

“DIADORIM, MINHA NEBLINA”:
A MODERNIZAÇÃO BRASILEIRA FIGURADA NO SERTÃO ROSIANO

“DIADORIM, MY MIST”:
BRAZILIAN MODERNIZATION FIGURED IN THE HINTERLAND ROSIANO

DOI 10.20873/uft2179-3948.2023v14n3p21-33

Joana da Silva Barros¹

Resumo: Este texto analisa a figura de Diadorim, personagem do romance Grande Sertão: Veredas, de João Guimarães Rosa, como alegoria para pensar os impasses e tensões da modernização brasileira e, especialmente, a luta por emancipação dos pobres e das camadas populares, no âmbito da formação social brasileira, a partir das noções de subjetivação política, partilha do sensível e conflito na obra de Jacques Rancière.

Palavras-chave: João Guimarães Rosa; Diadorim (Grande Sertão: Veredas); Pensamento social e político brasileiro; Sociologia política.

Abstract: This text analyzes the figure of Diadorim, a character in the novel Grande Sertão: Veredas, by João Guimarães Rosa, as an allegory to think about the impasses and tensions of Brazilian modernization and, especially, the struggle for the emancipation of the poor and popular layers, within the scope of Brazilian social formation, from the notions of political subjectivation, sharing of the sensitive and conflict in the work of Jacques Rancière.

Keywords: João Guimarães Rosa; Diadorim (Grande Sertão: Veredas); Brazilian social and political thought; Political sociology.

Uma imagem do Brasil arcaico ou do Brasil moderno?

“Sertão: estes seus vazios. O senhor vá, alguma coisa encontra”. Com este convite-alerta, conduzindo-nos através do Sertão, Guimarães Rosa constitui em *Grande Sertão: Veredas* um grande mapa alegórico do qual o Brasil surge das lembranças e histórias de perda contada por um velho jagunço, Riobaldo. Por suas histórias, nos rastros destas veredas, vemos emergir uma leitura do processo de modernização brasileira e sua experiência política.

João Guimarães Rosa, e muito da fortuna crítica que se constitui em torno de sua obra,

¹ Doutora em Sociologia (USP, 2012); professora da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp); email: jsbarros@unifesp.br; ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1039-6961>

atravessa camadas e busca lá no fundo do mar (ou do sertão) pérolas² para nos contar, para trazer à tona a história de fundação política do Brasil num tempo-espaço coalhado de violência. Antonio Candido chama atenção para a potência da obra de Guimarães Rosa no sentido de descortinar o mundo através do Sertão:

A experiência documentária de Guimarães Rosa, a observação da vida sertaneja, a paixão pela coisa e pelo nome da coisa, a capacidade de entrar na psicologia do rústico, [...] mostrando que o pitoresco é acessório e que na verdade o Sertão é o Mundo. (CANDIDO, 1971).

Partindo da noção benjaminiana de alegoria, “signo que expressa a dialética ‘valorização: desvalorização’”, como imagem construída pelo historiador para estudar uma época ou espaço diferentes do seu, que sirva para iluminar aspectos do seu próprio tempo, Willi Bolle procura na obra de Rosa aproximações com a historiografia alegórica:

Benjamin redescobriu a ambiguidade e com isso o potencial dialético da alegoria. Se alegoria é fragmento, caducidade, ruína - ela é também a forma adequada para falar da falta de liberdade, da imperfeição e da degradação, tornando-se com isso órgão de uma história inconclusa, uma “outra” história, *uma história possível, aberta a transformações*. (BOLLE, 1994/1995, p. 83, grifos meus).

E já avançando em sua leitura sobre o *Grande Sertão: Veredas* desde as lentes de uma historiografia alegórica, nos leva a pensar sobre o título deste romance:

No título em contraponto se concentra a teoria de uma nova escrita da história. As ‘veredas’ [referindo-se ao título do romance] são as frestas abertas pelo escritor, para interromper o discurso que martela a visão idealizada do país. (BOLLE, 1994/1995, p. 84).

Estas veredas pelas quais caminhamos na leitura de *Grande Sertão: Veredas* constituem-se não apenas a partir da rememoração de Riobaldo, mas em tensão/interlocução com a descoberta dos rastros de Diadorim, “neblina”, neste ato narrativo, trabalho do pensamento, que não se resume à elaboração da perda da figura amada.

Riobaldo é o narrador de *Grande Sertão: Veredas*. Um velho jagunço, agora dono de suas terras, conta sua história a um interlocutor que só conhecemos pelas perguntas, adivinhações, hesitações, surpresas adivinhadas que o próprio narrador nos entrega de sua conversa; ao longo do texto e através desta narrativa Riobaldo nos leva para o coração do Sertão, mostrando as relações imbricadas, tensas e nem sempre excludentes entre política e violência. Ao narrar sua história, Riobaldo estabelece sentido para sua vida, tece sua história particular à história

² Sobre a ideia de “pescar pérolas” ver a biografia de Walter Benjamin, escrita por H. Arendt, em *Homens em tempos sombrios*.

humana, inscrevendo-se no mundo dos homens, no mundo comum tal qual nos fala Hannah Arendt (1999). Aqui a narração é o próprio ato de invenção/construção da história: maneira pela qual um desterrado como Riobaldo estabelece significado e sentido para sua vida de errância, num mundo marcado pelo mandonismo, pelas guerras entre jagunços, por um mundo público colonizado pela vida privada e pelos interesses dos coronéis, pela tentativa abortada, difícil, inconclusa de fundação política, enfim, pelo que ficou sedimentado como sertão na fortuna crítica e no pensamento social e político brasileiro.

Podemos ler no ato de Riobaldo lembrar e contar suas histórias, a história não só dele mas de homens e mulheres que no sertão alegórico de Rosa encarnam os “que ficaram de fora” no processo de modernização brasileira, a história de homens e mulheres que não têm espaço e voz para falar, a parcela dos sem parcela. Nesta perspectiva, a memória é uma tentativa de pertencimento ao mundo comum e o trabalho de rememoração resgata a vida “do anonimato de uma vida privada para a redescoberta do brilho antigo do mundo dos homens” (STARLING, 1999, p. 28).

Este ‘falar de si’ – e assim falar do mundo e para o mundo –, desdobra-se como uma experiência de pertencimento ao mundo. Neste movimento de “pesca de pérolas”, de resgate de significados novos por entre os escombros da barbárie e da modernidade vemos o esforço de um velho jagunço em não desaparecer imerso na sua solidão e no vazio que é ou voltou a ser sua vida. No ato de rememoração de Riobaldo e, portanto, ao longo da narrativa que Rosa constrói sobre nossa modernidade, vemos desenvolver-se a tensão constante entre tradição e modernidade, entre passado e futuro, entre projetos políticos que de maneiras diferenciadas se apropriam e elaboram estes dois pólos. Mais que isto, vemos desenrolar-se tentativas diversas de estabelecimento do mundo comum, a tentativa de instauração de uma comunidade política no meio do Sertão.

A fala construída por Guimarães Rosa para narrar o Sertão pela boca de um de seus jagunços aponta para a linguagem no sertão rosiano, sendo mais do que “um instrumento de comunicação, para recuperar sua função mais arcaica: de nomear coisas.” (BOLLE, 1993, p. 89-90). Nas palavras de Riobaldo: “Viemos por esses lugares que o nome não se soubesse”. É neste espaço de experiência do indizível, que a narrativa de Riobaldo ganha esta envergadura de ‘dizer o mundo’ do Sertão.

Assim, a construção de uma fala tão particular como a que Guimarães Rosa estabelece para seus personagens procura mais do que contar uma história: é a própria nomeação do mundo. Para comunicar este mundo em “travessia”, as veredas, por onde se constrói a

modernização brasileira, este mundo em constante mutação no qual viveu Riobaldo, Rosa precisa construir para seus personagens a possibilidade de nomear, construindo outras novas palavras para que estes possam narrar e dizer o mundo, sua própria existência nele, disputando os sentidos encerrados sob o mesmo nome.

Esta nomeação é uma disputa em torno da existência e pertença à cena pública, do comum, da contagem das partes. A nomeação neste sentido é o próprio ato de subjetivação política, uma disputa à roda das categorias pelas quais o próprio país é nomeado e narrado (este um movimento do próprio Rosa) e reivindicação da existência da ordem social e do pertencimento a ela (movimento do narrador Riobaldo e de Diadorim).

A fala, a capacidade de significação e de produzir desentendimento é, para Rancière, o registro da política: esta se constitui como uma disputa em torno da capacidade de nomear, na medida em que o que está em disputa na situação de fala não é uma verdade sobre determinada coisa/situação mas, a partir do ordenamento, razões diferentes, a disputa na qual uma “parcela dos sem-parcela” possa ser considerada parte efetiva na e da “contagem das parcelas”, ou seja, na política. Falar, produzir novos significados e produzir novos entendimentos no e sobre o mundo público significaria assim, a possibilidade de intervenção na política e a possibilidade de constituição de um mundo comum.

Na obra de Guimarães Rosa, os jagunços são um tipo especial distanciando-se do fenômeno social do jaguncismo com traços de uma elaboração fantástica³. “O sertão transforma os homens livres em jagunços” (CANDIDO, 1971, p. 128), modificando-os à medida que se descolam do seu destino de miséria imposto, estabelecendo para si um destino e uma vida pautada não somente pelas vicissitudes. O jagunço não é um bandido, embora na sua constituição e na sua ação esteja de maneira clara e marcada a presença da violência. Podemos dizer que desta perspectiva, o jaguncismo no Sertão passa a ser uma forma de estabelecimento de regras e normas de conduta. Resta, entretanto, o incômodo sobre a completude ou sobre isto ser suficiente para o estabelecimento de uma comunidade política, uma vez que os bandos de jagunços são uma forma de organização e de operação daquilo que Riobaldo chamou ‘*política de jagunçagem*’, que garante, na “guerra de todos contra todos”, a sobrevivência da propriedade e a defesa incontestes dos interesses dos fazendeiros, seus patrões. Leituras já clássicas sobre

³Antonio Candido aponta uma aproximação entre os jagunços de Rosa e os cavaleiros medievais, sua conduta em meio a um espaço rural marcado pela falta de critérios coletivos de ação e justiça, e entre si, com uma forte noção de lealdade marcando suas relações. Para este trabalho, entretanto, interessa somente apontar para o fato de que o jagunço, para Rosa, constitui-se num tipo especial descolado, por assim dizer, daquela forma de vida corrente no Sertão e entre seus moradores.

Grande Sertão: Veredas, como a de Heloisa Starling, em *Lembranças do Brasil*, retomam as várias fases de modernização brasileira, os atos políticos fundacionais dos grandes chefes sertanejos como Medeiros Vaz, Joca Ramiro, Zé Bebelo e o próprio Urutu-Branco, nome assumido por Riobaldo quando tornou-se chefe, construindo uma leitura atenta às tensões deste processo de modernização e apontando para uma construção interrompida, ou truncada pelo menos, da comunidade política no Sertão-Brasil.

O fato da narrativa deste sertão alegórico ser feita por Riobaldo, um ex-jagunço, que permite questionar o lugar a partir de onde se narra a experiência política no Brasil e mais, trazer a luz não o resultado mas aquilo que a constitui: o conflito e o dissenso desta(s) experiência(s). Há uma longa discussão sobre o significado da transformação de um jagunço na figura de chefe em armas, que pela violência “acaba” com a guerra no Sertão e que ao final, conta sua história. Poderia ser outro ex-jagunço, não um dono de terras a cumprir o papel de narrador desta nossa modernidade alegorizada? E o passo seguinte que aqui propomos neste texto: poderia Diadorim narrar esta história? Ou, antes disto, Diadorim também não está a narrar?

Diadorim: flagelo ou neblina?

O *Grande Sertão* é também uma literatura fúnebre, trabalho de luto de Riobaldo que, através da lembrança da perda do amigo Reinaldo, do amor de Diadorim vai-nos guiando por dentro do Sertão, contando suas aventuras e desventuras, refletindo sobre elas, num diálogo oculto com quem o ouve ou lê.

O trabalho da memória, trabalho do pensamento, operado por Riobaldo é feito em companhia de Diadorim, na medida em que parte do que viveu foi com Diadorim. É a figura de Diadorim, a tensão de sua existência em concretude nas experiências vividas pelo bando que provoca a inquietude marcada tão fortemente na narrativa de Riobaldo. *Grande Sertão: Veredas* afasta-se, assim, de um lamento, é a memória viva que se articula no presente.

Diadorim. A borda do Sertão. Diadorim entra na vida e na guerra de jagunços pela mão de seu pai, Joca Ramiro, que percebe ser esta a única maneira de uma mulher participar de uma vida compartilhada, mesmo que a referência à vida pública ainda seja um distante sonho. A transformação de Diadorim em homem é a única maneira de livrar-se da sua vida ordinária e adentrar ao mundo dos homens⁴, saborear assim o gosto da liberdade.

⁴ A expressão “mundo dos homens”, aqui empregada, tem duplo sentido: vida pública como lugar por excelência masculino e no sentido arentiano de “estar entre homens” como a própria condição de humanidade.

A tensão presente no seu disfarce na sua transmutação de mulher em homem, disfarce para poder adentrar o mundo do Sertão, abre perspectivas para compreender o movimento daqueles que, somente assim, transvestidos, podem entrar no mundo público, aqueles que nada mais têm a perder, ou a parcela dos sem-parcela, que despossuídos de títulos de nobreza ou de riqueza, com seu ato instauram o conflito em torno da própria existência da contagem das partes.

Para entender a condição de Diadorim no sertão e, sobretudo, para compreender o papel de flagelo que assume e que se condensa na batalha final com Hermógenes no Urucuia, é preciso considerar sua imensa brutalidade, a obstinação pela guerra para vingar o pai, a névoa que lhe cega os olhos, como a única expressão possível de um mundo absolutamente preso na sua solidão e na impossibilidade de comunicar suas razões⁵.

A violência como possibilidade de sua própria superação aparece na luta final de Diadorim e Hermógenes. A total adesão à guerra por parte de Diadorim exprime, para além dos motivos pessoais, uma série de equívocos no Sertão referentes ao uso da violência como instrumento da política: desde Medeiro Vaz e a imposição da justiça, passando pela atitude de Joca Ramiro no julgamento, mas também pela percepção de fundo que baliza a disposição dos outros jagunços em abrir guerra contra Hermógenes e Ricardão, destes como os únicos no Sertão a usar a força. A guerra e suas mistificações “reabilita[ria] o uso da violência como último refúgio de legitimidade” (STARLING, 1999, p. 161), equiparando o agir violento com a política.

A batalha final no Urucuia estabelece uma nova ordem na vida do Sertão num ato “tão solitário quanto o ato inicial de Medeiro Vaz” (STARLING, 1999, p. 166), mas no sentido inverso da fundação política, consuma a impossibilidade de instauração de novas formas de vida comum, seja pela recorrência e retorno da “morte inacabada” seja como impossibilidade de um futuro que nem chegou a se efetivar.

É preciso voltar um pouco no tempo e confrontar este ato de barbárie da batalha final com o pacto feito entre Riobaldo e o diabo para garantir-lhe o lugar de chefe de jagunços, que levaria a cabo a vingança da morte de Joca Ramiro. O pacto é feito (ou tentado - resta a dúvida por todo o livro) por Riobaldo com o “Cujo” nas Veredas Mortas, um lugar infernal de onde o jagunço sai e para o qual retorna justamente no momento que busca transcender sua condição

⁵ Para uma leitura da violência como forma de “linguagem marginalizada” dos dominados ver Wander Melo Miranda, “Cenas Urbanas: a violência como forma” in *Pensar a República*, organizado por Newton Bignotto (2000).

de subalternidade e alcançar um lugar de chefia, de comando, tentando sobrepor-se ao seu destino de miséria. Importante situar que Riobaldo assume o comando do bando depois de um período longo sob o comando de Zé Bebelo que quase os levou à morte. Ou seja, Riobaldo assume o comando (ou tenta) numa situação de desmantelamento do projeto de modernização implementado pelo Estado nacional encarnado em Zé Bebelo.

Antonio Candido lê o pacto como o lugar da ascensão ao pensamento. Esta sua proposição de pensar o pacto como uma forma de superação do estado de violência pelo pensamento levamos a iluminar a tensão sempre presente entre violência e política na cena pública brasileira. Em acordo com sua leitura, é possível tomar o pacto como a possibilidade de instauração de uma cena pública ou da fundação do Brasil (BOLLE, 1997/1998), mas é verdade também que o desdobramento do pacto na guerra que se segue mostra como se mantém as relações de mando e submissão, a ordem e a violência operando nos interstícios da política. Ainda que não concordemos inteiramente com a afirmação de Heloísa Starling de que o pacto é “uma ilusão de liberdade e autonomia” (STARLING, 1999, p. 177), é preciso demarcar os limites mesmo deste ato de fundação política do ex-jagunço, menos para mostrar a impossibilidade de seu gesto e mais porque parece que esta tensão entre política e violência revela a negociação constante em torno das referências que balizam a prática política de reconhecimento e construção de patamar de igualdade, cuja contraface parece ser a violência.

Se deslocarmos o olhar da economia interna de cada personagem e reconhecermos na ação que provocam na narrativa do Sertão alegórico Brasil, a figura de Diadorim ganha novos contornos, afastando aquilo que Starling chamou de seu caráter fantasmagórico (pg. 168 e seg.) e trazendo ao centro os conflitos que constituem a sua condição. Tomada como alegoria de uma parte da população, Diadorim deixa entrever com sua passagem disfarçada pelo sertão, e pela brutalidade que caracteriza esta passagem, a condição de profunda invisibilidade de pessoas como ela, párias, identificadas por este estado de liminaridade, de “solidão trágica” como sua sina.

Entorpecida pela guerra, a disposição (ou será sua única possibilidade?) e a filiação de Diadorim à violência como forma de reparar e restabelecer alguma plausibilidade ao mundo, que julgava estar fora de ordem com a morte de Joca Ramiro, revela de forma contundente a permeabilidade entre as fronteiras pouco delimitadas: política e violência, identidade e alteridade, superfluidade dos homens e permanência no mundo. E, sobretudo, revela as disputas e conflitos que esta permeabilidade em ato constitui, como disputa e partilha do sensível, recolocando em pauta publicamente a luta constante em torno dos sentidos e dos parâmetros da

vida pública e da política.

Adentremos por uma vereda, aceitando uma provocação ao pensamento, na contramão desta leitura que estabelece um vínculo entre a figura de Diadorim e o flagelo da pobreza e da miséria, imobilizada e petrificada, incapaz de adentrar o mundo da política.

Se é possível ler *Grande Sertão: Veredas* e o país nesta chave analítica que toma o sertão rosiano como grande alegoria da formação política brasileira, o que em certa medida aponta para uma formação fadada a um lugar de impossibilidade - ou quase isto -, um truncamento que não aponta possibilidades, mas antes, reitera as impossibilidades e becos sem saída, uma tentativa de politização que sempre míngua ou que sempre está contingenciada pela violência que não cessa. As personagens a partir dessa inquisição ou desta figuração da formação social brasileira são lidas como figurações das várias tentativas de estabelecimento da política no coração do sertão alegórico, ou de momentos da modernização brasileira (seja ela modernização econômica seja das formas de sociabilidade política, das relações de poder no Brasil desde a República).

Desloquemos o olhar e foco da personagem e pensemos em sua ação e naquilo que provocam com seus atos com outros. Rancière parte de uma ideia de conflito: aquilo que move o mundo não é a resolução da tensão e do conflito, mas é o próprio conflito, é a própria disputa em torno daquilo que está sendo nomeado.

O processo de subjetivação política é essa disputa em torno da nomeação do mundo e das experiências vividas na ordem social, experiências que são sempre experiências de desigualdade, que assentam uma desigualdade de toda ordem social e, na medida em que se assenta na ordem social, revelam uma contagem desigual das partes: “A política não tem objetos ou questões que lhes sejam próprios. Seu único princípio, a igualdade, não lhe é próprio e não tem nada de político em si mesmo”. (RANCIÈRE, 1996, p. 44).

Se com Rancière podemos afirmar então que a política não é o conteúdo do que está sendo sedimentado mas sim, a disputa em torno da existência daquela cena pública, daquela cena comum que nos une, que nos coloca juntos, mas que também nos aparta (pois é uma relação), ele pode se aproximar das histórias contadas desse cotidiano do Sertão e olhar para aquilo como esse nada a partir de onde é possível produzir-se algo.

A política é assunto de sujeitos, ou melhor, de modos de subjetivação política. Por subjetivação vamos entender a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação, portanto, caminha a par com a reconfiguração do campo da experiência [...] A subjetivação política produz um múltiplo que não era dado na constituição policial da comunidade, um múltiplo cuja contagem se põe como

contraditória com a lógica policial. (RANCIÈRE, 1996, p. 47-48).

Desta perspectiva, o processo de subjetivação política é essa disputa em torno da nomeação do mundo e das experiências vividas na ordem social, que assentam uma desigualdade de toda ordem social e, na medida em que se assenta na ordem social, revelam uma contagem desigual das partes. Nomeação não se encerra na descrição das coisas e do fato; situa-se na capacidade de começar, de inaugurar, de dar nomes.

Estes elementos permitem deslocar a imagem de Diadorim como símbolo de flagelo, abrindo a possibilidade de pensar sua entrada no Sertão como um ato que desencadeia um processo dissensual e conflitivo. E assim abre-se a possibilidade (sempre contingente e precária) de tomá-la como alegoria para pensar o processo de subjetivação política das classes populares no Brasil pois é Diadorim quem permite o narrador do *Grande Sertão* a elaboração da memória da “jagunçagem”, a partir e em relação a este “flagelo” que aparentemente é pura violência, mas que por ato próprio entra na vida do Sertão, e com este ato – em processo - expõe a contagem desigual das parcelas, a parte não contada da ordem social alegorizada no sertão rosiano.

Toda subjetivação política e a manifestação de um desidentificação, o arrancar à naturalidade de um lugar, a abertura de um espaço de sujeito onde qualquer um pode contar-se porque é um espaço de contagem dos incontados, do relacionamento entre uma parcela e uma ausência de parcela. (RANCIÈRE, 1996, p. 47-48)

O trabalho de memória de Riobaldo não é um ato solitário de um demiurgo, tampouco a recordação intimista de uma perda. Riobaldo está contando, narrando o Sertão-Brasil a partir da sua lembrança de Diadorim. Diadorim seria, então, um *médium de reflexão* de sua experiência. Ainda aqui esta percepção de Diadorim a invisibiliza e opera na lógica policial de identificação. Diadorim é mais que uma lembrança, ou o acesso a esta narrativa, a este trabalho de memória. Diadorim é ela mesma a possibilidade da partilha da experiência – na dupla acepção de partilha: aquilo que aproxima e aquilo que distancia – “um múltiplo que não era dado na constituição da comunidade”. Figura situada num lugar bastante peculiar, como uma trânsfuga, uma miragem, “minha neblina” como chama Riobaldo, Diadorim é fundamental para o caminho que Riobaldo narra, não porque ela constitui os grandes atos de inauguração, mas justamente porque, pelas veredas do Sertão, constitui a possibilidade de se pensar e viver no Sertão.

Diadorim compõe a disputa sobre a existência da cena comum na formação social

brasileira, é este caminho labiríntico por onde a experiência política das “classes populares” se constitui, em tensão, desfazendo as identificações de corpos e lugares ordenados em desigualdade na ordem policial. Seria assim, uma abertura para a leitura do longo processo de formação social ou, nos termos de Rancière, ousaria dizer, de subjetivação política das classes trabalhadoras no país.

Riobaldo narra este Brasil-Sertão pelos caminhos labirínticos da memória e da experiência truncada de sua relação com Diadorim – que não podia existir, mas que efetivamente existiu –, de um amor que só pode existir travestido de amizade, colocando em perspectiva uma longa e lenta história de constituição de sujeitos no Sertão brasileiro: este mesmo um espaço fantasmagórico para o centro-sul moderno.

Uma leitura bastante comum sedimentou a imagem de Diadorim como o flagelo, que vindo/a do fundo do sertão é pura violência, e se realiza ao fim e ao cabo lá no Paredão, na batalha final – batalha na qual morrem Hermógenes (o traidor de Joca Ramiro e do bando de jagunços) e a própria Diadorim. É Diadorim que mata Hermógenes e assim, cessa a jagunçagem, mas releva dramaticamente a impossibilidade de sua existência, dada na morte dela está ali colocada já de princípio.

O interesse numa releitura de Diadorim talvez seja menos o final do seu percurso no Sertão, um balanço do que conseguiu ou não como resultado da sua ação política, mas sim o fato de que ela ao “saltar para o nada”, ao se desidentificar de sua condição naturalizada de mulher para entrar na jagunçagem, empreende uma disputa pelos sentidos do mundo público, não exatamente como grande feito dos heróis, mas como uma vereda, um caminhozinho no grande sertão, abrindo frestas e picadas por onde passa.

A transformação de Diadorim para entrar na jagunçagem, para existir no Sertão, provoca ao longo da sua existência e sua ação com seus *amigos de armas* algum questionamento dos códigos a partir dos quais se constitui a legitimidade da intervenção política. Sua entrada no cangaço nos leva a pensar, no âmbito daquilo que provoca no mundo por onde anda e age, uma outra contagem das parcelas. Diadorim nada tinha a oferecer, nenhuma credencial que lhe habilitasse a participar da política. A despeito disto, o faz mas não no ato inaugural como o de Medeiro Vaz ou o de Joca Ramiro, mas na neblina que ela encena/encarna/vive, nas possibilidades abertas ao instaurar a dúvida e na disputa em torno da legitimidade de sua própria existência. Saltando para dentro deste Sertão, pode reinventar sua vida, transformando-a em matéria de diálogo com outros; desidentificando-se de seu lugar, abre a possibilidade de questionamento das desigualdades instituintes de toda ordem social.

Neblina e loucura. Por vezes, ao longo do romance, em sua rememoração do Sertão, Riobaldo aproxima Diadorim da loucura, de um desassossego, e relembra em tom de quase delírio as muitas situações vividas juntos e, em especial, os inícios partilhados. Figura iniciática, é com Diadorim que Riobaldo faz sua primeira travessia do Velho Chico; ouve o canto dos pássaros; atravessa o Liso do Susuarão e lá encontra os seres desfigurados pela miséria no fundo do fundo Sertão. A desmedida – a experiência da loucura provocada pela neblina – é justamente porque o mundo se abre a possibilidades de intervenção. Importa menos o lugar onde se chega, mas sim a interrogação, a abertura ao questionamento e a outros possíveis, o pensar sobre os sentidos e a legitimidade da experiência vivida, o “descanso na loucura” que a amizade-amor por Diadorim, mesmo interditado, permitiu vislumbrar. O delírio encarnado em Diadorim, nesta perspectiva, é a forma de dar sentido à perda de sentido que o mundo significa tanto diante do novo, do “incometado”, quanto desta perda, deste atordoamento, deste sem sentido em longa duração que muitas vezes é verbalizada na narrativa de Riobaldo, e que foi tomada como imagem de incompletude da formação política brasileira.

Rancière retoma uma pergunta de Guimarães e nos fala sobre o sentido da experiência no sertão, por ele muitas vezes narrado: “o que tem no Sertão a não ser contar história?”, e assim, nos provoca a pensar essa possibilidade aberta, pensar o “incometado”, o cotidiano no sertão e suas histórias – e pensar também sobre a nomeação deste “nada”.

[...] E Guimarães Rosa, na circunstância, estende a mão... mas esse homem de grande cultura [falando do Guimarães] tinha na mente todas as doutrinas que suas histórias se prestavam a ilustrar. Fica claro também que tinha na cabeça a tradição dos contos, fábulas e lendas. E é da própria ficção que as suas histórias nos falam, da ficção e da suspensão que ela implica. Não só a suspensão da descrença, a mais simples, demasiado simples, mas a suspensão do que sustenta a própria crença, a ordem corriqueira do tempo, a maneira habitual de ocupar um espaço, identificar-se como indivíduo, inscrever-se nas relações de filiação e reportar-se às formas de uso ou objetos de posse. A referência ao Sertão como lugar de fabulação natural não nos deve enganar: a ficção não é o tesouro que a gente simples transmite de geração em geração junto com os móveis de família e as tradições da terra. [...] Ela é a capacidade de recomeçar a cada vez o salto no incometado, de transpor novamente a borda para adentrar espaços aonde todo um sentido do real se perde com suas identidades e referências. (RANCIÈRE, 2018).

Então, esse “nada” onde a vida pode acontecer, é a possibilidade de um novo começo que me parece Diadorim incorpora e que faz viver. Como neblina, ambiguidade e, mais importante, como desidentificação, no sentido que Rancière emprega, transfigura/transforma sua condição em um novo começo e em conflito, faz seus colegas e especialmente Riobaldo, viverem esta experiência de constituição de parâmetros de julgamento do mundo comum.

Deslocada da imagem do flagelo, Diadorim na narrativa rosiana é mais do que a imagem

em negativo, da impossibilidade: neste espaço do ‘nada’. Por causa de Diadorim, figura que tenciona e nubla, por causa deste questionamento que sua existência provoca no curso mesmo das ações e decisões é que o Sertão-Brasil pode ser narrado. A figura de Diadorim produz esta desidentificação da qual fala Rancière, como operação da política, da partilha do sensível:

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo, a existência do comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, um comum partilhado e partes exclusivas. Essa partição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. (RANCIÈRE, 1995, p. 15).

Diadorim, minha neblina. Neblina, imagem esvoaçada, fugidia, pouco palpável e nítida de uma figura que compõe o bando da jagunçagem, é esta Diadorim-neblina-presença que revela para-com Riobaldo camadas, nuances, luzes, perspectivas sobre o Sertão – inclusive a sua obsessão pela vingança – numa partilha de saberes e experiências nos momentos vazios, sem guerra, sem atividade do bando, momentos de suspensão da guerra, ou seja, no ‘nada’ do Sertão.

Por esta veredas, Diadorim pode ser lida como alegoria, como rastro da subjetivação política dos “invisíveis”, das camadas populares no Brasil, revelando a disputa dos sentidos da própria existência da comunidade política da qual estão alijados e que reclamam a parcela dos sem-parcela: somente inventando uma existência outra, diferente da ordem social da dominação, da partilha dos corpos e lugares preestabelecidos puderam disputar e entrar no mundo público.

Diadorim dava corpo a este processo, é uma alegoria desta longa disputa na qual está imbricada a formação social, restituindo a potência da política para além do conteúdo sedimentado, daquilo que resta como concretude e permanência, e lança luz nesse lugar aberto e vazio da possibilidade na qual o desnorteio, o delírio, – as utopias – pode ser considerado na sua intezza, potência e fulgurância a disputar não o passado, mas o tempo de agora. Neblina. Travessia no sertão.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- ARRIGUCI JR., Davi. O mundo misturado, romance e experiência em Guimarães Rosa. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 40, p. 7-29, nov. 1994.

- BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas – volume 1.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- BENJAMIM, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie: escritos escolhidos.* (Seleção e apresentação Wille Bolle). São Paulo: Cultix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 160-175.
- BENJAMIM, Walter. *Origem do drama barroco alemão.* São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BOLLE, Willi. A liberdade de inventar. In: NOVAES, Antonio (org). *O Averso da Liberdade.* São Paulo: Cia da Letras, 2002, p. 243-282.
- BOLLE, Willi. Diadorim – a paixão como medium-de-reflexão. In: DUARTE, L. (org). *Outras margens: estudos da obra de Guimarães Rosa.* Belo Horizonte: Autêntica/PUC Minas, 2001, p. 331-358.
- BOLLE, Willi. O pacto no Grande Sertão - Esoterismo ou lei fundadora? *Revista USP*, São Paulo, v. 36, p. 26-45, dez-fev/1997-1998.
- BOLLE, Willi. Grande Sertão: Cidades. *Revista USP*, São Paulo, v. 24, p. 80-93, dez-fev/1994-1995.
- CANDIDO, Antonio. O homem dos avessos. In: *Tese e Antítese.* São Paulo: Cia Editora Nacional, 1971, p. 119-140.
- HARDMAN, F. *Morte e Progresso: cultura brasileira como apagamento dos rastros.* São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- GALVÃO, Walnice. *As formas do falso: um estudo sobre a ambiguidade no Grande Sertão: Veredas.* São Paulo: Perspectiva, 1986.
- PAOLI, Maria Célia. Os trabalhadores urbanos na fala dos outros. In: *Cultura & Identidade Operária.* Rio de Janeiro: Marco Zero/Editora UFRJ, 1987, p. 53-102.
- RANCIÈRE, Jacques. *Noite dos Proletários: Arquivos do sonho operário.* São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento.* São Paulo: Editora 34, 1996.
- RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da escrita.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- RANCIÈRE, Jaques; BISILIAT, Maureen. O desmedido do mundo. *Serrote* (Revista do IMS), São Paulo, n. 28, p. 76-97, março 2018.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- ROSA, João Guimarães. *No Urubuquaquá, no Pinhém.* São Paulo: Nova Fronteira, 1984.
- STARLING, Heloísa M. M. *Lembranças do Brasil: teoria política, história e ficção em Grande Sertão: Veredas.* Rio de Janeiro: Editora Revan/IUPERJ, 1999.

Recebido em 15 de julho de 2023
Aceito em 21 de dezembro de 2023