

DOSSIER

Filologías latinoamericanas

LA IRASCIBILIDAD CONTRA LA GENEALOGÍA, EL SISTEMA YAGUNZO Y EL DESASTRE ARCHIFILOLÓGICO

IRASCIBILITY AGAINST GENEALOGY, THE JAGUNZO SYSTEM AND THE
ARCHIFILOLOGICAL DISASTER

Byron Vélez Escallón

Universidade Federal de Santa Catarina

Professor de Literatura hispano-americana na Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (2014) e Profissional em Estudos Literários pela Universidad Nacional de Colombia (2006). Pesquisador, editor, tradutor e autor do livro Do tamanho do mundo: O Páramo de Guimarães Rosa com um Yavaratê (Premio Revista Iberoamericana Mejor Tesis-Pittsburgh: IILI/Revista Iberoamericana, 2018).

Contacto: flint1883@yahoo.com.mx

ORCID: 0000-0002-5730-377X

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Silviano Santiago
Antonio Candido
Raúl Antelo
Genealogía
Archifilología
Grande sertão: veredas

Este trabajo reflexiona sobre cómo y hasta dónde el procedimiento de Silviano Santiago, en Genealogia da ferocidade: ensaio sobre Grande sertão: veredas, de Guimarães Rosa (2017) tiende a evidenciar "complicações, do Brasil e do mundo". Con ese fin, se denomina "sistema jagunzo" al conjunto de esas complicaciones, y se caracteriza ese "sistema" como comandado por irascibilidad contra toda y cualquier ferocidad, en este caso contra la Genealogía de la ferocidad. Adicionalmente, se reflexiona sobre de qué modo esa irascibilidad continúa y hegemoniza un dogmatismo autoritario que organiza y orienta la producción crítica brasileña como mera aplicación de presupuestos inmovilizados en el tiempo. Para finalizar, se aborda Archifilologías Latinoamericanas (2015), teoría elaborada contemporáneamente por Raúl Antelo, como una alternativa tanto a los autoritarismos críticos modernos como a las abstracciones posmodernas.

ABSTRACT

KEYWORDS

Silviano Santiago
Antonio Candido
Raúl Antelo
Genealogy
Archi-philology
Grande sertão: veredas

This work reflects on how Silviano Santiago's procedure, in Genealogia da ferocidade: ensaio sobre Grande sertão: veredas, de Guimarães Rosa (2017) tends to reveal "complications, from Brazil and from the world". To this end, the set of these complications is called the "jagunzo system", and this "system" is characterized as commanded by irascibility against all and any ferocity, in this case against the Genealogy of ferocity. Additionally, it reflects on how this irascibility continues and hegemonizes an authoritarian dogmatism that organizes and guides Brazilian critical production as a mere application of presuppositions immobilized in time. Finally, Archifilologías Latinoamericanas (2015), a theory elaborated by Raúl Antelo, is approached as an alternative to both modern critical authoritarianisms and postmodern abstractions

Fecha de envío: 1/11/20

Fecha de aceptación: 10/12/20

“Porque todo mito es un tabú transvaluado”
Ezequiel Martínez Estrada
Muerte y transfiguración de Martín Fierro, 1948.

Discutir apropiaciones críticas no es un modo de huir de la reflexión histórica. Discutir esas apropiaciones debería ser, en rigor, historizar los discursos. Ese, de hecho, al menos desde Nietzsche, es el objetivo de la investigación genealógica: comprender, a través de su exposición temporal y de su situación institucional, formas de leer que se naturalizaron o se transformaron en “dadas” y, por eso, en “obligatorias”. El malestar que provoca este proceder radica justamente en esa exposición situada de algo que, aunque ya incorporado como naturaleza, se manifiesta como artificio dogmático. Es un efecto de la comprensión genealógica, ese malestar, que incluso se maximiza cuando esa comprensión se manifiesta como una forma de ferocidad.

Sirva aquí como ejemplo de genealogía el trabajo de Michel Foucault que, en su curso *Defender la sociedad*, proferido entre 1975 y 1976, evidencia el modo en que los discursos sobre la llamada “guerra de razas”, lejos de estar fundamentados en fatalidades biológicas, se ejercen en nombre de una función política inherente a todo discurso sobre la historia. La “guerra de razas”, así, es un discurso emparentado con los discursos del poder y su función es más estructurante que constativa,¹ lo que se verifica justamente en su devenir, es decir, cuando trasciende y fundamenta los discursos y las subjetividades incluso –principalmente– sin aparecer de una manera manifiesta en algunas de sus transformaciones. La genealogía, de ese modo, es investigación polémica de la historia, saber sobre la constitución de

¹ Algo semejante ocurre, en la reflexión foucaultiana, con el complejo denominado “biopolítica”, que surge en el curso de su reflexión sobre el desarrollo histórico del liberalismo y que luego se acentúa con el abordaje del neoliberalismo. El término “biopolítica” aparece por primera vez en la obra de Michel Foucault en 1974, en una conferencia titulada “El nacimiento de la medicina social”, impartida en la ciudad de Río de Janeiro. Por “biopolítica”, Michel Foucault entiende, digamos de forma general y sólo esquemática, la forma en que, a partir del siglo XVIII, la práctica gubernamental buscaba racionalizar los fenómenos planteados, es decir creados, por la enunciación y consideración de los vivientes como *población*: sexo, medio ambiente, salud, esperanza de vida, higiene, nacimiento, raza. (Cf. Foucault, 2008; Castro, 2016, 59-60; 188 et ss; 335-336). Además, recordemos que para Foucault el liberalismo es una condición para la inteligibilidad de lo que él llama “biopolítica”, por eso su curso *El nacimiento de la biopolítica* (College de France, 1978-1979) propone “Estudiar el liberalismo como marco general de la biopolítica” (2008, 30).

sus saberes en un campo de disputas, con el objetivo de identificar los cambios en las relaciones de poder que dieron origen a ideas, valores o creencias. Para el genealogista, de ese modo, la *arché* no es la esencia primera e inmóvil de las cosas, ni una confesión de pecado original, sino una especie de proveniencia, la emergencia tendencial de identificaciones y dominaciones que, a lo largo de un transcurrir articulan cuerpo e historia, formas de vida y dispositivos de subjetivación.

Por otra parte, si la finalidad es promover la discusión sobre apropiaciones críticas, es necesario también trabajar de acuerdo con las exigencias de una Ilustración que, si bien cuestionable, si bien estructurante en su precariedad, puede, en las palabras de Foucault, “separar de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de no ser más” (2002: 30), a través de un conocimiento genealógico en su finalidad y arqueológico en su método. Sólo de ese modo, insiste Foucault, es posible, aún después de la crítica de su función humanista moderna, hablar de una *Aufklärung*: “cuando el uso universal, libre y público de la razón se superpone a su uso privado” (20).

En 2017, Silviano Santiago publica su *Genealogia da ferocidade: ensaio sobre Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, originalmente preparado como prefacio a la edición de la obra rosiana por la Biblioteca Ayacucho. En ese ensayo el genealogista describe la “domesticación” de *Grande sertão: veredas* en un esquema historicista y de “formación nacional”² que se hizo compulsorio para cualquier abordaje crítico de esa novela de 1956. Como era de esperarse, la irascibilidad contra ese proceder no tardó demasiado. Acusado de sofocar “a possibilidade de discussão da história e da sociedade”, y hasta de “desconstruivista”, en reseña crítica de Danielle Corpas, Silviano acaba retratado como el feroz refutador de “todo um acúmulo crítico que vem se formando desde o lançamento do romance de 1956” (Corpas, 2019: 355). Desde la perspectiva de la reseñista, al parecer, justamente es esa *formación* lo que debe sustraerse a refutaciones, pues toda tentativa de lectura fuera del esquema elaborado por Antonio Candido para pensar la literatura brasileña –de que *Grande sertão: veredas* sería ápice superregionalista precisamente por su “universalización de la región” (“O sertão é o mundo”)– tendería a negar ese *acúmulo*, lo que sería sospechoso en tiempos bolsonaristas: “Dado o momento

² En “Formação e inserção” (2013), Silviano Santiago reflexiona sobre los usos que la palabra “formação” ha dado lugar en diversas epistemes históricas e identitarias en Brasil (Cândido, Nabuco, Furtado, Prado Junior), incluso postulando el agotamiento contemporáneo de este tipo de discurso de “órbita liberal” y la necesaria adopción de otro paradigma, cosmopolita y situado, al que llama “inserção”.

regressivo que vivemos, o que significa esse elogio a irracionalismo hedonista a propósito de um romance que pode despertar reflexão sobre tantas complicações, do Brasil e do mundo?” (2019: 361).

Mi propuesta en este trabajo es, justamente, reflexionar sobre cómo y hasta dónde el procedimiento de Silviano tiende a evidenciar “complicações, do Brasil e do mundo”. Llamaré “sistema yagunzo” al conjunto de esas complicaciones, y caracterizaré ese “sistema” como comandado por *irascibilidad* contra toda y cualquier *ferocidad*, en este caso contra la *Genealogía de la ferocidad*. De ese modo, también mostraré de qué forma esa irascibilidad continúa y hegemoniza un dogmatismo autoritario que, lejos de alentar esa forma de lectura colectiva que conocemos bajo la denominación de “debate”, organiza y orienta la producción crítica brasileña como mera aplicación de presupuestos metafísicamente inmovilizados en su imagen patriarcal.

Las dificultades generadas por esos autoritarismos críticos estarían superadas si esa irascibilidad no se continuase en su crítica, como mostraré más adelante. Dado que de hecho esas dificultades se traducen en una genealogía que se promete feroz pero se detiene en la irascibilidad, apenas apuntando a un difuso espacio de abertura como alternativa de lectura, finalizaré este trabajo abordando *Archifilologías Latinoamericanas* (2015), teoría elaborada contemporáneamente por Raúl Antelo, como una alternativa tanto a los autoritarismos críticos modernos como a las muy abstractas abstracciones posmodernas.

Irascibilidad / Sistema yagunzo

Es posible definir la *irascibilidad* con palabras de Silviano Santiago:

É *irascível* [...] a atitude sentenciosa do crítico que lança luz sobre a caracterização do personagem rosiano como figuras opostas e em conflito, plantadas em lugares imutáveis. A atitude sentenciosa de leitor é típica do adestramento que julga que o ser humano só possa *evoluir* em sentido único e progressivo (pouco importa o norte da evolução, se positivo ou se negativo em termos teológicos). [...] a irascibilidade [...], antes de ser uma propriedade psicológica do indivíduo a ser analisada quando na observação da ação do protagonista ou dos personagens, tem a ver, na verdade, com a imposição do *gregário* no sertão por um gesto de homem que é superior aos demais. A irascibilidade é gesto disciplinar, é fala autoritária. (Santiago, 2017: 43-45)

En *Genealogia da ferocidade* (2017), de hecho, el paradigma de esa actitud gregaria y sentenciosa es la domesticación operada por el importante crítico Antonio Candido sobre la novela de Guimarães Rosa. Es en relación con *Os sertões* (1902), el documento épico y trágico de la masacre de Canudos, que Antonio Candido domesticó, de acuerdo con Santiago, a *Grande Sertão: Veredas* (1956), bajo el esquema dialéctico de una estructura tripartida: la tierra, el hombre y la lucha (el problema) (Cf. Candido, 1991). Y ese gesto de hombre superior se reproduciría en los gestos disciplinares de otros críticos y artistas, como Manuel Cavalcanti Proença, José Geraldo Vieira, Glauber Rocha, Roberto Schwarz, Augusto y Haroldo de Campos, entre otros, aunque lo que me interesa en este momento es destacar el hecho de que ese gesto, “progresista e académico” para Santiago, (2017: 36), domestica la obra rosiana en una estructura de tres pilares –la tierra, el hombre y la lucha– tomados directamente por Euclides da Cunha del historicista Hippolyte Taine, cuyo presupuesto es una evolución en un tiempo homogéneo y vacío.

Para no extenderme en esta crítica a la teleología del pensamiento de Antonio Candido, me limito a decir que esa crítica ya está presente en trabajos tan diversos como el de Raúl Antelo (2009; 2017), Luiz Costa Lima (1991), João Adolfo Hansen (2016),³ o João Camillo Penna (2020) y, más recientemente, en el dossier *Estranhando a teoria empenhada de Antonio Candido* (2020), publicado por la revista *Criação & Crítica*, con organización de Anita Martins Rodrigues de Moraes, Lúcia Ricotta Vilela Pinto, Marcelo Moreschi y Marcos Natali. Muchas son las implicaciones de esa teleología, y por motivos de espacio remito a ese dossier, para comprenderla como una especie de “metafísica de la superación” (cf. Caixeta, 2020) –que se traduce en un protocolo canonizante y socioglósico que determina valores, sentidos y condiciones de legibilidad a una historia etapista de la literatura “nacional”–, cuyo resultado es la confluencia del proyecto crítico con ideologías desarrollistas,⁴ occidentalizantes y colonialistas (cf. Melo, 2020). Eso, claro está, determina la jerarquización, la selección e inclusive la exclusión de alteridades subalternizadas y regímenes discursivos alternativos –un efecto duradero del protocolo hegemónico–.

³ Muchas son ya las articulaciones críticas al respecto de la obra de Candido, críticas que Nabil Araújo ha leído recientemente como por una especie singular de “resistencia a la teoría” por parte del maestro. Remito al trabajo de Araujo (2020).

⁴ Inclusive afines con lineamientos de la CEPAL, de acuerdo con artículo de Gabriel dos Santos Lima (2020).

Dado que esa teleología occidentalizante entiende la “universalización de lo regional” como un lugar de trascendencia de las literaturas en estado de subdesarrollo (cf. Candido 1987, 1997, 2002), no se muestra singularmente apta para lidiar con aquellos elementos de la narrativa de Guimarães Rosa que no se prestan a la reproducción o a la realización de su propio programa. Para Silviano Santiago, el dispositivo de lectura captura la singularidad monstruosa de la novela operando un borramiento de sus elementos problemáticos o salvajes, es decir de aquellos elementos que tenderían a cuestionar el sentido único y progresivo antes mencionado. Ese esquema, por ejemplo, nos dice Silviano, no logró lidiar con la figura de un falo erecto –vencedor y solitario– con que la novela, en su último párrafo,⁵ hace del Rio São Francisco el río “da integração nacional” (2017: 30), siendo también imagen llena de las ambigüedades del patriarcalismo, pues desdobra la “luta de espadas” (Santiago, 2017: 31, 74), sin resolución armoniosa en la novela, en que consiste el amor “condenado” de Riobaldo y Diadorim,⁶ un amor no reproductivo entre un narrador que se declara “um pobre menino do destino” y una doncella travestida de guerrero.

La misma novela nos da en la figura de Joca Ramiro un ejemplo notable de *irascibilidad*. Es en nombre de la venganza de ese hombre a quien “todo o mundo, então, todos, tinham de viver honrando a figura [...] feito fosse Cristo Nosso Senhor” (Rosa, 1976: 32), por ejemplo, que Diadorim abandona su “coração que bate agora presente” en nombre de un “coração de tempo passado”,⁷ y es en nombre de esa venganza que Riobaldo intenta el pacto demoníaco. “Feito uma lei, uma lei determinada” (155), la venganza por la muerte de Joca Ramiro es la continuación de su comando y es en pro de esa venganza que Riobaldo y Diadorim postergan y defraudan su realización amorosa. Esa realización se posterga y se defrauda hasta la indecidibilidad, que el ex guerrero Riobaldo manifestará desde su posición de narrador cómodamente casado con la heredera Otacília así: “Diadorim é a minha neblina” (22).

El programa o ley determinada de ese gran hombre, “um messías” (115), se cumple justamente al cabo de esa odisea de

⁵“O Rio de São Francisco— que de tão grande se comparece — parece é um pau grosso, em pé, enorme...”. (Rosa, 1976:460)

⁶“Gostava de Diadorim dum jeito condenado” (Rosa, 1976: 84).

⁷“Por vingar a morte de Joca Ramiro, vou, e vou e faço, consoante devo. Só, e Deus que me passe por esta, que indo vou não com meu coração que bate agora presente, mas com o coração de tempo passado... E digo...”. (Rosa, 1976: 403).

venganza, con un Riobaldo que “depone” sus armas, se casa y se transforma en hacendado que acoge y “protege” a los mejores de entre sus compañeros de guerra. Se cumple como ley del “sistema de yagunzos”, pues en ese sistema el “amigo” es brazo armado,⁸ extensión paramilitar de la violencia privada que extiende el mandonismo premoderno hasta su supuesta antítesis republicana como modo de, paradójicamente, sustentar tal antítesis.⁹ De ese modo, podríamos decir, el mandonismo de Joca Ramiro se realiza en las aspiraciones políticas y comerciales de Zé Bebelo –el antiguo yagunzo, también conocido como *Deputado*, que comandaba un ejército de yagunzos para eliminar el yaguncismo, que toma “posse” del bando para comandar la venganza contra Hermógenes y Ricardão y que adopta incluso el nombre *Zé Bebelo Vaz Ramiro*–, pues es este último quien pone en contacto a Riobaldo con el compadre Quelemém, su guía espiritual y consejero religioso en tiempos de retiro heterosexual. Y será el compadre quien “oriente” al ex yagunzo a través de las neblinas que le impiden saber si amaba a la doncella o al guerrero, así como lo “consola” al respecto del pacto demoniaco.

Gesto disciplinario y voz autoritaria,¹⁰ el “sistema de yagunzos” funciona en *Grande sertão: veredas* a la manera del pacto demoniaco y del erotismo homosexual: invisibilizándose, es decir usando la más bella artimaña del diablo, que es persuadir de su inexistencia: “Deus existe mesmo quando não há. Mas o demônio *não precisa de existir para haver* - a gente sabendo que ele não existe, ai é que ele toma conta de tudo” (Rosa, 1976: 49) [Las cursivas son mías]. La sujeción a ese sistema podría pensarse, y no por una coincidencia, a través de la fórmula machadiana del *agregado*, que sabe “opinar obedeciendo”, lo que quiere decir que el dispositivo específico que opera esa sujeción es la ilusión de autonomía. “Ninguém nunca foi jagunço obrigado”, dice Riobaldo en cierto punto de la novela (1976: 436). Autonomía y sujeción a la gran propiedad rural, promoción social y aceptación de la dependencia, forman unidad en el “sistema yagunzo”, en cuya lógica el amigo es brazo armado y el yagunzo es propiedad a través de pactos

⁸ “Diadorim foi me desinflando. [...] Que eu não entendia de amizades, no sistema de jagunços. Amigo era o braço, e o açol”. (Rosa, 1976: 138)

⁹ En “Os bestializados -I & II” (2008: 95-96) y en *Genealogia da ferocidade* (2017: 47), Santiago se vale de estudio clásico de Maria Isaura Pereira de Queiroz para explicar esa pervivencia.

¹⁰ “E Joca Ramiro. A figura dele. Era ele, num cavalo branco –cavalo que me olha de todos os altos. [...] A gente olhava, sem pousar os olhos. A gente tinha até medo de que, com tanta aspereza da vida, do sertão, machucasse aquele homem maior, ferisse, cortasse. E, quando ele saía, o que ficava mais, na gente, como agrado em lembrança, era a voz. Uma voz sem pingo de dúvida, nem tristeza. Uma voz que continuava”. (Rosa, 1976: 189-190)

no firmados.¹¹ Esto quiere decir que el “sistema yagunzo” es la violencia privada que se muestra como *res* pública, que impone una sujeción tan violenta como amigable, tan impuesta como dada, un “tiroteamento em paz”.

La “tradición humanista y amistosa” de la que Silviano Santiago nos ofrece la genealogía, opera, precisamente, a través de la sistemática ocultación de su sutil violencia (Moreschi, 2020).¹² Y ese silenciamiento ocurre de manera cordial, la mayoría de las veces al menos en los términos de un diálogo o de una pedagogía, del mismo modo que en *Grande sertão: veredas* un interlocutor entre intimidado y fascinado debe escuchar por páginas y páginas a un narrador que, aunque se autositúe discursivamente en tiempos de paz, lo recibe amablemente armado. Ese mismo narrador, Riobaldo, armado y rodeado por brazos armados que, previniendo posibles contradicciones por parte de su visitante, ya irascible desde el comienzo de su narración, amenaza:

Somenos, não ache que religião afraca. Senhor ache o contrário. Visível que, aqueles outros tempos, eu pintava – crê que o caroá levanta a flor. Eh, bom meu pasto... Mocidade. Mas mocidade é tarefa para mais tarde se desmentir. Também, eu desse de pensar em vago em tanto, perdia minha mão-de-homem para o manejo quente, no meio de todos. Mas, hoje, que raciocinei, e penso a oito, não nem por isso não dou por baixa minha competência, num fogo-e-ferro. A ver. *Chegassem viessem aqui com guerra em mim, com más partes, com outras leis, ou com sobejos olhares, e eu ainda sorteio de acender esta zona, ai, se, se!* É na boca do trabuco: é no té-retêretém... E sozinhozinho não estou, há-de-o. Pra não isso, hei *coloquei redor meu minha gente*. Olhe o senhor: aqui, pegado, vereda abaixo, o Paspé – *meeiro meu – é meu*. Mais légua, se tanto, tem o Acauã, e tem o Compadre Ciril, ele e três filhos, sei que servem. Banda desta mão, o Alaripe: soubesse o senhor o que é que se preza, em rifleio e à faca, um cearense feito esse! Depois mais: o João Nonato, o Quipes, o Pacamã-de-Presas. E o Fafafa – este deu lances altos, todo lado comigo, no combate velho do Tamanduá-tão: limpamos o vento de quem não tinha ordem de respirar, e antes esses desrodeamos... O Fafafa tem uma eguada. Ele cria cavalos bons. Até um pouco mais longe, no pé-de-serra, de bando meu foram o Sesfredo, Jesualdo, o Néilson e João Concliz. Uns outros. O Triol... *E não vou valendo?* Deixo terra com eles, deles o que é meu é, *fechamos que nem irmãos*. Para que eu quero ajuntar riqueza? Estão aí, de armas

¹¹ Remito al lector a *Grande sertão: veredas*, específicamente a la llamada “Estória de Davidão e Faustino” (1976: 66-67), una especie de síntesis narrativa de lo que hasta aquí he denominado “sistema yagunzo”.

¹² Cf. MORESCHI (2020).

areiadas. *Inimigo vier, a gente cruza chamado, ajuntamos: é hora dum bom tiroteamento em paz, exp'riementem ver.* Digo isto ao senhor, de fidúcia. Também, não vá pensar em dobro. Queremos é trabalhar, propor sossego. De mim, pessoa, vivo para minha mulher, que tudo modo-melhor merece, e para a devoção. Bem-querer de minha mulher foi que me auxiliou, rezas dela, graças. Amor vem de amor. Digo. *Em Diadorim, penso também – mas Diadorim é a minha neblina...* (1976: 21-22)
[Las cursivas son mías]

Así como en el último párrafo de *Grande sertão: veredas* el Río São Francisco se presenta erecto como "un pau grosso", en el presente del narrador pacificado por el compadre Quelemém sobreviven audazmente tres elementos que la lectura domesticadora de Antonio Candido tendía a relegar al pasado. No "superados", aunque ya habiendo persuadido a Riobaldo de su inexistencia, están el bando de yagunzos, el conflicto homoerótico poéticamente transfigurado en neblina y el pacto demoniaco que los sintetiza al modo de una sublimación ("*fechamos que nem irmãos*"). No "superados" esos elementos sobreviven en continuaciones de la voz del maestro ("feito uma lei, uma lei determinada"), por ejemplo en postulados abiertamente homofóbicos de dos de los discípulos de la domesticación¹³ o en la irascibilidad pro *acúmulo* de Danielle Corpas. Eso quiere decir que el esquema tripartido de "metafísica de la superación" apenas soslaya esas sobrevivencias, hace pacto con el demonio de la invisibilización, demonio que, como mostraré más adelante, es inherente a la modernidad dependiente brasileña.

Antes de continuar con una caracterización del objeto de la ira, es decir de la ferocidad, creo que aun cabe una cuestión: ¿será el sistema candidiano una transvaluación del sistema yagunzo?

Genealogia da Irascibilidade

La *ferocidad* elevada a herramienta de lectura bajo la figura de *wilderness* por parte de Silviano Santiago tiende a mostrarnos, precisamente, que el *acúmulo* es una persistencia en las artimañas del diablo, pues Candido, como decía, las relega al pasado.

Eso que antes llamé "metafísica de la superación" toma en Candido la esquematicidad pseudodialéctica de una tesis y una antítesis que se sintetizan en una *Aufhebung* en que, generalmente, prevalece el sentido moderno, urbano y occidental. De esa manera, entre lo local y

¹³ Más adelante hablaré brevemente sobre esto.

lo universal, entre el mito y el *logos* o entre la superstición y la lógica, entre lo desviante y lo sistemático, entre lo regional y lo internacional, entre la periferia y el centro, entre atraso y progreso, siempre prevalecen para Candido los segundos términos. Maryllu de Oliveira Caixeta (2020) ha definido esa “metafísica de la superación” como imbricación entre dos formas de síntesis: la estética (que tiende a “superar” el “atraso” regionalista a través de su transfiguración en formas modernas) y la antropológica (que tiende a la integración de lo folclórico y lo “atrasado” en el ámbito de la vida moderna/civilizada). En el caso de la lectura canónica de *Grande sertão: veredas*, esa “metafísica de la superación” se anuncia ya en el confinamiento “demoníaco” de la “amizade ambígua” (Candido, 1991: 307) entre Riobaldo y Diadorim, pero se evidencia aún mejor en la “transcendencia” con que Candido resuelve la neblina de la novela, transcendencia que sobrepone, dígame de paso, lo narrado a la situación narrativa:

O jagunço sendo o homem adequado à terra (“O Sertão é o jagunço”) não poderia deixar de ser como é; mas ao manipular o mal, como condição para atingir o bem possível no Sertão, *transcende o estado de bandido*. [...] Graças a isto *é vencida*, pelo menos na duração do ato, *a ambiguidade do jagunço, que se fez integralmente paladino*. Tanto que Riobaldo não prossegue nas armas e se retira, acompanhado por grande parte dos seus fieis. Os seus feitos tenderam, mesmo, a *aniquilar a condição de jagunço-bandido*, e ele se justifica aos próprios olhos nessa negação do ser de exceção, em benefício da existência comum, na fazenda que herdou do padrinho (e pai), *ao lado de Otacília*, prêmio das andanças. [...] *Renunciando* aos altos poderes que o elevaram por um instante acima da própria estatura, o homem do Sertão *se retira na memória* e tenta laboriosamente *construir a sabedoria* sobre a experiência vivida, porfiando, num esforço comovedor, em descobrir a lógica das coisas e dos sentimentos (1991: 308-309).

La ferocidad evidencia el *acúmulo* de esas negaciones que he destacado en la cita anterior. Y ese *acúmulo* es el que permite a Silviano aproximar el sistema candidiano de lo que antes llamé el “sistema jagunzo”:

A *irascibilidade* se vista da perspectiva de dentro do sertão e se transposta para a Sociologia, de onde ela se origina sob a forma de poder coercitivo, passa a ser compreendida pelas categorias desenvolvidas por Maria Isaura Pereira de Queiroz a partir do conceito de “mandonismo local na vida política brasileira” (1976), isto é, pela figura tradicional e hoje quase caricata do “coronel” [...] Se posto à

entrada dos tempos modernos, *Grande sertão: veredas* recobra *identidade poética* dentro da literatura comparada e *força política* dentro da história universal eurocêntrica. A domesticação do selvagem pela Sociologia, de mãos dadas com a História Universal, é porta aberta para a rápida e pouco surpreendente ocidentalização do universozinho sertão. (Santiago, 2017: 47-49)

Lo que sobrevive, nótese, tanto en el presente del narrador de la novela como en la tradición crítica domesticadora, es esa figura de un falo erecto, vencedor y solitario: falo patriarcal, profundamente homoafectivo a pesar de la interdicción homofóbica; falo-tótem del bando yagunzo supuestamente trascendido; falo del “sabio” que resuelve lo confuso de sus sentimientos y supersticiones a través de la razón. Lo que se acumula desde la domesticación, así, es la vía falogocentrista, occidental y eurocentrada, del desarrollo y de la biopolítica, descuidando o dejando de lado la especificidad necropolítica y dependiente del entre-lugar latinoamericano, esa misma especificidad que constituye la violencia del hacendado que comanda un ejército particular y que, como narrador, detenta la voz irascible que controla los sentidos: “Amigos somos. Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia” (Rosa, 1976: 460).

Esa vía falogocentrista y gregaria se extiende, como antes decía, a los trabajos de dos de los epígonos de Antonio Candido. Uno de ellos, el importante crítico Roberto Schwarz, se esfuerza en una aproximación entre la novela rosiana y *Doktor Faustus* (1947) del Nobel alemán Thomas Mann, pues ambas narrativas centralizan la problemática del pacto demoniaco, pero sin duda lo más llamativo en el texto de Schwarz es que esos “dramas faústicos” se leen como soportados en “anomalías *materiais*”: la enfermedad venérea (la sífilis) de Adrian Leverkün y el conflicto homosexual de Riobaldo,¹⁴ José Hildebrando Dacanal, un caso aún más preocupante, tomando de Candido y de Cavalcanti Proença el interés por la filiación medieval y europea de *Grande sertão: veredas*, elabora una especie de posfácio a su estudio “A epopéia de Riobaldo”(1988); se trata de un posfácio

¹⁴ En “Grande sertão: estudos”, de hecho en el apartado “Grande sertão e Dr. Faustus”, el propio Schwarz parece advertir algunos problemas en esa comparación, aunque acabe por insistir en ella: “Também em *Grande sertão* seria pobre e bastante inexato reduzir a presença do demônio ao homossexualismo de Riobaldo. O que se poderia dizer é que as anomalias *materiais* (sífilis e homossexualismo) são suportes para o gênio diabólico, que tira as suas determinações específicas de outra esfera” (Schwarz, 1991: 384). A ese respecto, pondera Silvano: “A comparação torna-se perigosa se levar o incauto a aproximar a homossexualidade de doença” (Santiago, 2017: 76).

totalmente ajeno a la temática del trabajo, en que Dacanal nos ofrece “Uma observação final exigida por lamentável equívoco”. Ese “equívoco lamentável” evidentemente es una referencia a la problemática homosexual levantada en clave ya prejuiciosa por Schwarz, aunque Dacanal sobrepase el prejuicio¹⁵ al usarlo como arma contra el propio autor de *Ao vencedor as batatas* (1977): “não é em Riobaldo que existe um problema homosexual e sim nos críticos que tal pretendem ver em *Grande sertão: veredas*. Gostos e tendências não se discutem, mas a insistência em tal assunto, além de ridícula, é uma espantosa traição ao texto” (Dacanal, 1988: 77).

Notemos que al equívoco de la pulsión epigonal se suma el equívoco de los términos de la disputa entre los epígonos. Notemos también que, llevada hasta sus últimas consecuencias, la propia “metafísica de la superación” se vería contradicha por la evidencia de que los discípulos son mucho más irascibles que el maestro.¹⁶ Antes de cualquier reivindicación exclusivamente centrada en el *gender*, sin embargo, me interesa destacar esa continuidad falocéntrica, pues es la ferocidad de la novela la que está aquí en foco. El *acúmulo* es una persistencia en las artimañas del diablo y la más sutil de esas artimañas manifiesta el gregarismo domesticador bajo postulado frecuente aunque no desgastado ni disminuido por el mismo acontecimiento de *Grande sertão: veredas*: “é que nessa época se pensava diferente de hoje em dia...”.

La ferocidad evidencia el *acúmulo* de irascibilidades, como decía antes, y no por una coincidencia, pues lo que caracteriza a la irascibilidad es el gesto disciplinario y el habla autoritaria que imponen lo gregario y la vía única.¹⁷ Por ese motivo, creo, el hacendado Riobaldo en algún punto manifiesta: “Que isso foi o que sempre me invocou, o senhor sabe: eu careço de que o bom seja bom e o ruim 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

¹⁵ En lectura que al parecer retoma una inquietud manifestada por Manuel Bandeira en 1957 (“eu preferia Diadorim homem até o fim”), Dalton Trevisan apunta al indecible rosiano como artificialismo y “viadagem enrustida” (2010: 234). ¿Seré el único lector que logra ver irascibilidad en esa bravata de “escritor-progresista-y-amante-del-realismo”?

¹⁶ Marcelo Moreschi ha insistido sobre esa homofobia del proyecto crítico: “[...] Candido, explicando a origem da expressão ‘encostando no barranco’, avalia as práticas zoofílicas da juventude masculina de Rio Bonito, julgando-as favoravelmente como forma de prevenção do onanismo e de práticas homossexuais desviantes e urbanas. Sim, para o cândido-mestre, antes carneirinha do que *viado*” (2020: 197).

¹⁷ João Adolfo Hansen, em conversación com Rosane Pavan, narra algunas experiencias con Candido y sus discípulos. (cf. Pavan, 2017)

todos pastos demarcados..." (Rosa, 1976: 169). Ahora, si la novela es neblina, no sobra recordar que las neblinas no respetan cercas ni alambrados: "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..." (169). Para Silviano la ferocidad de la novela se instala desde su intempestiva monstruosidad, que siempre es algo *muito misturado* (cf. Santiago, 1998) y que se evidencia en la opción barroca y desviante de la tradición "discreta, ordeira e suficientemente autocentrada" (Santiago, 2017: 11) que en la década de 1950 elaboraba el desarrollista Plano de Metas da Presidência da República, y que se manifestaba en estéticas como la Brasilia de Costa y Niemeyer, la bossa-nova, el constructivismo abstracto vencedor en la Bienal de São Paulo (1951), la economía verbal de la poesía de João Cabral de Melo Neto, en el clásico *Formação da literatura brasileira* (1957), o en el "Plano-piloto para poesia concreta" (publicado en la revista *Noigandres* en 1958).

Ácido, corrosivo, intempestivo, el monstruo rosiano tendría una recepción pésima por parte del neoconcretista Ferreira Gullar y del protoacadémico Adonias Filho (Santiago, 2017: 19), surgiendo barroso, húmedo, verde, como de un barro de América no conquistado aún. Digo eso porque, inclusive, vale la pena considerar que, en escala internacional, la década de 1950, periodo de reorganización pos guerra mundial, produjo conocimientos humanísticos y protocolos del arte y de la literatura que trabajaron por la neutralización de fuertes antagonismos políticos a través de una noción austera y funcional de la Modernidad, tan alejada de la pasión revolucionaria como de la afectividad combativa de las vanguardias históricas. Más que de cambiar el mundo, esa década optó en escala internacional por su operacionalización, y eso se puede constatar en la arquitectura de Le Corbusier, en el expresionismo abstracto, en las teorías taxativas de Greenberg o Tapié, o en el libro de Hugo Friedrich, *Estrutura da lírica moderna* (1956).

Intempestivo, barroso, no conquistado, el monstruo rosiano defrauda en su década esas expectativas irascibles pues, en palabras de Silviano: "O romance é, antes de mais, uma bofetada no Homem" (2017: 13). Desorganizando y desnorteando la vía humanista única adoptada por Occidente, y por ese otro-de-occidente-dentro-de-occidente que es el Brasil, *Grande sertão: veredas* se presentaría dentro de un enclave arcaico y retomaría la tradición regionalista en una vía que, lejos de abonar la duplicación xenófoba estudiada por Flora Süssekind en *Tal Brasil, qual romance?* (1984), sería opción inesperada

por anárquica y salvaje, desparramando perdulariamente palabras, interjecciones, onomatopeyas, neologismos, arcaísmos, “com tom de voz horrendo e grosso, que sai do enclave selvagem”:

Em *Grande sertão: veredas*, a *qualidade* selvagem dessas regiões coloniais se materializa na complexa e intrincada *beleza monstruosa* de obra artística *sui generis*, descomprometendo-a temática, histórica, social e ideologicamente da artificialidade cultural operada pelos sucessivos exercícios de racionalização e de controle da barbárie por diferentes estilos-de-época ou pelos bons e progressistas sentimentos nacionalistas que embasam as manifestações letradas nas antigas colônias europeias e, na realidade, em todas as nações recém-independientes do jugo antropocêntrico e eurocêntrico no planeta. / Como o rio São Francisco na estação das chuvas, *Grande sertão: veredas* se entrega a todo e qualquer leitor sob a forma de enxurrada destrutiva e autodestrutiva de palavras e de parágrafos. (Santiago, 2017: 29)

Lejos de abonar el sistema biopolítico de la formación –un esquema que ejerce la violencia simbólica y el secuestro de lo vivo en nombre de la formación del hombre nacional (Antelo 2009; 2017); una *hybris domesticadora* que opera con la lógica del *bando* y fue desde hace mucho cooptada por el neoliberalismo¹⁸ y lejos del hipócrita *mea culpa* que las élites brasileñas hicieron encima de las ruinas humeantes de Canudos, Guimarães Rosa hizo de su *sertão* el paradigma de una “civilización” fundante, estructurada y estructurante, que no es una conjuración de la barbarie, sino la continuación y perpetuación por otros medios (y por los mismos) de la guerra civil y, por lo tanto, de la masacre imperialista.¹⁹ Esa continuación está encarnada por un narrador/protagonista tan versado en las artimañas demoniacas que se presenta armado aunque no por “briga” sino “por meu acerto”, rodeado de yagunzos aunque retirado de un yaguncismo también supuestamente superado, casado aunque cruzado por la neblina.²⁰

¹⁸ Por ejemplo en la obra de otro epígono, el profesor Francisco C. Weffort, *Formação do pensamento político brasileiro* (2006).

¹⁹ Se puede decir que el paradigma yagunzo, el paramilitarismo normalizado en Brasil, es algo así como la encarnación de un “universal”: la guerra civil (*Stasis emphylos*, conflicto propio del *phylon*, del parentesco sanguíneo), que para Agamben –en sus presupuestos para la postulación de una “estasiología”– no es otra cosa que el propio umbral de toda politización, y por lo tanto de toda despolitización, en Occidente. Al respecto de la manifestación concreta de ese umbral de politización que llamo “sistema yagunzo” (cf. Vélez, 2019). Por otra parte, para suplementar las insuficiencias del pensamiento eurocentrado de Agamben (cf. Mbembe 2011).

²⁰ “Tudo é e não é... Quase todo mais grave criminoso feroz sempre é muito bom marido, bom filho, bom pai, e bom amigo-de-seus-amigos! Sei desses. Só que tem os depois –e Deus, junto. Vi muitos desses”. (Rosa, 1976: 9)

Dado que esa guerra civil es perpetua (hoy la vemos abyectamente manifiesta en el espectro de una dictadura empresarial-militar que no teme decir su nombre) Guimarães Rosa también enmarcó su narrativa entre signos que contraponen la épica linealidad (el guión inicial) y la circularidad trágica (la lemniscata, la serpiente que se muerde la cola al final de *Grande sertão: veredas*). Lo que está arriba es como lo que está abajo; lo que llega con el futuro es un anacronismo del pasado. Justamente, es por la dogmática del progreso, por ese imperativo categórico de la "formación" de lo "humano", que no se logra salir del círculo de la bestialización y del genocidio.

El sistema yagunzo es, en su manifestación letrada/irascible, una mezcla también monstruosa de dependencia ideológica y de necropolítica invisibilizada en función de esa misma dependencia. Como muy bien nos lo ha explicado Jessé de Souza en *A elite do atraso: da escravidão a Bolsonaro* (2019), el Brasil simbólico se ordena a partir de un republicanismo elitista que se manifiesta por una vasta tradición interpretativa, con representantes de la relevancia de Raymundo Faoro y Sérgio Buarque de Holanda, que atribuye el "atraso" a una herencia colonial portuguesa: el patrimonialismo. Supuestamente retraducido a los términos del populismo local, ese patrimonialismo tendería, para esa tradición interpretativa, a la eternización en el aparato estatal de los intereses de una élite política corrupta. Eso, además de la tendencia liberal a atribuir todos los males al Estado,²¹ invisibiliza lo que para Jessé, de hecho, puede leerse como un origen verdadero en el sentido de proceso fundante de la sociabilidad brasileña: la esclavitud sadomasoquista que se sobrepone y continúa la masacre contra los indígenas ameríndios.²² Si la tesis del patrimonialismo heredado de Portugal esconde la corrupción real de la élite económica bajo la corrupción superficial de un aparato político que solo sirve a esta élite económica y financiera, la tesis complementaria del "populismo", un fantasma de la tacaña clase media, excluye cualquier intento de participación popular efectiva en la política, incluso bajo el disfraz de la crítica social.

Algo semejante ocurre con la hegemonía de los estudios literarios y culturales en Brasil, pues la obra canónica de su figura más representativa, el propio Antonio Candido, se fundamenta en tesis de "racismo culturalista"²³ afines con la tesis del "patrimonialismo

²¹ Con un estereotipo de contraste simétrico: el benigno Mercado con su "mano invisible".

²² Del trabajo de Jessé de Souza, fundamentalmente, me interesa esa proyección de "otro origen".

²³ Esa denominación es del propio Jessé de Souza (2019).

heredado de Portugal”.²⁴ Esa tesis está atravesada por una ideología criolla (en que el mestizaje de vía occidentalizante es valor cultural supremo, lo que oblitera la relevancia de negros e indígenas), y también –como lo explicó Anita Martins Rodrigues de Moraes en libro admirable de 2015, titulado *Para além das palavras: representação e realidade em Antonio Candido*– por un pensamiento humanista y humanizador en clave positivista, el mismo paradigma que se ostenta en el lema inscrito en la bandera nacional (“*Ordem e progresso*”) y que tuvo como objetivo el blanqueamiento de la nación vía marginalización de la mano de obra otrora esclavizada de los más básicos institutos de ciudadanía (la educación, el trabajo, la representación política) y vía sustitución por mano de obra europea. Fue justamente la obliteración y la marginalización de subjetividades y grupos singulares en pro de un desarrollo homogéneo lo que constituyó el autoritarismo crítico brasileño, su particular racismo culturalista.

Cuando Silviano Santiago evidencia la domesticación como *acúmulo*, creo, cumple ese objetivo de la genealogía enunciado por Foucault como un “separar de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de no ser más” (2002: 30). En ese sentido, al desdoblar y verificar la domesticación en sus diversas ocurrencias, provee un poderoso diagnóstico. Como decía al inicio de este trabajo, *Genealogia da ferocidade* (2017) evidencia “complicações, do Brasil e do mundo”. Una de esas complicaciones, entre tanto, resta como síntoma del límite deconstructivo, también lleno de “veleidades cosmopolitas e comparatistas” (2017: 100): la lectura de Silviano, en gran medida, reproduce esa domesticación occidentalizante y eurocentrada. Puede parecer un exceso esto que digo, pero vamos al plano de las referencias para tratar de mostrarlo: cuando trata de clasificar al autor Guimarães Rosa, Silviano usa la categoría poundiana del *inventor* (2017: 15); la relación de Riobaldo con Diadorim se lee como “uma ‘luta’ de *gender* (masculinidade versus masculino)”(38); cuando se pondera la singularidad de la puntuación del transcriptor de las palabras de Riobaldo se la compara con la *action painting* y con la *dripping technique* de Pollock (92); cuando se discute el tema faústico se retorna pasivamente, apenas para discutir sus matices, a la filiación estabilizada por el domesticador Roberto Schwarz con *Doktor Faustus* (1947) de Thomas Mann; cuando se aborda “Meu tio o Iauaretê” se lo

²⁴ Cabe recordar una de las tesis más famosas que constituyen la hegemonía en los estudios literarios y culturales, e incluso la estructura curricular de la enseñanza de la literatura en el campo brasileño: “A nossa literatura é galho secundário da portuguesa, por sua vez arbusto de segunda ordem no jardim das Musas”. (Candido, 1975: 9)

hace por la vía de la transformación y por la vía europeizante de la tradición heideggeriana; la ferocidad se lee a través de la *wilderness* de Joseph Conrad; cuando se quiere proponer una alternativa a la vía domesticadora se recurre a la categoría agambeniana de “lo abierto”.

La tradición domesticada, llena de veleidades cosmopolitas eurocentradas, acaba al fin de cuentas resonando en su deconstrucción, como podemos ver en esta definición del mismo Silviano:

Desconstruir significa desatar o elo proposto pela tradição historicista e amistosa, ainda que o desconstrutor momentânea ou estrategicamente, deixe o alto-falante a ronronar inútil e interminavelmente a canção: ‘pinto minha aldeia, porque quero ser universal’. (Santiago, 2017: 101)

Si el sistema yagunzo es dependencia simbólica y ocultación necropolítica, su deconstrucción acaba por servirle de cámara de eco, pues el elenco de sus interpretantes prestigiosos y universales también “blanquea” al monstruo aldeano. De ese modo, lo regional se presenta en ámbito latinoamericano²⁵ con los emblemas internacionales de una hegemonía teórica que, cada vez más, se muestra incompetente para abordar las virtualidades de nuestros dispositivos estatales (Cadahia, 2017), la especificidad que relega a los territorios devastados por el colonialismo y por el imperialismo a un permanente gobierno privado indirecto (Mbembe, 2011), e invisibiliza de manera “deprimente” (Rivera Cusicanqui, 2018: 307) la agencia y la resistencia que, en América Latina, han caracterizado a los pueblos ante el colonialismo y en contra de la dependencia. Tal vez el altoparlante ha ronroneado demasiado tiempo su canción, y tal vez sea interesante constatar, como ya lo hacía Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* (1961) que: “Europa ha hecho lo que tenía que hacer y, en suma, lo ha hecho bien; dejemos de acusarla, pero digámosle firmemente que no debe seguir haciendo tanto ruido” (s/p).

La genealogía de Santiago no es exactamente, para concluir este apartado, una genealogía de la ferocidad, sino una *genealogía de la irascibilidad*. Su valor diagnóstico, así como el valor diagnóstico de la biopolítica que va de Foucault a Agamben, es fundamental, pero también es limitado –al menos lo es desde una situación como la

²⁵ No olvidemos que el ensayo de Silviano es también el prefacio de la edición Ayacucho de *Grande sertão: veredas*.

latinoamericana—. Digo eso porque, como traté de mostrar hasta aquí, si bien la percepción de la *ferocidad* permite historizar esa *irascibilidad* con que se ha tratado de domesticarla, la genealogía de Santiago mantiene en su *wilderness* esa incapacidad moderna para ir más allá, o para aterrizar más acá, de la abstracción posmoderna en pro de “lo abierto”.

Tal vez ese tabú transvaluado que ha sido el paradigma regional-universalista haya ya hecho tanto ruido que se hace necesario escuchar otra música. Y si esa música es rugido de guerra y de luto, también es demanda de quien sabiéndose extremadamente pobre extrae de ese saber las bases para su propia emancipación.

La ruinología archifilológica

“O que eu vi, sempre, é que toda ação principia mesmo é por uma palavra pensada”.

João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas* (1956).

América Latina, de acuerdo con *Dialética da Dependência* (1973), de Ruy Mauro Marini, no es exactamente el lugar de un capitalismo deficitario. Los países de la región, articulados directamente con metrópolis europeas a través de relaciones de división internacional del trabajo ya existentes antes de los procesos independentistas latinoamericanos, son fundamentalmente productores y exportadores de bienes primarios que se intercambian por manufacturas de consumo. Las fluctuaciones y especulaciones financieras, la acción de las burguesías “compradoras” locales que se benefician de la dependencia, la demanda de medios de subsistencia de origen agropecuario y de materias primas por parte de los países industrializados, son factores que profundizaron esa división internacional del trabajo, especializando a los países industriales como productores mundiales de manufacturas y a los países dependientes, como el Brasil, como productores superexplotados de alimentos y productos del sector primario.

A medida que el mercado mundial se desarrolla, la explotación internacional puede descansar progresivamente en la reproducción de relaciones económicas que perpetúan y amplifican el “atraso” y la debilidad de esas naciones dependientes. Internamente, como lo explica el Eric Hobsbawm de *Primitive rebels* (1983), la coexistencia de una economía agroexportadora y de una agricultura de subsistencia en

territorios habitados por sociedades tradicionales, se da en un cuadro de violencia que, de hecho, organiza el trabajo y policia la producción.²⁶ Recordemos que Frantz Fanon insistía en algo que caracteriza a las sociedades coloniales: “en las colonias, el interlocutor válido e institucional del colonizado, el vocero del colono y del régimen de opresión es el gendarme o el soldado” (1961, s/p). Esa lógica de “modernización”, para el caso de la circunstancia dependiente, entre otras cosas, orienta la transformación que en el siglo XIX tornó sociedades rurales y pastoriles en complejos asimétricos de producción agroexportadora orientada a los mercados capitalistas. Formalmente liberales y republicanas, y formalmente “independientes”, las nacientes organizaciones estatales latinoamericanas se fundamentaron en el autoritarismo del poder económico, de los símbolos y de las armas, dejando a gran parte de sus poblaciones al margen del “desarrollo”, aunque de hecho se lanzaba a esas mismas poblaciones a una aniquilación potencial cuando se las hacía sinónimo de un vacío primordial (cf. Uriarte, 2020). Eso quiere decir que si la guerra y la violencia, tanto en sus manifestaciones estatales como paramilitares, son manifestaciones de los procesos de integración nacional de la segunda mitad del siglo XIX, también son herramientas de la participación latinoamericana en el orden del capital global.

No se olvide que “*zaguncho*”, es decir “*zagaia*” (“*azagaya*” en castellano), puede haberse transformado en la palabra “*jagunço*”,²⁷ la denominación de un hombre-herramienta, definido por su utilidad. “*Zaguncho*” es la lanza que se usa en la conducción de ganado y también puede usarse como arma. Cuando un buey sale del corral, o cuando amenaza desviarse del curso indicado por el vaquero, se le reconduce a la manada a través de una lanzada, así como puede reconducirse por

²⁶ Como lo señala Marx, “[...] tan pronto como los pueblos cuyo régimen de producción se venía desarrollando en las formas primitivas de la esclavitud, prestaciones de vasallaje, etc., se ven atraídos al mercado mundial, en el que impera el régimen capitalista de producción y donde se impone a todo el interés de dar salida a los productos para el extranjero, los tormentos bárbaros de la esclavitud, de la servidumbre de la gleba, etc., se ven acrecentados por los tormentos civilizados del trabajo excedente”. (1999: 181)

²⁷ “Quanto à etimologia da palavra jagunço, Deonísio da Silva vai atribuir-lhe uma origem controversa com duas hipóteses que talvez tenham se mesclado no Brasil: jaguncho, vocábulo presente na língua portuguesa já no século XVI, provavelmente derivado do árabe *zagal*, designando tanto o pastor como o valentão, por andarem ambos com um cajado; e outra origem ligada a vocábulos africanos para designar soldado, o quimbundo possui o termo *jungunzu*, e o iorubá, *jagun-jagun*. Qualquer que seja a etimologia, o vocábulo parece estar relacionado desde a origem à idéia de valentia e de imposição pela força”. (Turchi, 2006: 122)

las armas al campesino o al indígena que contradice en alguno de sus aspectos el poder de la gran propiedad. El “*zagancho*” domestica al toro y el *jagunço* a los hombres, lo que hace comprensibles las innúmeras imágenes y metáforas que, en *Grande sertão: veredas* vinculan bando de yagunzos y ganado, hombres y bueyes: “A jagunçama veio avançando, feito um rodear de gado” (Rosa, 1976: 197).

Esas son las formas de vida que, de acuerdo con Capistrano de Abreu (1982), aseguraron el poblamiento y la dominación colonial del interior brasileño. No es de extrañarse el que en *Grande sertão: veredas* el yaguncismo opere, justamente, a la manera del demonio: apropiándose de cuerpos para controlar, y cuando necesario aniquilar, otros cuerpos. Joca Ramiro, por ejemplo, el jefe en cuyo nombre se emprende una campaña de venganza, continúa en los cuerpos de Riobaldo y Diadorim como “una grande voz” o –“feito uma lei, uma lei determinada” (1976: 155). Esa posesión, sin embargo, no se da de una manera evidente o formalizada, pues esos hombres se encuentran en un punto intermedio entre las clases sociales extremas de los esclavos y los propietarios de esclavos. “Formalmente libres”, esos hombres paradigmáticos de naciones “formalmente independientes” están en un umbral paradójico: excluidos del sistema productivo formal, libres de la esclavitud aunque sin propiedades y sin oficio, su subsistencia depende de la voluntad de los señores de la tierra. Ya sea en el campo, donde reciben chacaras ajenas para producir su propio sustento o realizar, como camaradas, trabajos de seguridad, ocupación y agresión; ya sea en la ciudad, lanzados al desempleo, a la informalidad o a cargo de tareas tan pesadas como la construcción o los servicios domésticos, esos segmentos obtienen su “calidad humana” en el mismo punto en que esa calidad humana les es sustraída.²⁸

Entre orden y desorden, fuera del cielo de la propiedad y del infierno de la servidumbre encadenada, el yagunzo histórico es vida

²⁸ El estudio *Homens livres na ordem escravocrata* (1964) de Maria Sylvia de Carvalho Franco, centrado en la sociedad caficultora del S.XIX que surge en Vale do Paraíba, explica esa condición paradójica: “O mesmo complexo que encerrava o reconhecimento, pelo senhor, da humanidade de seus dependentes trazia inerente a negação dessa mesma humanidade. O mesmo homem que, no cotidiano, recebia um tratamento nivelador, cujo ajustamento social se processava mediante a ativação de seus predicados morais, era efetivamente compelido a comportamentos automáticos, de onde o critério, o arbítrio e o juízo estavam completamente excluídos. [...] Para aquele que se encontra submetido ao domínio pessoal, inexistem marcas objetivadas do sistema de constricções a que sua existência está confinada, seu mundo é formalmente livre. Não é possível a descoberta de que sua vontade está presa à do superior, pois o processo de sujeição tem lugar como se fosse *natural* e espontâneo. [...] A dominação pessoal transforma aquele que a sofre numa *criatura domesticada*...” [Las cursivas son mías] (1997: 93-95).

domesticada, utilizada para "desbravar" territorios en proceso de apropiación por la pecuaria extensiva. Este hombre formalmente libre es el capturar-fuera en que el orden social formalmente independiente se fundamenta, no a través de una institución en sí, sino a través de un tejido de relaciones tradicionales, personales, excepcionales, en las que el reconocimiento arbitrario de la humanidad da razón al privilegio en todas sus facetas y en el que el intercambio de favores se basa en un contrato de "palabra" (Cf. Nogueira Galvão, 1972: 38).

Dado que el contrato es verbal, y ya que la reciprocidad de servicios es un presupuesto, son las cualidades, habilidades y talentos personales del dependiente lo que lo hace atractivo y utilizable desde la perspectiva del propietario. Mostrar valentía, por tanto, puede ser un valor social ligado a la misma necesidad material, una necesidad que, debido a la gran competencia, genera una violencia correspondiente. El hombre disponible, dada su condición marginal, desprovisto de todo poder económico o político, e incluso del poder de sí mismo que constituye una mínima autonomía, tiene que alquilarse para sobrevivir, y lo que tiene que entregar como contraprestación es un cuerpo útil como arma ofensiva y como parapeto. El cuerpo del hombre formalmente libre es, así, una especie de equivalente de la producción primaria característica del capitalismo dependiente.

El cuerpo de ese inútil-útil, en definitiva, es el cuerpo de un matador-matable; lo único que tiene para canjear por su inclusión en el bando, y por el reconocimiento resultante de esa inclusión, es su vida. Contratado por los grandes terratenientes para extender y preservar sus dominios, el yagunzo, un agregado de la población rural que trabaja "de favor" o contratado "de palabra", es un cuerpo dado, entregado al proyecto de otro, pero nunca él mismo preservando su alteridad. El yagunzo es una herramienta, vive "cachorrando por este sertão" (Rosa, 1976: 350), o es una cabeza de ganado más en el marco de la ganadería extensiva, tan útil como un buey marcado a fierro para ocupar tierras y mantener sus límites, siempre disputados, en un *sertão* infinito, o para expandirlos. Así, el yagunzo puede ocupar fanegas de tierra o defenderla con armas: siempre estará en el límite, de hecho expuesto a la muerte. De esta manera, también, es una continuación del cuerpo del patrón, cuerpo confín, poste de cerca móvil y reemplazable, cuya función es preservar y ampliar los límites de la propiedad.

Estas y otras consideraciones serían esenciales para entender que, como lo expuso Marini en *Dialética da Dependência* (1973) América Latina, lejos de representar etapas superadas por el capitalismo, es uno

de sus modos fundamentales, y la vía teórica desarrollista, con su lastre neoliberal de subimperialismo y sobreexplotación del trabajo, es la vía de producción de más dependencia. No el conjuro del mal, sino su ejercicio en la vía de un pensamiento supuestamente crítico.

Por otra parte, como lo ha propuesto Achille Mbembe (2011), hay en la contemporaneidad una proliferación de formas y grados de “gobierno privado indirecto”. Tanto la iniciativa privada como los gobiernos en situación colonial y dependiente usan agentes paramilitares y paraestatales para organizar la superexplotación exigida por el mercado en escala neoliberal, lo que quiere decir que, en dimensión necropolítica, tal vez el yaguncismo sólo se ha especializado y tecnificado, en buena parte se ha urbanizado, pero no ha desaparecido. El desarrollismo setentista relegaba esas formas al pasado, las entendía como “atrasadas” o “superadas” en pro de una universalidad que América Latina finalmente alcanzaría, aunque la verdad el pensamiento de Mbembe, la propia teoría marxista de la dependencia, y los acontecimientos recientes, nos llevan a considerar que esas “anomalías” se tornaron reglas²⁹, que entre nosotros la verdadera universalización de un modelo de sociabilidad se dio como la universalización de las condiciones asociadas al “subdesarrollo”, a la “periferia” o al “tercer mundo”: trabajo informal, favelización, falta de habitación, restricción alimentaria, falta de ocupación, o paramilitarismo, son condiciones cada vez más “universales”, mientras que los modelos modernos de ocupación, trabajo, educación y habitación, entre otros, abandonan la escena. Eso quiere decir que, en situación dependiente, el universal verdadero es la “anomalía” y no la institucionalidad democrática burguesa.

El pensamiento teleológico de Antonio Candido, por ejemplo en “Jagunços mineiros de Cláudio a Guimarães Rosa” (1966), entendía

²⁹ En el Brasil contemporáneo, por ejemplo, la comprensión del fenómeno miliciano como una especie de “poder paralelo” se hizo casi una convención, aunque esa convención se haya transformado en la constatación de que *la milicia es el Estado* por trabajos como los elaborados por la Rede Fluminense de Pesquisas sobre Violência, Segurança Pública e Direitos Humanos, que en “Nota técnica” de octubre de 2020, concluye: “A pretensão de realizar uma avaliação do controle territorial armado em áreas populares logo deixou claro que a expansão das milícias se impõe como o principal fenômeno a ser compreendido. [...] tais grupos atualizam e renovam as praticas criminais em suas dimensões econômicas, políticas e sociais: o modelo de negócios é mais diversificado, com centralidade para o mercado de proteção, conduzindo a relações promiscuas com os poderes públicos regulatórios; sua relação com as policias passa a ser não mais pontual, mas estrutural, além de se inserir perigosamente no interior do sistema de representação política. Por outro lado, suas bases sociais mobilizam redes antigas e solidas, perpassando identidades profissionais, vicinais, comunitárias e religiosas, ancorando-se em instituições locais de grande penetração e legitimidade nas áreas em que estão presentes”. (2020, p. 9)

que esas formas de gobierno indirecto, usadas “para impor orden privada que faz as vezes de orden pública” (1977: 140-141), habían llegado a su fin.³⁰ Silviano Santiago, que para Raúl Antelo no es ajeno al pensamiento de un desarrollismo participativo (2016[b]), y que incluso nos dijo en “Os bestializados” que no había respuesta posmoderna para la exclusión y la bestialización,³¹ prefiere en *Genealogia da ferocidade* (2017) suplementar su deconstrucción del paradigma domesticador con una abertura hacia un pensamiento no antropocéntrico, que permita ver los lugares consabidos “com olhos não humanos” (109). La alternativa sería más interesante, creo yo, si lograse hacer notar que esa demanda de un pensamiento no antropocéntrico, cara a pensadores contemporáneos como Davi Kopenawa o Ailton Krenak, sólo se evidencia plenamente cuando se considera en relación con la pervivencia de las formas de gobierno privado indirecto que he mencionado en este apartado.³² Notemos que tanto el etapismo candidiano como su deconstrucción tienden a ignorar, o a dar por “superadas”, esas “complicações, do Brasil e do mundo”. En el sistema-mundo, sin embargo, y desde la condición dependiente brasileña, la violencia de las formas de gobierno privado indirecto, entre otras finalidades, trabaja en pro de la producción agrícola y de materias primas de exportación: el sistema yagunzo existió y existe, es inherente al capitalismo y a sus instituciones en el ámbito de la dependencia.

De ese modo, si bien el antropocentrismo domesticador debe ser criticado, esa crítica en nada pierde si se la vincula a sus manifestaciones productivas y violentas. João Guimarães Rosa parecía saberlo, pues en su novela la cuestión agraria se vincula a la cuestión de la violencia, así como el pacto demoniaco y el conflicto sexual se relacionan con ambivalencias del propio yaguncismo.

³⁰ “Hoje o mundo do São Francisco mineiro, dos campos gerais, dos chapadões e várzeas, existe na sensibilidade de todos e mostra a unidade do sertão brasileiro, irmanando a fisionomia social de zonas que imaginávamos separadas. De certo já não é mais visível por lá a realidade do jaguncismo, como a descreveu e transfigurou *Grande sertão: veredas*. Em todo o caso, é bastante recente para ser colhida de maneira quase direta pelo romancista. Os jovens de agora não supõem, que, ainda há bem pouco, a uma duas ou três centenas de quilômetros das suas salas de aula, passavam-se coisas e movia-se gente como as que narra a literatura evocada nestas palestras”. (Candido, 1977: 159)

³¹ Para Silviano Santiago, en el ensayo “Os bestializados” (1994), não existe uma “solução pós-moderna e racional para o problema do bárbaro frente ao civilizado”. (2008: 100)

³² En el artículo “Povos tradicionais e indígenas no Maranhão: violência, fronteiras territoriais e margens da normatização” (2018), de autoria de Viviane Vazzi Pedro y Rosimeire de Jesus Diniz Santos, se da cuenta de algunas de las formas de esa pervivencia.

La "tradición humanista y amistosa", de que Silviano Santiago nos ofrece la genealogía irascible, opera a través de la sistemática ocultación de su sutil violencia. Pero la propia abertura hacia un pensamiento no antropocéntrico, cuando desvinculada de las bases materiales que la elevan al nivel de una demanda, en el caso de no ser apenas una veleidad cosmopolita y comparatista, también tiende a invisibilizar la concreta situación del entre-lugar desde el que se escribe. En un caso, nótese, se invisibiliza la violencia domesticadora de un procedimiento crítico; en el otro, el caso de la deconstrucción de esa violencia domesticadora, se oblitera la situación de enunciación en nombre de "lo abierto". En ese sentido, demos la razón a Riobaldo: "Quem muito se evita, se convive".

Redefino, por lo tanto, mi objeción a Danielle Corpas: el problema no es que Silviano no nos permita pensar históricamente, sino que la genealogía se devota a la lectura de una tradición crítica hegemónica, trayendo por ejemplo a Candido "de la obra al texto", aunque sin desdoblamientos elaborados sobre la historia "representada" en el texto rosiano. Calificar de irracional o hedonista la estrategia de *Genealogia da ferocidade* (2017), por lo tanto, es al menos no advertir que discutir apropiaciones críticas debería ser, en rigor, historizar los discursos, comprender, a través de su exposición temporal y de su situación institucional, formas de leer que se naturalizaron o se transformaron en "dadas" y, por eso, en "obligatorias". Historizar esos discursos, como también se dijo antes, puede permitirnos separar demandas del presente de la contingencia que nos hizo ser lo que somos para, quien sabe, no serlo más. Si eso no es discutir la historia o la sociedad, o si esa discusión no puede hacerse fuera de las epistemologías del *acúmulo*, entonces estaremos en la circunstancia sintomática de una nostalgia posmoderna que busca el retorno a las formas familiares para confrontar el ruinoso estado actual. La gran dificultad de esa nostalgia, que Mark Fisher ha elaborado teóricamente como síntoma del *realismo capitalista* (Fisher, 2016: 30, 95) —la idea de que no hay alternativa verdadera al capitalismo—, es que no nos permite *adiar o fim do mundo*, como diría Ailton Krenak, pues tampoco permite "contar mais uma história" (2019: 27). Irasciblemente, ante la ubícua desterritorialización y ante la omnipresencia de la imagen y de esas proyecciones de deseo que *signan* el presente como una proliferación de espejismos, no puede invocarse el elitismo estético de la modernidad como un llamado a la "responsabilidad", pues ese elitismo fue ineficaz para "integrar", o siquiera para "comprender", a ese otro al que se denominaba

“pueblo”. Hubo, eso sí, mucha verticalidad y poca diferencia, pues el “pueblo” fue objeto al que la modernidad latinoamericana buscó “formar” como sujeto. En tiempos en que el modelo posfordista está casi plenamente globalizado, y en que la diferencia se torna ella misma un objeto de consumo radicalizado hasta el fetiche y la poslexia,³³ apostar por el elitismo moderno no parece una decisión muy certera.

Ahora, siguiendo mi crítica a Silviano, la opción por una abertura sin apuesta, en que el textualismo y la deconstrucción aparecen como fantasmas nostálgicos que, incluso, tienden a caer en la obliteración de demandas situadas que tanto caracterizó al ciclo teórico contemporáneo a la caída del Muro de Berlín, tampoco me parece adecuada a las urgencias del presente. Si el objetivo es resistir a la privatización del campo, para pensar y crear una esfera pública que no trabaje exclusivamente en pro del mercado, me parece mucho más productivo un tipo de pensamiento que consiga dar cuenta tanto de la arbitrariedad de la modernidad irascible, como de las insuficiencias posmodernas para trascenderla, tanto de la violencia de los protocolos de la formación como de sus ruinas.

Aunar o “mezclar” un pensamiento de lo arbitrario con un pensamiento de las ruinas de los grandes monumentos del pasado, me parece, ha sido la tentativa del Raúl Antelo más contemporáneo. En “El diseño de la máquina entre-lugar” (2016), por ejemplo, Antelo aborda el más famoso de los protocolos de Santiago para aproximarlos a textos del debate poscolonial en que se complementan la deconstrucción y la lucha hegemónica, y en que se arqueologiza el concepto de *entre-lugar* hasta lograr que la alternativa dualista modernidad/posmodernidad se haga superflua. En una línea de coherencia con ese tipo de montaje, creo yo, Antelo también ha propuesto una especie de pensamiento límite, en que el entre-lugar se piensa con énfasis en el guión (-), ese trazo que permite pensar, siempre en el límite, un escenario latinoamericano en sus posibilidades concretas: “Talvez a América Latina tenha sido sempre isso, um ente de existência precária ou ambígua, suspenso entre o antes e o depois,

³³ “[...] lo que se conoce como dislexia puede no ser otra cosa que una suerte de *poslexia*. Los adolescentes tienen la capacidad de procesar los datos cargados de imágenes del capital sin ninguna necesidad de leer: el simple reconocimiento de eslóganes es suficiente para navegar el plano informativo de la red, el celular y la tv. ‘La escritura nunca fue algo propio del capitalismo. El capitalismo, de hecho, es intrínsecamente iletrado’, afirmaron Deleuze y Guattari en *El anti-Edipo*. ‘El lenguaje electrónico no funciona a través de la voz o la escritura; los datos se procesan perfectamente en ausencia de ambas’. De ahí que tantos empresarios exitosos sean en efecto disléxicos, aunque no sepamos si su eficacia posléxica es la consecuencia, o la causa, de su triunfo”. (Fisher, 2016: 54)

subordinada a um roteiro (roteiros, roteiros, roteiros, pedia, antropofagicamente, Oswald de Andrade), que oculta como um segredo sua beleza e seu encanto” (Antelo, 2018: 76).

Dado que la contemporaneidad no es menos autoritaria que la contemporaneidad de protocolos como “Literatura e subdesenvolvimento” (1969-72) o “O entre-lugar do discurso latino-americano” (1969-71), Antelo frecuentemente señala que esa ambivalencia entre horror y encanto se debe, al menos en el campo de los estudios literarios y culturales, a la superposición de la idea de formación (*Bildung*) –caudataria de la misma idea de *Weltliteratur* y de literatura nacional, caras a la socialdemocracia–, con una obliteración de la apuesta por *a priori* históricos³⁴, es decir por orígenes inmanentes, en aquellos protocolos que se le oponen. Valorizando el anacronismo como lugar de esa apuesta, un lugar a medio camino entre el sueño y la vigilia, entre la consciencia y la inconsciencia, entre la luz y las tinieblas, Antelo suplementa esas insuficiencias desarrollistas y socialdemócratas construyendo un espacio simbólico de catástrofes que tiende a mostrar que lo excepcional de América Latina tiene, la verdad, la universalidad de una regla. La “máquina entre-lugar” puede estar habitada por vacío, pero son sus operadores quienes le restituyen la vida a través de la elaboración como demanda de sus contingencias singulares.

Como es obvio, toda elaboración de demandas –entendidas esas demandas como elaboraciones de totalizaciones parciales en cadenas equivalenciales de necesidades no satisfechas– pasa por la consideración de lo que hasta ahora ha hecho de la excepcionalidad regla. Tal vez en el caso de América Latina, eso se deba al hecho de que la estructura estructurante estuvo, desde siempre, estructurada (Antelo, 2009).

En *A Ruinologia* (2016a), de hecho, Raúl Antelo ha sustituido el horizonte del *progreso* por el de la *ruina*, con resultados metodológicos más que interesantes. Si bien es cierto que los agentes de la modernización inventaron las filiaciones, las teleologías y los orígenes, también es cierto que la caja negra estuvo celosamente cerrada. La Modernidad, así, creó, consteló e inventó formas de *arché*, pero esa invención estuvo soslayada, a la vez que los “sujetos de derechos” se tornaban la verdad “recursos humanos”. En tiempo como el presente,

³⁴ *A priori* histórico: precisamente la fórmula ambivalente, tan trascendental como situada, con que Michel Foucault vehiculó su noción de arqueología, primero en *Las palabras y las cosas* (1966), luego en *La arqueología del saber* (1969). En *Signatura rerum* (2009), Giorgio Agamben desarrolla una interesante reflexión sobre este concepto en relación con la arqueología de Foucault.

de realismo capitalista y hasta de cinismo necropolítico, la ruinología anteliana rompe la caja, evidenciando así ese desastre moderno y su universalización como control, y eso se desdobra en una propuesta filológica que invita a dar las cartas de nuevo, a redistribuir textos e imágenes sobre la mesa, para inventar posibilidades de lectura a partir de la oscuridad en que se habita.

De ese modo, en *Archifilologías latinoamericanas* (2015), que elabora nociones también presentes en *A ruinología* (2016a), Antelo nos habla de una búsqueda por los orígenes que no los proyecta sobre el pasado sino sobre el tiempo por venir, y que entiende que la guerra civil (*stasis* agambeniana) constituye ella misma un entre-lugar entre el espacio impolítico del clan y el espacio político de la arena pública. Siendo omnipresente esa indistinción entre *bando* y *polis*, las nociones de ciudadanía, representación, arte o política, se muestran vacías y contingentes, adquiriendo su sentido del “cada vez” de su enunciación. La arqueología, de ese modo, buscaría esa lógica de un “contingente absoluto” en sus diversas ocurrencias discursivas, y es al situar esas ocurrencias, remontando hacia las segmentaciones prácticas, las obliteraciones y los ejercicios efectivos de poder que las fundamentaron, que se hace posible comprender los *a priori* históricos que conformaron lo que ha sido pensable hasta el presente. La ruinología y la archifilología, así, serían saberes de la *signatura*, del síntoma, lo que exige también leer lo que nunca ha sido escrito, y eso quiere decir que no solamente buscan el sentido en articulaciones semánticas, sino incluso en gestos de aprobación, de obliteración o de silenciamiento³⁵, aún legibles y *audibles* en los textos –entendidos por Antelo más como actos inscritos que como totalidades autónomas– (Cf. 2016a: 10). Si todo objeto simbólico es también un acto social inscrito y un gesto que permanece como inscripción, la triada autor-obra-público se muestra ineficaz para dar cuenta de lo que se abre con el paso de la biblioteca al archivo, que también es para el (archi)filólogo el lugar en que la *formación* (*Bildung*) se muestra arruinada, barrocammente destrozada, como un monumento que se disgrega en fragmentos y en las miríadas de relaciones posibles entre ellos.

Invirtiendo la lógica metafísica, que nos dice que siempre se parte del ser para llegar al sentido del decir, Antelo propone una

³⁵ En otros trabajos, Antelo conjura al Antonio Candido sistemático, mostrando la forma en que el crítico brasileño se aliena de su propia escucha. Volver a escuchar esta escucha, por otro lado, puede darle a Candido potencia inédita e inaudita: fuerza más allá de la forma y de la formación. (Cf. Antelo, 2017: 2009)

metodología que va del decir al ser, es decir, que entiende que lo verdadero es un efecto discursivo y que efectos discursivos son escuchados o no, lo que requiere del filólogo una disposición *aturdita* (2016a: 17) que, sin duda, no es austera, desinteresada o neutral. “Nome não dá: nome recebe”, diría Riobaldo (Rosa, 1976: 121). Amor de la letra y amor de la escucha, la archifilología es declaradamente una *filofilia*, deseo del deseo o amor del amor, una pasión que asume los peligros de la obnubilación y que, sabiéndose política por su excepcional condición de *bando*, exhibe en su parcialidad su falta de fundamento transcendental y en su contingencia su deseo célibe. Sin nostalgias por los dogmatismos autoritarios modernos, así, la archifilología postula un entre-lugar posbabélico que torna indecibles excepción y regla, iluminismo y tiniebla, civilización y barbarie, progreso y ruina.

Saber de los excesos constitutivos de nuestras carencias, la propuesta de Antelo entiende el origen como meta, y no como punto de partida:

el objeto es definido en términos de estructura –y así, simultáneamente, en términos de historia– por los objetivos anhelados en su instante originario. Todo objeto tiende a un fin, que es la actualización de las metas establecidas estructuralmente por la configuración histórica que lo produjo. Dicho de otro modo, todo objeto tiende a la actualización de su origen. De ahí que leer sea disponer los elementos constelacionales sobre una mesa para organizar su origen, valor que no es un dato empírico, sino una construcción teórica retrospectiva, *post factum* (Antelo, 2015: 16)

Fierro

Si bien la lectura es una disposición *aturdita* al constelar, y si el principio de montaje es la articulación de demandas, demandas que incluso tienden a mostrar las ruinas de los grandes pensamientos formadores de la modernidad latinoamericana, esto no quiere decir que la archifilología sea la simple proyección del deseo del investigador sobre sus “objetos”. Una escucha que se quiere salvaje debería saber que la ferocidad sobrevive por un uso certero de los sentidos, por ejemplo del sentido del olfato o del oído. Eso quiere decir que no hay modo de mantener al monstruo rosiano en su estado de salvaje indefinición si se lo transforma, por ejemplo, en la figura de un sabio/paladino o, en clave de cierto voluntarismo mágico contemporáneo (y profundamente romántico, al estilo de los indianismos del S.XIX), en encarnación del devenir deleuziano o de la

teoría del perspectivismo amerindio. En los dos casos, notemos, se está perfumando al animal, lo que también quiere decir que se evita el olor de sus presas. Riobaldo es un yagunzo endemoniado, transido por la neblina de otro yagunzo, que declara ante un doctor, a quien intimida con armas y hombres, haber abandonado el yaguncismo y escapado del pacto porque el demonio no existe; el protagonista de "Meu tio o Iauaretê" (1961), secuestrado por el voluntarismo mágico contemporáneo que he mencionado³⁶, es un mestizo que declara haberse decantado hacia su tótem materno, el jaguar, y por tanto hacia su proveniencia indígena, como declara *haber matado y no haber matado felinos*³⁷ y hombres, aunque en la práctica sea una especie de *serial killer*, también ex yagunzo, que escoge a sus víctimas a través de criterios de raza y clase, y específicamente a través del muy poco amerindio dispositivo de los siete pecados capitales, en una especie de circularidad trágica.

Una auténtica *genealogia da ferocidade* tendría en consideración todos esos lugares de indecidibilidad, los historiaría rigurosamente para, por ejemplo, darle más atención a esos narratarios llenos de ambivalencias que Guimarães Rosa elaboró con insistencia en *Grande sertão: veredas*, "Meu tio o iauaretê" o "O espelho". ¿Si el registro apenas registra un habla con transparencia, o si la intervención del interlocutor escribiente "fiel como papel"³⁸ se restringe a la puntuación³⁹, por qué en *Grande sertão: veredas* se lee "rúim" y "ruím" en una misma frase? ¿"Lei" y "lei"? (cf. Roa, 1976: 169, 205) ¿Por qué el registro parcial de apenas un habla si en la conversación participan dos? Lejos de la actitud desinteresada de quien sólo registra las palabras del otro, lejos de la síntesis transculturadora o superregionalista que universaliza hombres no-universales, lejos de la

³⁶ Silviano Santiago, que en parte adhiere a esta vertiente crítica, asume que "Meu tio o iauaretê" "Teria sido parte do romance [*Grande sertão: veredas*] e acaba virando uma estória, aparentemente solta na coleção *Estas estórias*. Possivelmente, teria sido suprimida por o narrador/onceiro morrer ao final" (2017: 113). La verdad es que como puede verificarse en el Fondo João Guimarães Rosa del IEB/USP, el escritor señaló en el original mecanografiado de "Meu tio o iauaretê": "antes de GS: V" [IEB / USP-JGR-M-07.02]. En otro documento, Rosa señaló la fecha exacta de finalización de la redacción del cuento: "Meu tio o iauaretê (acabei 23/1/1949)" [IEB / USP-ACGR-1204].

³⁷ Cabe anotar que el arma del cazador de jaguares es la misma azagaya (*zagaia*) de que deriva la palabra *jagunço*.

³⁸ "Mas o senhor é homem sobrevivendo, sensato, fiel como papel, o senhor me ouve, pensa e repensa, e rediz, então me ajuda". (Rosa, 1976: 79)

³⁹ "Não há dúvida de que existe uma característica formal da fala de Riobaldo que é de total responsabilidade do pseudonarrador anônimo, também coprotagonista. No processo de transcrição da fala do jagunço ao papel, a *pontuação* (incluindo aí o traço de união) é dele e só dele". (Santiago, 2017: 71)

simple representación del asesino blanco, la figura de ese "doutor" es la de alguien que, como en la paradigmática crónica rosiana "Uns índios (sua fala)"(1954) construye su escritura a partir de la premisa de no caer en la artimaña diabólica de una síntesis tranquilizadora o de la armonización simbólica de conflictos históricos y vitales que están muy lejos de superarse. "Lobo gordo" y "valente" (Cf. Rosa, 1976a: 126, 158), como es llamado por el Sobrino del Iauaretê, el acto social de inscripción de ese transcriptor es un acto salvaje: evidencia el haber "devorado" las palabras de su interlocutor y también el haberlo matado dos veces: una al escribirlo, otra para no ser devorado.

Lobo y gordo, lleno de ambivalencias, Guimarães Rosa parecía interesarse por una vasta biblioteca, que incluía una biblioteca latinoamericana, la misma biblioteca que se añora en una introducción a libro brasileño publicado por la Biblioteca Ayacucho. Ya que el deseo de este trabajo es un deseo latinoamericanista, busqué en el archivo del escritor, hoy bajo los cuidados del Instituto de Estudos Brasileiros de la Universidade de São Paulo, una entrada que permitiese elaborar otros "roteiros" para la triada pacto social, pacto fáustico y conflicto homosexual. Felizmente encontré esa entrada,⁴⁰ apenas un indicio que comparto. Reproduzco aquí la tapa y la dedicatoria de un ejemplar de propiedad de João Guimarães Rosa:

⁴⁰ Con la ayuda generosa de funcionarios del IEB/USP, a quienes agradezco, especialmente a la supervisora técnica Daniela Piantola.

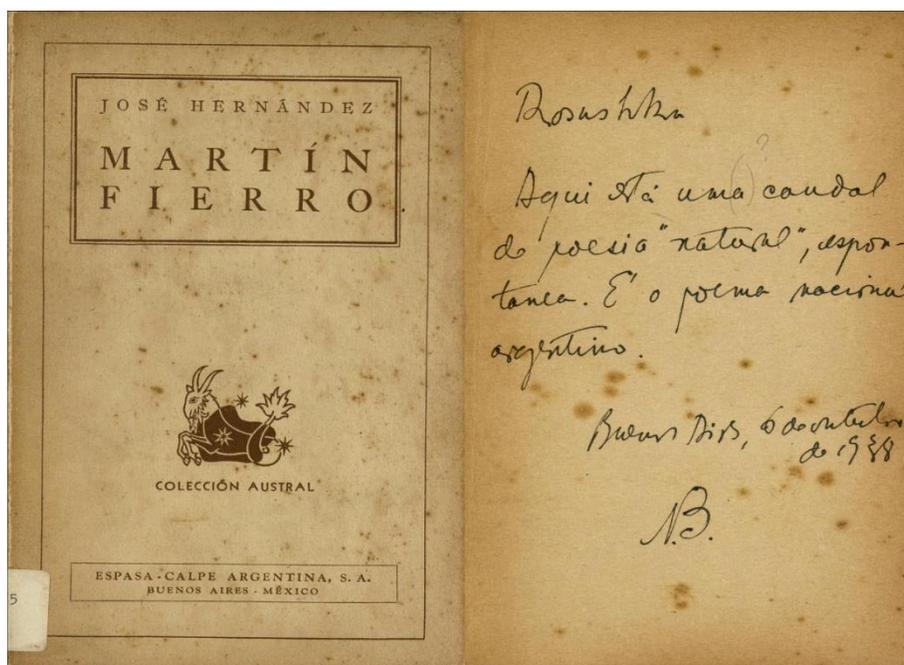


Fig. 1. *Martín Fierro*, de José Hernández (Buenos Aires: Espasa Calpe S.A., 1938). Este ejemplar, de propiedad de João Guimarães Rosa, consta en el catálogo *online* del IEB/USP, con el número GRAR861.5H557m.

¿Rosashka? ¿Poesía “natural”, espontánea? ¿Poema nacional argentino? ¿Um[a] caudal? ¿Quién firma la dedicatoria de este ejemplar del *Martín Fierro* en 1938? ¿Sabría Guimarães Rosa-Rosashka, que en 1948, en *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, Martínez Estrada había leído con cierta “malicia” las manifestaciones de dolor del héroe ante la muerte de Cruz, su compañero de armas? ¿Qué pensar en relación con el José Hernández que Martínez Estrada opta por retratar, de frente y de espaldas, como un *Doppelgänger* misógino por lejanía de las mujeres en sus treinta años de “acción violenta”? ¿Qué pensar del conflicto faústico, que Martínez Estrada “resuelve” diciendo que “Martín Fierro no puede ser condenado sino mediante la absolución del mundo infernal en que vive” (1983, p.36) o que su “unidad no resulta de ninguna unilateralidad, como en el santo o en el héroe clásico, sino precisamente de un conjunto de atributos inconciliables” (p. 37)? ¿Sabía Guimarães Rosa del *Fausto criollo* (1866) de Estanislao del Campo al que José Hernández pretendía responder con su *Martín Fierro*? ¿Qué pensar de *Grande sertão: veredas* si se lee cerca de esos usos/dones de la voz y del cuerpo abiertos como vertiente de estudios por la Josefina Ludmer de *El género gauchesco: un tratado sobre la patria* (1988)?

La escucha salvaje es escucha que se arriesga a escuchar. Y la escucha de rugidos actualiza *roteiros, roteiros, roteiros*. La archifilología, en el caso de lograr articular demandas, textos y documentos a partir de los lugares de la precaria existencia de América Latina, tal vez sea uno de los modos de ese escuchar arriesgado.

El origen es la meta.

Bibliografía

- ABREU, CAPISTRANO DE. *Capítulos de história colonial: 1500-1800 e Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- AGAMBEN, GIORGIO. “Stasis”, *Homo sacer*, II, 2. Trad. *Artillería Inmanente*. Turín: Bollati Boringhieri, 2015. En línea: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2017/01/14/stasis/>. Acceso en: 08/12/2016.
- . “Teoría de las *signaturas*”, *Signatura rerum. Sobre el método*. Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009, pp. 45-110.
- ANTELO, RAÚL. “A *hybris* e o híbrido na crítica cultural brasileira”, *Literatura e Sociedade*, vol. 12, pp. 128-150, 2009.
- . “A mais-valia crioula: bioestética *in nuce*”. Conferência proferida em 26 de maio de 2017 no Centro de Artes da Universidade do Estado de Santa Catarina.
- . *Archifilologías latinoamericanas. Lecturas tras el agotamiento*. Buenos Aires: Eduvim, 2015.
- . *A ruinologia*. Desterro: Cultura & Barbárie, 2016[a].
- . “El diseño de la máquina entre-lugar”, *Cuadernos del CILHA*, vol. 17, num. 24, pp. 29-47, 2016[b].
- . “Pensar a América Latina em seus limites”, en Aline Natureza y Kamilla Nunes (Orgs.). *Escovar a história a contrapelo*. 1ed. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018, pp. 70-76.
- ARAÚJO, NABIL. “O que é que resiste, afinal, na resistência à teoria? (historiografía literária, violência canônica, domesticação da alteridade)”, *Criação & Crítica*, vol. 1, num. 26, pp. 109-135, 2020.
- CADAHIA, LUCIANA. *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía de los dispositivos*. Buenos Aires: F.C.E., 2017.

- CAIXETA, MARYLLU DE OLIVEIRA. “A transfiguração do dragão ou a sobrevida do regionalismo”, *Criação & Crítica*, vol. 1, num. 26, pp. 12-39, 2020.
- CANDIDO, ANTONIO. “A literatura e a formação do homem”, *Textos de intervenção*. São Paulo: Duas Cidades, 2002, pp. 77-92.
- . *Formação da literatura brasileira*. Vol. I. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, 1975.
- . “Jagunços mineiros de Cláudio a Guimarães Rosa”, *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1977, pp.133-160.
- . “Literatura e subdesenvolvimento”, *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1987, pp. 140-162.
- . “O homem dos avessos”, em Eduardo Coutinho (Org.). *Fortuna crítica N°6, Guimarães Rosa*. São Paulo: Civilização brasileira, pp. 294-309, 1991.
- CASTRO, EDGARDO. *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- . *Vocabulário de Foucault –um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- CORPAS, DANIELLE. “Genealogia da ferocidade: ensaio sobre Grande sertão: veredas, de Guimarães Rosa”. Recife: Cepe, 2017”, *O Eixo e a Roda*, Belo Horizonte, vol. 28, num. 1, pp. 355-362, 2019.
- COSTA LIMA, LUIZ. “Concepção de história literária na *Formação*”, *Pensando nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 149-166, 1991.
- DACANAL, JOSÉ HILDEBRANDO. “A epopéia de Riobaldo”, *Nova narrativa épica no Brasil*. Porto Alegre: Mercado Aberto, pp. 9-78, 1988.
- FANON, FRANTZ. *Los condenados de la tierra* [recurso eletrônico]. Trad. Julieta Campos. Epublibre, 1961.
- FISHER, MARK. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Trad. Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra, 2016.
- FRANCO, MARIA SYLVIA DE CARVALHO. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Fundação editora da UNESP, 1997.
- FOUCAULT, MICHEL. *Defender la sociedad*. Edición establecida bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana por Mauro Bertani y Alessandro Fontana en el marco de la Association pour le Centre Michel Foucault. Buenos Aires: F.C.E., 2001.
- . *Nascimento da biopolítica. Curso no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- . “¿Qué es la Ilustración?”, *Señal que cabalgamos*, Trad. Álvaro Forero, num.5, año 1, Universidad Nacional de Colombia, pp. 14-35, 2002.
- HANSEN, JOÃO ADOLFO. “Lugar do cânone e da crítica nos estudos literários hoje”, em D.M. LOPES et al. (Org.). *VI Seminário dos alunos da Pós-Graduação em Letras da UERJ*. Rio de Janeiro: Letras e Versos, 2016, pp. 7-38.
- HOBSBAWM, ERIC. *Rebeldes primitivos: Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Trad. Joaquín Romero Maura. Madrid: Ariel, 1983.
- KRENAK, AILTON. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LIMA, GABRIEL DOS SANTOS. “A teoria desenvolvimentista do ‘super-regionalismo’ em Antonio Candido e o caso Arguedas”, *Criação & Crítica*, vol. 1, num. 26, pp. 40-54, 2020.
- LUDMER, JOSEFINA. *El género gauchesco: un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Perfil, 1988.
- MARINI, RUY MAURO. “Dialética da dependência”. São Paulo: Editora Vozes, 2000.
- MARTÍNEZ ESTRADA, EZEQUIEL. *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Buenos Aires: CEAL, 1983.
- MARX, KARL. *El capital I. crítica de la economía política*. Trad. Wenceslao Roces. México: F.C.E., 1999.
- MBEMBE, ACHILLE. *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Trad. Elisabeth Falomir Archambault. Madrid: Melusina, 2011.
- MELO, ALFREDO CÉSAR. “A formação como nacional-ocidentalização”, *Criação & Crítica*, vol. 1, num. 26, pp. 1-11, 2020.
- Moraes, ANITA MARTINS RODRIGUES DE. *Para além das palavras: representação e realidade em Antonio Candido*. São Paulo: Editora Universidad Nacional do Estado de São Paulo, 2015.
- MORAES, A. M. R. DE; NATALI, M.; PINTO, L. R. V.; MORESCHI, M. “Editorial - Superação e abandono”, *Criação & Crítica*, vol. 1, num. 26, pp. 1-11, 2020.
- MORESCHI, MARCELO. “D’a Espírita e de Encostando no barranco, para cândida apreciação”, *Criação & Crítica*, vol. 1, num. 26, pp. 190-209, 2020.

- NOGUEIRA GALVÃO, WALNICE. *As formas do falso: um estudo sobre a ambigüidade no Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- PAVAN, ROSANA. "Ser Candido ou não ser". En línea: <https://rosanepavam.com/2017/05/15/ser-candido-ou-nao-ser/>.
- PEDRO, VINIANE VAZZI; DINIZ, ROSIMEIRE DE JESUS. "Povos tradicionais e indígenas no Maranhão: violência, fronteiras territoriais e margens da normatização", *Revista de políticas públicas*, vol. 22, pp. 1387-1406, 2018. En línea: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/9871/5822>.
- PENNA, JOÃO CAMILLO. "O método crítico de Antonio Candido". Trad. Lúcia Ricotta Vilela Pinto, *Criação & Crítica*, vol. 1, num. 26, pp. 149-181, 2020.
- REDE FLUMINENSE DE PESQUISAS SOBRE VIOLÊNCIA, SEGURANÇA PÚBLICA E DIREITOS HUMANOS. "Nota técnica". En línea: <https://atualprodutora.com/wp-content/uploads/2020/10/Texto-da-Rede-sobre-Mili%CC%81cia-Versao-ampliada-FINAL.pdf>. Acceso en: 1-11-2020.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA. *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- ROSA, JOÃO GUIMARÃES. *Grande sertão: veredas*. 11.ed. José Olympio: Rio de Janeiro, 1976.
- . *Estas estórias*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1976[a].
- SANTIAGO, SILVIANO. "A Ameaça do lobisomem." *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, num. 4, pp. 31-44, 1998.
- . "Formação e inserção", *Aos sábados, pela manhã*. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 259-262, 2013.
- . *Genealogia da ferocidade: ensaio sobre Grande sertão: veredas, de Guimarães Rosa*. Recife: Cepe, 2017.
- . "Os bestializados -I & II", *O cosmopolitismo do pobre*. Belo Horizonte: UFMG, pp. 91-105, 2008.
- SOUZA, JESSÉ. *A elite do atraso: da escravidão a Bolsonaro* [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019. SÜSSEKIND, FLORA. *Tal Brasil, qual romance? Uma ideologia estética e sua história: o naturalismo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.

- SCHWARZ, ROBERTO. “Grande Sertão: Veredas – Estudos”, em Eduardo Coutinho (Org.). *Fortuna crítica N°6, Guimarães Rosa*. São Paulo: Civilização brasileira, 1991, pp. 378-389.
- TREVISAN, DALTON. “21 fevereiro 68”, *Desgracida*. Rio de Janeiro: Record, 2010, pp. 231-234.
- TURCHI, MARIA ZAÍRA. “Jagunço e jaguncismo: história e mito no sertão brasileiro”, *O público e o privado*, num.7, pp. 121-132, ene-jun 2006.
- URIARTE, JAVIER. *The Desertmakers: Travel, War, and the State in Latin America*. New York: Routledge, 2020.
- VÉLEZ ESCALLÓN, BYRON. “A virtude, uma quase impiedade”, *Revista de crítica literária latinoamericana*, Año XLV, num. 90, Lima-Boston, pp. 51-80, 2019.