



**O sertão contra o estado: a antropologia política e a problemática
do poder em *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa**
*Backwoods against State: political anthropology and the problematics
of the power struggle in the novel Grande sertão: veredas, by Guimarães Rosa*

Jorge Augusto Batista CONDE¹
Ivon Rabêlo RODRIGUES²

Resumo: O romance *Grande sertão: veredas*, enquanto verdadeiro retrato do Brasil, ressignifica a história de nossa formação social e se abre a novos campos de pesquisa para além dos aspectos mitológicos, religiosos ou mesmo ontológicos presentes na obra. Torna-se relevante entender de que forma os elementos míticos do romance alegorizam os aspectos políticos e sociais da fundação de nossa sociedade e a própria mitologia do Brasil como nação. Esse artigo busca investigar a natureza do poder na obra, valendo-se, para isso, das pesquisas no campo da Antropologia Política desenvolvidas por Pierre Clastres (2013), assim como da leitura realizada por Willi Bolle (2004). Para isso, pretendemos analisar a recusa inicial do narrador protagonista Riobaldo em assumir a chefia do bando de jagunços, e de que forma o exercício desse poder social não coercitivo se transforma em uma forma de poder coercitivo e fundador da violência do Estado, a partir do pacto luciferino.

Palavras-chave: Literatura Brasileira. Antropologia Política. Crítica literária. *Grande sertão: veredas*.

Abstract: The novel *Grande sertão: veredas*, by Brazilian author Guimarães Rosa, as a true portrait of Brazil, reaffirms the history of our social formation and opens new fields of research beyond the mythological, religious or even ontological aspects of the novel. It becomes relevant to understand how the mythical elements of the work allegorize the political and social aspects of the foundation of our society and the very mythology of Brazil as a nation. This article seeks to investigate the nature of power into the narrative, using the research of Political Anthropology developed by Pierre Clastres (2013), as well as the study conducted by Willi Bolle (2004). For this purpose, we intend to analyze Riobaldo's initial refusal concerning to assume the leadership of *jagunços'* group and how the exercise of this non-coercive social power becomes a form of coercive power and the beginning of State violence originated from the Luciferian pact.

Keywords: Brazilian Literature. Political Anthropology. Literary criticism. *Grande sertão: veredas*.

<http://dx.doi.org/10.24024/23579897v28n2a2019p41049>

¹Graduado em Letras e Pós-graduando em Literatura Brasileira pela FAFIRE/Recife/PE | E-mail: jorge.conde79@gmail.com

²Mestre em Literatura e Interculturalidade pela UEPB/Campina Grande/PB | professor de Literatura Brasileira, Portuguesa e de Língua Inglesa | AMESG - Autarquia de Ensino Superior de Goiana/PE e FADIMAB – Faculdade Dirson Maciel de Barros-Goiana/PE | professor convidado do Curso de Especialização em Literatura Brasileira | FAFIRE e orientador do trabalho | E-mail: ivonrabelo@hotmail.com

Introdução

Dentre os mais de 1500 estudos já realizados sobre o romance *Grande sertão: veredas*, uma linhagem específica se destaca: aquela que se dedica a não apenas estudar o campo político da obra, mas entender sua relação dialética com outros campos, como o mítico e o metafísico, em sua configuração enquanto retrato do Brasil e romance de formação da sociedade brasileira (BOLLE, 2004, p. 195).

Em conjunto com os aspectos sociais e históricos, essa metodologia de leitura instiga diálogos e inferências que atualizam a obra em face de sua recepção sincrônica e se torna um terreno fértil para novos estudos que busquem a compreensão mais profunda de sua materialidade como uma alegoria da formação de nossa sociedade. Muito mais do que os aspectos mitológicos, religiosos ou mesmo ontológicos da obra, torna-se relevante entender de que forma os elementos do romance alegorizam os aspectos políticos e sociais de fundação da nossa sociedade e a própria dimensão mítica do Brasil como nação unívoca e integrada.

Diante disso, a hipótese que pretendemos legitimar é a de que o narrador Riobaldo é concebido como representante da cisão entre dois Brasis: um Brasil pré-contrato social, no qual a violência é exercida para a guerra de forma exógena e centrípeta, sempre de dentro da sociedade para fora, encarnada nas guerras tribais e de conquista, nos conflitos generalizados do período colonial, os quais, mais tarde, irão despontar como guerras predatórias das Bandeiras e Missões, entre índios e africanos versus os próprios portugueses, caboclos e mamelucos, e que irão se desdobrar no sistema jagunço em uma forma de exercício de poder não centralizado e hierárquico; e o outro é o Brasil que se concentra, como nos fala Sérgio Buarque de Holanda (2002), em um acordo para exclusão do povo das decisões sobre o país, fundado entre o nascente estado brasileiro e os assim chamados donos do poder.

Um acordo que ignora, além das sociedades indígenas invadidas e as sociedades sequestradas africanas, os marginalizados da terra, como podemos ver na comparação estabelecida por Bolle (2004) entre o papel de Canudos, na obra de Euclides da Cunha, e o episódio dos catrumen, na obra de Guimarães Rosa.

Nesse sentido, o objetivo do romance em relação à história seria menos o de “harmonizar o discurso do poder, mas revelar seu funcionamento” (BOLLE, 2004, p. 123), a partir da perspectiva do julgamento do personagem Zé Bebelo e do posterior pacto de Riobaldo com o diabo e de sua transformação de “jagunço provisório” a senhor definitivo de terras.

Para isso, pretendemos analisar na obra de Rosa não o episódio do julgamento, mas antes, a recusa primeira de Riobaldo em assumir a chefia do bando após a morte de Medeiro Vaz, e de que forma o exercício desse poder social não coercitivo – “totalmente separado da violência e exterior a toda hierarquia”, de que nos fala Pierre Clastres (2003) acerca das sociedades arcaicas, poder primevo, anterior à história, segundo a conceituação de Benjamin (*apud* BOLLE, 2004, p. 145), mas não proto-histórico – se transforma no

romance, a partir do pacto social luciferino realizado pelo narrador, em uma forma de poder coercitivo e fundador da violência de Estado que transformará nossa sociedade: de uma sociedade para guerra e contra o Estado em uma sociedade policiada e dissimuladamente pacífica.

A Antropologia Política e o surgimento do poder coercitivo

Será o poder apenas exercido pela violência e coerção? Em que ponto do desenvolvimento de uma sociedade o poder deixa de ser uma forma não coercitiva e hierárquica de chefia, como nas sociedades indígenas da América, e se transforma em uma relação de comando-obediência, ou, mais especificamente, na forma do poder social coercitivo?

Segundo a hipótese discutida pelo antropólogo Pierre Clastres (2003), a visão clássica da antropologia de que as sociedades indígenas ameríndias são sociedades ausentes de poder, pelo fato de seus chefes não possuírem controle sobre os chefiados, é fruto de puro etnocentrismo e de uma perspectiva deslocada.

Ao comentar a ideia de que “o poder político se desenvolve proporcionalmente à importância da inovação social, à intensidade de seu ritmo, à amplitude de seu alcance” (LAPPIERRE, p. 621 *apud* CLASTRES, 2003, p. 42), o autor nos informa que esse tipo de poder político que surge como advento do processo de inovação social é justamente o chamado poder coercitivo, ou seja, aquele “onde se observa a relação de comando-obediência” (CLASTRES, 2003, p. 42).

Para o fundador da Antropologia Política e profundo conhecedor das sociedades indígenas ameríndias (Guaranis, Guayakis, Yanomamis, dentre outras), essa relação de “poder político como coerção ou como violência é a marca das sociedades históricas, isto é, das sociedades que trazem em si a causa da inovação, da mudança, da historicidade” (CLASTRES, 2003, p. 42). O autor, dessa forma, inverte o velho axioma que coloca no mesmo campo as sociedades sem Estado como sociedades sem poder.

Esta nova dimensão do poder político implica uma revisão daquela perspectiva antropológica etnocentrista que, segundo Clastres (2003), “identifica sociedades sem poder e sociedades sem história” (CLASTRES, 2003, p. 43). A partir dessa interpretação, surge uma visão do poder político que reporta: “as sociedades com poder político não-coercitivo são sociedades sem história, as sociedades com poder político coercitivo são as sociedades *históricas*” (CLASTRES, 2003, p. 43, grifo do autor).

No entanto, duas lacunas ainda restam preencher: a primeira, acerca da natureza do próprio poder político ou, mais especificamente, a definição do que seja o conceito de sociedade; a segunda, de “como” e “por que” ocorre a passagem “do poder político não-coercitivo para o poder político coercitivo” (CLASTRES, 2003, p. 43), o que para Clastres implica a própria definição do que seja a história.

Descartando a interpretação marxista que identifica o surgimento do poder político com o “conflito entre as forças sociais” (CLASTRES, 2003, p. 43), o antropólogo ressalta “que não se possa compreender o poder como violência (e sua forma última: o Estado

centralizado) sem o conflito social, é indiscutível” (CLASTRES, 2003, p. 43). Assim como no marxismo, no entanto, essa interpretação se torna insuficiente para abarcar a passagem da “não-história à historicidade e da não-coerção à violência” (CLASTRES, 2003, p. 43), tendo em vista a limitação deste enquanto “teoria universal da sociedade e da história”.

Se na formação das sociedades pré-capitalistas Marx (1975) procura investigar as sociedades proto-capitalistas em seus sistemas de trocas em face de uma suposta economia de subsistência, o seu ponto de observação, conforme afirma Hobsbawn (in: MARX, 1975) ainda é o das civilizações arcaicas ocidentais (gregos e romanos) e os das insurgentes sociedades europeias feudais, em seu assim denominado comunismo primitivo, mesmo já possuindo algum acesso aos dados das sociedades indígenas das Américas, a partir dos estudos da nascente etnologia alemã (MARX, 1975).

Por isso que, para Clastres (2003), não é a diferenciação social que implica a constituição do poder político, mas antes o contrário:

Não seria o poder político que constitui a diferença absoluta da sociedade? Não teríamos aí a cisão radical enquanto raiz do social, a ruptura inaugural de todo movimento e de toda a história, o desdobramento original como matriz de todas as diferenças? (CLASTRES, 2003, p. 44).

Cabe, diante dessa completa inversão da perspectiva “heliocêntrica” apreendida a partir das sociedades indígenas, perguntar: em que momento ocorre essa ruptura? Será a partir do contrato social, da aliança entre o povo e os seus representantes que o poder se transforma em “monopólio legítimo da violência de Estado?” (WEBER *apud* CLASTRES, 2003, p. 29).

Seria o contrato social um pacto com o mal maior da representatividade hierárquica que algumas sociedades sem Estado e sem poder coercitivo realizariam para se proteger de uma outra ordem maior de violência exógena? Seria a história fundada não no conflito entre classes, mas na luta da sociedade contra o Estado?

Infelizmente, as respostas a essas perguntas são tantas quanto a diversidade de culturas e sociedades que esse novo eixo teórico no permite vislumbrar, pois, sendo o poder político universal, imanente ao social, quer esse seja determinado pelos laços de sangue ou pelas classes sociais (CLASTRES, 2003, p. 41), definir em que estágio uma sociedade abre mão de um poder político “totalmente separado da violência e exterior a toda hierarquia” (CLASTRES, 2003, p. 40) e se torna uma “sociedade policiada” somente é possível a partir de uma realidade concreta, nunca em abstrato, pela razão de que a forma de poder (relação de comando-obediência) que surge dessa ruptura “não é o modelo do poder verdadeiro, mas simplesmente *um caso particular*, uma realização concreta do poder político em certas culturas, tal como a ocidental” (CLASTRES, 2003, p. 41, grifos do autor).

Nesse sentido, a tarefa de que pretendemos nos revestir é a investigação do poder na sociedade jagunça, ou “sistema jagunço” (BOLLE, 2004), tendo como marco de ruptura o pacto luciferino realizado por Riobaldo nas Veredas-Mortas, partindo não apenas da conceituação de poder da Antropologia Política, como também da leitura realizada por Bolle (2004) sobre o sistema jagunço e o pacto riobaldiano.

A problemática do poder em *Grande sertão: veredas*

No grande sintagma narrativo de *Grande sertão: veredas*, o narrador-protagonista Riobaldo passa por três etapas distintas claramente demarcadas por Guimarães Rosa, até chegar ao *status* de senhor de terras. Na primeira fase, encontramos um Riobaldo ainda garoto, que passa pelo rito de iniciação junto com o jovem Reinaldo, futuro Diadorim, no episódio da travessia de barco do Rio São Francisco. Essa fase percorre os anos de formação do protagonista nas armas e nas letras até a chegada do episódio de sua admissão como membro do grupo de Joca Ramiro, após a fuga da fazenda de Zé Bebelo.

A segunda fase se estende de sua admissão ao grupo de Joca Ramiro e do reencontro com Diadorim até a ascensão a chefe dos jagunços, na esteira do pacto luciferino. A terceira fase segue a partir deste até o momento em que somos introduzidos aos episódios finais da caçada ao Hermógenes e a morte de Diadorim, encontrando-nos novamente no tempo presente da narrativa e perfazendo, dessa forma, um círculo perfeito dentro da superestrutura labiríntica do romance.

No âmbito político discursivo, Bolle (2004) divide a narrativa em dois níveis de comentários acerca da natureza da chefia:

Num primeiro nível, Riobaldo comenta criticamente os discursos sobre a jagunçagem, principalmente a fala dos chefes – a partir de sua perspectiva de iniciante e raso combatente. Num segundo nível, depois de ter se tornado chefe e empresário, ele mesmo passa a ser um dos porta-vozes do sistema jagunço (BOLLE, 2004, p. 124).

Tal natureza de Riobaldo como comentarista (ou seria analista?) dos discursos de poder do sistema jagunços aparece de forma introdutória e sintetizada na passagem clássica de apresentação dos grandes chefes jagunços, logo no, assim chamado por Bolle (2004), “preâmbulo” da obra:

Viver é muito perigoso... Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal por principiar. Esses homens! Todos puxavam o mundo para si, para concertar o concertado. Mas cada um só vê as coisas de seu modo. Montante, o mais supro, mais sério – foi Medeiro Vaz. Que um homem antigo... Seu Joãzinho Bem-Bem, o mais bravo de todos, ninguém nunca pôde decifrar como ele por dentro consistia. Joca Ramiro – grande homem príncipe! – era político. Zé-Bebelo quis ser político, mas teve e não teve sorte: raposa que demorou. Sô Candelário se endiabrou, por pensar que estava com doença má. Titão Passos era o pelo preço de amigos: só por via deles, de suas mesmas amizades, foi que tão alto se ajagunçou. Antonio Dó, severo bandido. Mas por metade; grande maior metade que seja. Andalécio, no fundo um homem-de-bem, estouvado raivoso em sua toda justiça. Ricardão, mesmo, queria era ser rico em paz: para isso guerreava. Só o Hemógenes foi que nasceu formado tigre, e assassim. E o “Urutú-Branco”? Ah, não me fale. Ah esse... tristonho levado, que foi – que era um pobre menino do destino... (ROSA, 1976, p. 16).

Podemos verificar por essa passagem que os tipos de chefia são tantos e tão diversos como os próprios chefes. Não se pode extrair deles uma característica comum, da mesma forma que não se pode extrair características comuns das sociedades indígenas da América do Sul, conforme teorizado por Clastres (2003), a não ser alguns poucos princípios. Não se

quer estabelecer aqui uma analogia pura e gratuita entre o sistema jagunço e tais sociedades primevas, tendo em vista a natureza completamente diversa de sua ordem social.

Estaríamos caindo na mesma irresponsabilidade teórica e no mesmo caminho etnocêntrico atribuído por Clastres à etnologia ocidental (2013, p. 36), se assim procedêssemos. O que nos interessa aqui é a diversidade e a natureza do poder da chefia. Se alguns chefes jagunços exercem o poder pela violência e coerção de seus comandados, como Ricardão, Antonio Dó, Hemórgenes e o próprio Urutú-Branco, outros têm no político, na amizade e na justiça sua alçada de chefia sem, no entanto, compartilhar necessariamente das mesmas características. Exceção se faz a Zé Bebelo, que já é visto em toda sua desfaçatez, e Joãozinho Bem-Bem, cuja natureza é indecifrável.

Dessa forma, entendemos, juntamente com Bolle (2004), que, “ao focalizar o sistema jagunço, Guimarães Rosa não retrata um poder paralelo, mas o poder” (BOLLE, 2004, p. 125, grifo do autor); ou seja, o que Rosa quer nos esclarecer em seu romance “etnopoético” (BOLLE, 2004) é a natureza deste em suas diversas modalidades e acepções, utilizando como sua base antropológica o sistema jagunço do Sertão a partir desse observador-participante que é o narrador Riobaldo.

Riobaldo-Tatarana e a recusa do poder coercitivo

O poder que emana das armas de Riobaldo-Tatarana, pré-pacto, ainda não é o clássico poder de comando-obediência, ao qual Clastres (2003) se refere quando fala da visão etnocêntrica da Antropologia sobre o poder nas sociedades pré-estatais:

Nossa cultura, desde as suas origens, pensa o poder político em termos de relações hierarquizadas e autoritárias de comando-obediência. Toda forma, real ou possível, de poder é, portanto, redutível a essa relação privilegiada que exprime a priori a sua essência. Se a redução não é possível é por que nos encontramos aquém do político: a falta da relação comando-obediência implica ipso facto a falta de poder político (CLASTRES, 2003, p. 34).

Aqui estamos diante de uma forma de poder, antes de tudo, não coercitivo. Um poder que surge exatamente da habilidade em armas e da coragem como guerreiro desse segundo Riobaldo, pós-iniciação. Isso se torna evidente a partir de sua recusa em comandar os homens de Medeiro Vaz logo após a morte deste, após a tentativa frustrada de travessia do Liso do Sussuarão:

E Medeiro Vaz, se governando mesmo no remar a agonia, travou com esforço o ronco que puxava gosma de sua goela, e gaguejou: ‘Quem vai ficar em meu lugar? Quem capitaneia?...’ Com a estrapeação da chuva, os poucos ouviram. Ele só falava por pedacinhos de palavras. Mas eu vi que o olhar dele esbarrava em mim, e me escolhia. [...] Coração me apertou estreito. Eu não queria ser chefe! (ROSA, 1976, p. 63).

Mas por que, naquele momento de vacância de poder, Riobaldo, apesar da aceitação de todo o bando de Medeiro Vaz e de Diadorim, se recusa a ocupar o lugar dessa chefia?

Aprovavam. Me queriam governando. Assim estremeci por interno, me gelei de não poder palavra. Eu não queria, não queria. Aquilo revii muito por cima de minhas capacidades. [...] Rentemente, que eu não desejava arrelgórias, mão de mando. Enguli cuspes. Avante por fim, como que respondi às gasgas, isto disse: - 'Não posso... Não sirvo...' (ROSA, 1976, p. 64).

Observa-se dessa passagem que aquilo que Riobaldo realiza, ao recusar a primeira chefia ofertada, não é um ato de covardia. É um ato de recusa da institucionalização do poder. Pois, para ele, esse poder logo estaria em confronto direto com o seu papel de jagunço, o que, dentro da hierarquia do sistema jagunço, comprometeria, naquele momento, o completo equilíbrio das forças estruturais do próprio sistema.

Ele não quer, naquele momento, a obediência servil de seus homens, como se vê no Riobaldo pós-pacto, que, apesar de ter seus homens ao seu lado, sabe muito bem delimitar a distância entre o seu lugar de dono e o lugar de servidão de seus ex-companheiros, agora comandados. Para Riobaldo-Tatarana, esse lugar de chefia significa justamente a perda de sua liberdade de atuar como guerreiro: “- Não posso, não quero! Digo definitivamente! Sou de ser e executar, não me ajusto a produzir ordens...” (ROSA, 1976, p. 64).

Diversamente do Riobaldo pactuário, Urutú-Branco, “que recebe e hospeda o jovem doutor da cidade” e que já partilha da mesma prerrogativa de “[...] um latifundiário. Resultado do estratagema do pacto, juntamente com a herança e um casamento vantajoso” (BOLLE, 2004, p. 152), comandante-em-chefe de seus antigos companheiros, expressa-se sobre toda uma relação de servo-senhor, ao se referir aos mesmos e ao seu lugar de chefia, da seguinte forma:

Chegassem viessem aqui com guerra em mim, com más partes, com outras leis, ou com so-bejos olhares, e eu ainda sorteio de acender essa zona, ai, se, se! É na boca do trabuco: é no té-retê-retém... E sozinho não estou, há de ó. Pra não isso, hei coloquei meu redor minha gente. Olhe o senhor: aqui, pegado, vereda abaixo, o Paspe – *meiro meu – é meu*. Mais lé-gua, se tanto, tem o Acauã, e tem o compadre Ciril, ele e três filhos, sei que servem. [...] Deixo terras com eles, deles o que é meu é, fechamos que nem irmãos. Para que eu quero ajuntar riqueza? (ROSA, 1974, p. 21, grifos nossos).

Portador de um discurso dissimulado de narrador não confiável, uma de suas principais características (BOLLE, 2004), o mesmo atribui a si próprio e à estrutura que representa um viés “democrático” que não se evidencia: “um latifundiário, cuidando da defesa de sua propriedade e tendo a seu serviço um exército particular, cujos integrantes estão às suas ordens como vassalos” (BOLLE, 2004, p. 153).

Ao contrário do Riobaldo-Tatarana, que rejeita o cargo, mas assume o lugar de chefia após a morte de Medeiro Vaz, e que, nas palavras do próprio Diadorim, abre mão da chefia para escolher o seu chefe: “Foi você, mesmo, Riobaldo, quem governou tudo hoje. Você escolheu Marcelino Pampa, você decidiu e fez” (ROSA, 1976, p. 68).

Essa hipótese da chefia de Riobaldo-Tatarana como uma chefia de poder não-coercitivo coaduna-se com a hipótese levantada por Bolle (2004, p. 224), na leitura realizada a partir de Benjamin, acerca de Diadorim, como *medium-de-reflexão*, na qual o

crítico nos brinda com uma identificação desta sociedade como a própria sociedade pré-pacto social luciferino, ou seja, a própria sociedade antes do Estado, ou, à luz da Antropologia Política, sociedade ainda contra o Estado, que, por sua própria intencionalidade e coerência interna, não quer se estratificar em um sistema de classes sociais.

Portanto, Riobaldo-Tatarana, que ainda não alcançou o status pactuário e luciferino de Urutú-Branco, ao tornar-se o líder jagunço, de fato e de direito, no meio de uma proto-anarquia que se instala logo após a morte de Medeiro Vaz, ainda se encontra naquele tempo primeiro, pré-contrato social, por ainda não ter se encontrado com o demo nas Veredas-Mortas, numa alegoria do contrato social *rosseauniano* pré-divisão de classes (BOLLE, 2004, p. 169).

Não é por um exercício de poder esvaziado de seu significado de “valia” e “capitânea” que Riobaldo refuta o comando, mas antes, é por saber-se já senhor de um poder político que prescinde da violência para se instaurar, visto que é um lugar de chefia homologado por todos os jagunços, situado entre a obrigação de servir e o ethos de comandar.

Tal qual no plano do território físico, as Veredas-Mortas é o lugar de ruptura com a sociedade primeira e de fratura no corpo social de que nos fala Clastres (2003), vindo a ocorrer no momento em que essas sociedades sem poder coercitivo deixam de ser contra o Estado e acabam por fundar a cisão entre o corpo social e o poder, instaurando dessa forma a necessidade do contrato social e a divisão em classes.

Considerações finais

No romance *Grande sertão: veredas*, o pacto realizado por Riobaldo nas Veredas-Mortas metaforiza a transformação de uma forma de ordem social, na qual o poder político é exercido de forma descentralizada e autônoma, independente de um poder político institucionalizado, na sua forma de Estado. A ascensão de Riobaldo, de jagunço provisório a senhor de fazendas, ressignifica a ambiguidade do próprio sistema jagunço, que, de sistema autônomo de organização política, ilustrado pela expressão “lei do cão”, se transforma em uma outra forma de lei, tão violenta quanto a anterior, exercida agora, entretanto, apenas por uma classe de senhores em detrimento do “povo”.

Em sua etnografia do sistema jagunço, o que Guimarães Rosa alcança é algo que, apenas vinte anos depois, o antropólogo Pierre Clastres vai teorizar como “poder não-coercitivo”, a partir de exaustivas pesquisas junto às sociedades indígenas da América do Sul. Em sua mira de alcance de longa distância, o que Riobaldo-Tatarana alveja é um Sertão que se recusa a partilhar das mesmas formas de organização social de seu inimigo. Um Sertão que representa, dentro do sistema de organização política nacional, uma recusa ao poder institucionalizado, um Sertão que, para além da perspectiva de poder do Ocidente, coercitivo e hierárquico, se rebela enquanto sociedade contra o Estado.

Referências

BOLLE, Willi. **grandesertão.br**: o romance de formação do Brasil. São Paulo: Duas Cidades, 2004.

- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. Raízes do Brasil. In: SANTIAGO, Silvino. (coord.) **Intérpretes do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. v. 3
- MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- ROSA, Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 10. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

Recebido em: 30.07.2019

Aprovado em: 09.08.2019

Para referenciar este texto:

CONDE, Jorge Augusto Batista; RODRIGUES, Ivon Rabêlo. O sertão contra o estado: a antropologia política e a problemática do poder em *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa. **Lumen**, Recife, v. 28, n. 2, p. 41-49, jul./dez. 2019.