um processo terapêutico instaurado pela psicanálise:

Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a

gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais embaixo, bem diverso do em que primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso? (GSV, 42)

Assumir o risco da travessia é assumir não apenas os riscos da própria travessia, mas também e fundamentalmente que podemos encontrar saídas inesperadas. É nesse sentido que a psicanálise nos convida a adiar a decisão **[108]** precipitada pelo julgar. É preciso tornar o julgamento menos apressado, menos regido pela lógica do engolir ou cuspir e mais determinado pela lógica das palavras. Esse adiamento proposto pela psicanálise vai ao encontro de nossa recusa à pena de morte. Jean Laplanche (1992a) é contra a pena de morte porque ele acredita que a justiça deve se inscrever sempre num quadro de remunerações simbólicas. A pena de morte suprime a possibilidade do castigo juntamente com o criminoso. Laplanche é hegeliano aqui: a pena é direito do criminoso, o honramos como ser racional. Eu diria: porque ele é tão atravessado pelo pulsional como nós. Ao exigir dele o cumprimento de uma pena, reencaminhamos o pacto social que queremos proteger: todos devemos nos responsabilizar pelo que fazemos e pelo pulsional que nos atravessa (cf. Laplanche, 1992b: 178).

Ao recusar a pena de morte, devemos pensar necessariamente na necessidade do perdão. Perdoar é renunciar ao prazer ligado à fantasia de vingança. Esse desejo de vingança, como mostrei no início do texto, tem o crime do outro como álibi para exercermos de forma legítima nosso sadismo: se o outro matou, eu também posso matar. Perdoar, porém, não é apenas renunciar ao sadismo. Pensem num exemplo mais pessoal: por que algumas pessoas não conseguem perdoar um objeto de amor pelos “crimes de amor” que ele cometera? Além de desejar exercer sua vingança, o sujeito incapaz de perdoar também não quer renunciar ao prazer masoquista de rememorar eternamente as dores e as humilhações sofridas. Esse sujeito se vê como um sobrevivente aos ataques do outro. Por algum motivo, seu narcisismo depende dessa fantasia: o outro deve permanecer na posição de algoz, para que o eu possa ser vítima eterna. O desejo de vingança, mais consciente, encobre o masoquismo inconsciente que também sustenta a recusa ao perdão. Perdoar o algoz implica em perdoar a si mesmo como vítima. É nesse sentido que compreendo a dialética proposta por Laplanche:

(...) toda reparação só pode ter seu efeito apaziguador, estabilizador, na medida em que ela é mediatizada por um reconhecimento recíproco, na medida em que, da reparação *de* alguma coisa, ela se torna reparação feita *a* alguém, o que implica no perdão do outro, mas também o perdão de si para si. (Laplanche, 1992b: 180)

Perdoar o outro como algoz implica em perdoar-se como vítima. Perdoar não é esquecer, não é colocar-se novamente na posição de ser atacado – dar a outra face. Perdoar é

reparar o que foi estragado e danificado no jogo entre o eu e o outro. Laplanche está certo ao apontar para a reparação como um movimento psíquico preso “entre a nostalgia da integridade do que foi destruído e a aceitação do desastre como incitação a uma nova criação” (Laplanche, 1992b: 180).

[109] Quando analisamos o julgamento de Zé Bebelo em conjunto com outros julgamentos presentes na narrativa de Riobaldo, podemos perceber que todos eles caminham no sentido do medo à esperança, do desejo de vingança à possibilidade de perdoar. A meu ver, é esse o sentido também da constituição moral do sujeito tal como proposta por Melanie Klein. É também uma hipótese que gostaria de levantar: não é essa a direção ética do tratamento analítico? A posição de Klein fica bem clara na análise que a autora faz da *Orestéia*, de Eurípedes. É muito interessante pensar nas semelhanças entre o julgamento de Orestes e o de Zé Bebelo. Orestes também está prestes a ser condenado à morte, mas Atenas intervém acalmando as Erínias. A deusa não apenas as acalma, mas transforma as deusas sedentas de vingança em guardiãs da lei e da ordem e, como tal, “serão honradas e amadas” (Klein, 1991 [1963]: 315). As Eríneas passam a ser Eumênides. Refreiam seu desejo de vingança e violência e aceitam medidas mais suaves de punição e de controle. Assim também me parece o caminho em direção à integração entre o bom e o mau, não no sentido de apagar as diferenças entre eles, mas de poder conviver com esses aspectos de si mesmo e do outro de uma forma menos cindida, menos projetiva e menos dolorosa. Ainda numa linguagem kleiniana, é possível pensar que a passagem da posição esquizo-paranoide para a posição depressiva é um caminho que nos torna mais aptos ao perdão e à tolerância. *Grande Sertão: Veredas* pode ser lido a partir dessa perspectiva, mais otimista:

E assim como Maria Mutema se libera de seus crimes falando, repartindo entre todos o peso do segredo, abandonando sua condição de Mutema e começando a tornar-se santa, também o narrador usa a palavra nesse imenso monólogo que finge a forma de um diálogo para examinar suas culpas e poder entrever, ao menos, a esperança. A palavra pode matar mas também pode redimir; pode ser um meio de minar a certeza e criar novamente a incerteza, refazendo ao contrário o processo anterior. A esperança está em quebrar a coisa que está dentro da outra, admitindo-se que dentro da coisa internada pode haver abertura; nas palavras de Riobaldo: “Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões” (GSV, 432³). (Glavão, 1972: 128)

O caminho de uma integração que permite perceber liberdades possíveis dentro de grandes prisões: esse me parece ser o caminho de qualquer análise. Se a psicanálise não é uma disciplina normativa no sentido moralista de propor alguma “receita” para o viver, ela é

³ Mudei a referência à página para a edição que estou utilizando.

normativa “em negativo”: “ela pode ajudar [110] a descobrir e a denunciar certas vias de alienação, mas não traçar vias de liberdade” (Laplanche, 1992b: 167). Não é possível traçar essas vias porque não há uma via universal válida para todos. Cada sujeito deve tentar mirar alguma saída do rio confuso das escolhas morais, mas ao entrar nesse rio ele será levado pelo pulsional. A saída mirada e vista inicialmente quase nunca é a encontrada. O cinismo benevolente de Riobaldo insiste que não podemos lutar de frente contra o poder, pois ele quer nos fazer acreditar numa só saída: uma liberdade determinada. A saída encontrada por Riobaldo não precisa ser a de todos e não pode ser desconsiderada como impotente, apesar de cínica:

Viver é muito perigoso... Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiari. Esses homens! Todos puxavam o mundo para si, para o concertar concertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo. (GSV, 16)

O pacto com o diabo é uma boa metáfora para se compreender que querer o bem demais pode ser um atalho para o mal. Aceitar algo do demoníaco – da pulsão sexual de morte, numa linguagem mais psicanalítica – em nós e no outro é reconhecer que nunca haverá um concerto do concertado, mas sempre um *concerto* das coisas. Riobaldo não devia saber, mas Rosa sabia: concerto vem do latim e significa lutar, combater, disputar; por extensão, harmonizar, ajustar: “já que qualquer luta visa a um ajuste” (Houaiss, 2009). Concertar (*conserere*, ligar, atar, juntar), trabalho da pulsão sexual de vida que jamais cessará de tentar dar ordem à vida.

7.1. Excurso: o amor proibido

“Nego que gosto de você, no mal. Gosto, mas só como amigo!...” Assaz mesmo me disse. De por diante, acostumei a me dizer isso, sempre vezes, quando perto de Diadorim eu estava. (GSV, 411)

A recusa é a primeira forma de julgamento. E sob cada julgamento haverá sempre a sombra de alguma negatividade. Se pensarmos no amor de Riobaldo por Diadorim, amor que ele *julga* um erro, para o qual haveria apenas duas saídas:

Acertei minha idéia: eu não podia, **por lei de rei**, admitir o extrato daquilo. Ia, por paz de honra e tenência, sacar esquecimento daquilo de mim. Se não, pudesse não, ah, [111] mas então eu devia de quebrar o morro: acabar comigo! – com uma bala no lado de minha cabeça, eu num átimo punha barra em tudo. Ou eu fugia – virava longe no mundo, pisava nos espaços, fazia todas as estradas. Rangi nisso – consolo que me determinou. Ah, então eu estava meio salvo! (GSV, 410, negrito meu)

Riobaldo que luta tanto contra a pena de morte não hesitará em se matar diante desse crime de amor. Ou isso ou o degredo: morte social também. Meio salvo, mas não

completamente: Riobaldo, como todos nós, não pode escapar às exigências da realização do desejo inconsciente.

Quero convidar o leitor a pensar nessa estória de amor como o que vai ressaltar o caráter sexual presente em todo julgamento. Que seja a questão homossexual sua forma de aparição não surpreende. As fantasias homossexuais, nos homens, estão quase sempre articuladas às invasões corporais mais cruéis, à violência da passividade. Além disso, o par honra/vergonha – lembrado durante o julgamento de Zé Bebelo – é levado ao ponto máximo. Riobaldo não consegue transformar suas Eríneas em Eumênides. Não consegue um meio termo para lidar com seu desejo homossexual. Ele não se perdoa por isso. E, talvez, não perdoe Diadorim também. Uma hipótese terrível, mas que deve ser formulada: ao ver o duelo entre Diadorim e Hermógenes, Riobaldo, exímio atirador, poderia ter salvado Diadorim? Minha hipótese: sim, ele poderia, mas a única pena de morte autorizada por Riobaldo foi a do seu grande amor. “Autorizada” da mesma forma que “autorizamos” os crimes dentro das cadeias, no submundo da vida política. Autorizou porque não pôde fazer nenhum pacto com o pulsional. Autorizada pela via de uma inibição. Na cena em que vê Hermógenes e Diadorim lutando, Riobaldo sua em “fio vertiginoso” (GSV, 854). A angústia que o fez instalar julgamento para evitar a pena de morte, é a mesma que o move para evitar a *sua própria* pena de morte, mesmo que isso custasse a vida de Diadorim, ela, o diabo com quem não podia fazer pacto.

Autorizou ainda porque não suportou saber – “a gente só sabe bem aquilo que não entende” (GSV, 537) – o pacto de Diadorim. Ela, Diadorim, lhe mostrava sem mostrar, dizia sem dizer que o pacto com o pulsional poderia ser outro. Que o sexual admite muitas veredas. Diadorim também não se vale de algum fingimento para encontrar seu lugar junto ao amor do pai? Quem diria que ela se equivoca no “concerto” que ela opera nesse consertado dos gêneros? E quem haveria de recusar que seu travestir-se não serve de crítica ao falocentrismo ao qual teve que aderir? Ela não mostra, sem mostrar explicitamente, elementos de farsa do poder masculino?

O julgar só deixa de ser vingança quando acolhe o movimento infinito da reparação (o perdão). Para retomar Laplanche: entre a nostalgia da integridade do que foi destruído – Diadorim poderia ter ficado em casa, lamentando sua [112] condição de mulher, lamentando o homem que ela poderia ter sido para poder ter sido amada pelo pai – e a aceitação do desastre como incitação a uma nova criação – Diadorim acolhe as regras androcêntricas e as utiliza para encontrar algum lugar no amor do pai. Tal situação é justa? Não me parece, mas já é algum movimento em direção à emancipação, é tomar partido diante do desejo, é não se deixar levar pelas circunstâncias (na verdade, pelo princípio do prazer, e, ainda mais no fundo,

pela pulsão sexual de morte). Talvez não tenha sido a melhor solução, mas foi a que ela conseguiu elaborar.

Riobaldo não foi tão longe. Ele quis proteger a “lei do rei” e não admitiu nenhum pacto. Retomemos a lição de Dr. Hilário: “um outro pode ser a gente; mas a gente não poder ser um outro, nem convém”. Não se pode levar ao pé da letra essa lição, afinal, é o hilário quem a pronuncia. Convém que sejamos outro, que possamos ser outros, que não nos fixemos tanto em identidades que nos fazem mal. Convém que isso seja ao menos possível. E ninguém pode ser a gente: cada um vai ter que viver e dar conta do seu pulsional, fundado no particular de cada história.

Conclusão

Depois de Marx, é impossível acreditar plenamente no Direito. É-nos óbvio que o campo jurídico não apenas protege os interesses da classe dominante, mas o faz cinicamente: dizendo estar promovendo a justiça. No entanto, é também temerário dizer que o campo jurídico, tal como mantido no Estado Democrático de Direito, não forneceu as melhores bases que já tivemos ao longo da história humana para a emancipação dos mais fracos. Entre essas duas posições é preciso fazer o pacto com o diabo: aceitar o julgamento como farsa, sabendo que dessa encenação alguns de nossos propósitos serão alcançados.

O propósito de Riobaldo era recusar a pena de morte, mesmo que para isso tivesse que ter matado bastante e manter sua estrutura de guerra pronta para matar. Por que chamei essa posição de *cinismo benevolente*? Porque acredito que Riobaldo tinha a intenção de criticar as regras morais do sertão, mas, por não ter força suficiente para a revolução, encontrou uma solução de compromisso: ganhar poder para barrar pelo menos alguma coisa que lhe dava angústia.

Mas o cinismo não é, desde Diógenes, a atitude que quer desnudar tudo, fazer uma crítica devastadora do *status quo*? Sim, é verdade, mas temos que lembrar, a partir da lógica do chiste cínico estudada por Freud, que o cinismo não precisa ser necessariamente explícito, pornográfico, por assim dizer. Ele pode ser mais benevolente, principalmente quando ele não quer ser alvo de contra-ataques. Trata-se de uma encenação: “Vida devia de ser como na sala do teatro, cada [113] um inteiro fazendo com forte gosto seu papel, desempenho” (GSV, 340). O importante é que o teatro que montamos sirva para barrar os aspectos mais destrutivos da pulsão sexual de morte. Obviamente, tanto a idealização de um mundo sem ficção, sem essas neblinas, quanto a idealização de um mundo completamente teatral são já o fracasso do perdão, da reparação, da manutenção desse entre-lugar que é a vida. A vida é transicional, como Winnicott ensina.

Por mais que Freud tenha traçado os mapas do inconsciente, ele é por definição sem-lei, o que recusa toda identidade. O pulsional, assim como o diabo, deve ter infinitos nomes e nunca age às claras. A pulsão sexual de morte, como descreve Laplanche, talvez seja o grande sertão de todos nós, nosso particular mundo sem-lei. Fingir, submeter-se e revoltar-se. Quanto a mim, troco o ou pelo e. Muitas vezes, como foi o caso de Riobaldo, essas saídas virão misturadas. Submeter-se fingindo para só então tornar possível alguma revolta.

Referências bibliográficas

Almeida, José Maurício Gomes de (2007). Quem tem medo de Guimarães Rosa (introdução à leitura de *Grande Sertão: Veredas*). In Sechin, Antonio Carlos et al. *Veredas no sertão rosiano*. pp. 104-127. Rio de Janeiro: 7 Letras.

Belo, Fábio (2007). *Dominação e violência, entre a história e a ficção: uma análise de Sargento Getúlio*, de João Ubaldo Ribeiro. Belo Horizonte: UFMG. Tese de Doutorado.

____ (2011). *Sobre o amor e outros ensaios de psicanálise e pragmatismo*. Belo Horizonte: Oficina de Arte & Prosa.

Bleichmar, Silvia (2011). *La construcción del sujeto ético*. Buenos Aires: Paidós.

Bolle, Willi (1997-8). O pacto no *Grande Sertão* – Esoterismo ou lei fundadora? In *revistausp*, dez/jan/fev, pp. 26-45. [Disponível em: www.usp.br/revistausp/36/03-willi.pdf, acesso: 16/04/2012]

____ (2004). *grandesertão.br: o romance de formação do Brasil*. São Paulo: Duas Cidades / 34.

Freud, Sigmund (1999 [1905]). Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. In _____. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.

____ (1999 [1925]). Die Verneinung. In _____. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, pp. 9-15.

Freyre, Gilberto (2001/1933). *Casa-grande & senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil I*. 45.ed. São Paulo: Record.

[114] Galvão, Walnice Nogueira (1972). *As formas do falso: um estudo sobre a ambiguidade no Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Perspectiva.

Houaiss, Antônio (2009). *Dicionário eletrônico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.

Klein, Melanie (1991 [1963]). Algumas reflexões sobre a *Orestéia*. In _____. *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Trad. Elias Mallet da Rocha e Liana Pinto Chaves (Coord.). Rio de Janeiro: Imago, pp. 314-339.

Laplanche, Jean (1992a). Les voies de la déshumanité (à propôs de la peine de mort). In _____. *La révolution inachevée*. Paris: Aubier, pp. 159-166.

_____. (1992b). Réparation et rétribution pénales: une perspective psychanalytique. In _____. *La révolution inachevée*. Paris: Aubier, pp. 167-183.

Martins, Nilce Sant'Anna (2001). *O léxico de Guimarães Rosa*. São Paulo: Edusp.

Nietzsche, Friedrich (1998 [1887]). *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras.

Poe, Edgar Allan (1981 [1845]). O demônio da perversidade. In _____. *Ficção completa, poesia & ensaios*. Trad. Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, pp. 344-349.

Roncari, Luiz (2004). *O Brasil de Rosa: mito e história no universo rosiano: o amor e o poder*. São Paulo: UNESP.

Rosa, João Guimarães (1985). – Uai, eu? In _____. *Tutaméia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

_____ (1988). Famigerado. In _____. *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

_____ (1994 [1956]). Grande Sertão: Veredas. In _____. *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Volume II)

Rosenfield, Kathrin Holzermayr (2006). *Desenveredando Rosa: a obra de J. G. Rosa & outros ensaios rosianos*. Rio de Janeiro: TopBooks.

Safatle, Vladimir (2008). *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.

Sloterdijk, Peter (1987). *Critique de la raison cynique*. Trad. Hans Hildenbrand. Paris: Christian Bourgois.

Starling, Heloisa Maria Murgel (1999). *Lembranças do Brasil: teoria política, história e ficção em Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Revan/UCAM/UPERJ.