

A Linguagem e a morte em *Grande sertão: veredas*

Bairon Oswaldo Vélez Escallón
Mestrando em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
e-mail: flimt1883@yahoo.com.mx

Resumo: Este trabalho questiona o coeficiente “oral” de *Grande Sertão: Veredas*, muito sedimentado na crítica rosiana, desde o confronto com a própria obra e desde o seu cruzamento com alguns enfoques da Filosofia e da Teoria Literária contemporâneas. Uma reflexão sobre como isso afeta, principalmente, o posicionamento crítico perante a obra, também faz parte do seu objetivo. A temática se desenvolve em três eixos principais: a) A jagunçagem e a relação de favor; b) O pacto demoníaco; e, c) A escrita como toma de posse e como falsificação do ser. Afinal, volta-se sobre o evento de linguagem que *dá lugar* a *Grande Sertão: Veredas* e sobre a forma como ele problematiza a relação da linguagem com o ser do homem.
Palavras-chave: 1. Escrita. 2. Oralidade. 3. *Shifters*. 4. Estado de exceção. 5. Jagunçagem.

“O tempo é a vida da morte: imperfeição”

“O que é para ser – são as palavras”
GS:V

Grande Sertão: Veredas, após quase 53 anos da sua publicação, ainda continua um enigma, não obstante a imensa fortuna crítica que tem suscitado ao longo de toda a sua história e das – às vezes polêmicas – especulações interpretativas despregadas a partir dele. No entanto, algumas das constantes críticas, já enunciadas nas primeiras abordagens em torno da obra, continuam ressoando nos trabalhos contemporâneos com tal insistência que parece que o consenso formou uma base estável, a partir da qual toda reflexão tem que se elaborar.

Um desses pontos, aqui chamados “de consenso”, tem a ver com a forma com que a crítica literária tem compreendido a situação narrativa que inaugura o romance, o evento específico de linguagem que – na ficção, é claro – o faz possível. “Testemunho” (Nogueira Galvão), “diálogo” (Chiampi Cortez), “monólogo exterior” (Coutinho), “diálogo pela metade” ou “monólogo inserto em situação dialógica” (Schwarz), “diálogo-monólogo” (Dacanal), conversação, etc. – qualquer abordagem crítica toma como pressuposto um discurso “oral”, da fala, registrado em signos escritos, como se a escrita só registrasse um sentido único e inamovível sem modificá-lo.

É preciso aqui dizer que o evento de linguagem que *dá lugar* a *Grande Sertão: Veredas* não é a oralidade, mas simples e nem tão obviamente, a escritura, uma prática específica. Se alguma coisa está dramatizada em um primeiro plano dessa narrativa é a escrita, e a escrita nunca é falável¹. *Grande Sertão* [dois pontos]: *Veredas*. Esses *dois*

¹ “...este silencio que funciona en el interior solamente de una escritura llamada fonética –señala o recuerda de manera muy oportuna que, contrariamente a un enorme prejuicio, no hay escritura fonética. No hay una escritura pura y rigurosamente fonética. La escritura llamada fonética no puede en principio y de dere-

pontos, nota-se, são faláveis só pela intervenção de uma tradução, e dizer “dois pontos” é muito diferente de escrever “:”. Ora, esse signo escrito é a marca da passagem – é a própria passagem – de uma coisa à sua oposta: *Grande Sertão* – grande deserto, chapadão – [dois pontos]: *Veredas* – pequenos rios, pequenos caminhos. Estamos nessa travessia pela mediação de “dois pontos” signo mudo puramente escrito e nunca imediatamente transmissível fora da escrita. A cisão, então, aparece em todo o seu esplendor: não é o grande deserto se transformando em pequenos rios, mas a sua mútua existência diferenciada um ao lado do outro, em um plano de imanência em que as forças se equivalem – se repelindo – e a alteridade convive consigo mesma: outro [dois pontos]: outro.

Uma das estratégias para abordar o romance sem obliterar a cisão que *lhe dá lugar*, poderia ser refletir um pouco sobre os signos “-”, “∞”, que o abrem e o fecham. Aqui propõe-se, seguindo a terminologia de Giorgio Agamben, em *A linguagem e a morte* (que decorre da linguística moderna), a compreensão desses signos entanto que *shifters*: símbolos-índices, que são “unidades gramaticais, contidas em todo código [*Grande Sertão: Veredas*, no caso], que não podem ser definidas fora de uma referência à mensagem” (2006, p. 42). Todo *shifter* tem uma natureza dupla: de uma parte, entanto símbolo se associa ao objeto representado por uma regra convencional; de outra, como índice, se encontra em uma relação existencial com o objeto que representa. Se esses signos não podem ser definidos fora de uma referência à mensagem, se além disso eles estão em uma relação existencial com aquilo que representam, então é claro que tudo podem ser, exceto marcas de uma fala. Da mesma forma que os nossos “dois pontos” eles não são ouvíveis ou faláveis, mas só legíveis e escrevíveis: são, de novo, marcas puras da escrita, pelo fato de estar com ela em uma relação existencial, silenciosa.

Ora, pelas referências do narrador –Riobaldo – sabemos que alguém escuta a sua história e a transcreve numa caderneta: “O senhor escreva no caderno: sete páginas...” (*GS: V*, p. 378). Portanto temos, sim, um narrador, e ele além é o protagonista da narração, mas o que temos perante os olhos, o que lemos, é o produto de uma transcrição: esse é o evento específico de linguagem em que *tem lugar Grande Sertão: Veredas*. A diferença entre narrador e narratário, então, faz toda a *diferença* (BARTHES, 1990).

Isso, ainda que parecesse muito simples, tem múltiplas consequências sobre esta leitura do romance, como se verá no desenvolvimento do presente texto. Alguma reflexão sobre como essas consequências afetam, principalmente, o posicionamento crítico perante a obra, também faz parte do seu objetivo. Porém, para continuar é preciso aqui transcrever, um pouco extensamente, um trecho da narrativa em que o ato da escrita é dramatizado. Trata-se de uma sorte de *summa* do livro, uma pequena história digressiva em que, de alguma forma, se encontra condensado o nosso tema. Vamos chamá-lo de “História de Davidão e Faustino”:

Tem horas em que penso que a gente carecia, de repente, de acordar de alguma espécie de encanto. As pessoas, e as coisas, não são de verdade! E de que é que, a miúde, a gente adverte incertas saudades? Será que, nós todos, as nossas almas já vendemos? Bobéia, minha. E como é que havia de ser possível? Hem?!

Olhe: conto ao senhor. Se diz que, no bando de Antônio Dó, tinha um grado jagunço, bem remediado de posses - Davidão era o nome dele. Vai, um dia, coisas dessas que às vezes acontecem, esse Davidão pegou a ter medo de morrer. Safado, pensou, propôs este trato a um outro, pobre dos mais pobres, chamado Faustino: o Davidão dava a ele dez contos de reis, mas, em lei de caborje –invisível no sobrenatural- chegasse primeiro o destino do Davidão morrer em combate, então era o Faustino quem morria, em vez dele. E o Faustino aceitou, recebeu, fechou. Parece que, com efeito, no poder de feitiço do contrato ele muito não acreditava. Então, pelo seguinte, deram um grande fogo, contra

cho, y no sólo por una insuficiencia empírica o técnica, funcionar, si no es admitiendo en ella misma ‘sig-no’ no fonéticos (puntuación, espacios, etc.)...” (DERRIDA, 1968, p. 4).

os soldados do Maior Alcides do Amaral, sitiado forte em São Francisco. Combate quando findou, todos os dois estavam vivos, o Davidão e o Faustino. A de ver? Para nenhum deles não tinha chegado a hora-e-dia. Ah, e assim e assim foram, durante os meses, escapos, alteração nenhuma não havendo; nem feridos eles não saíam... Que tal, o que o senhor acha? Pois, mire e veja: isto mesmo narrei a um rapaz de cidade grande, muito inteligente, vindo com outros num caminhão, para pescarem no Rio. Sabe o que o moço me disse? Que era assunto de valor, para se compor uma estória em livro. Mas que precisava de um final sustante, caprichado. O final que daí ele imaginou foi um: que, um dia, o Faustino pegava também a ter medo, queria revogar o ajuste! Devolvia o dinheiro. Mas o Davidão não aceitava, não queria, por forma nenhuma. Do discutir, ferveram nisso, ferravam uma luta corporal. A fino, o Faustino se provia na faca, investia, os dois rolavam no chão, embolados. Mas, no confuso, por sua própria mão dele, a faca cravava no coração do Faustino, que falecia...

Apreciei demais essa continuação inventada. A quanta coisa limpa verdadeira uma pessoa de alta instrução não concebe! Aí, podem encher este mundo de outros movimentos, sem os erros e volteios da vida em sua lerdeza de sarrafaçar. A vida disfarça? Por exemplo. Disse isso ao rapaz pescador, a quem sincero louvei. E ele me indagou qual tinha sido o fim, na verdade de realidade, de Davidão e Faustino. O fim? Quem sei. Soube somente só que o Davidão resolveu deixar a jagunçagem - deu baixa do bando, e, com certas promessas, de ceder uns alqueires de terra, e outras vantagens de mais pagar, conseguiu do Faustino dar baixa também, e viesse morar perto dele, sempre. Mais deles, ignoro. No real da vida, as coisas acabam com menos formato, nem acabam. Melhor assim. Pelejar por exato, dá erro contra a gente. Não se queira. Viver é muito perigoso... (GS: V, p. 66-67)

Notam-se, nesse trecho, três elementos muito importantes: 1. A assimetria social entre as personagens; 2. O pacto, ou contrato “de palavra” entre o jagunço rico e o pobre; e 3. A intervenção de um letrado vindo “de cidade grande”. Nas laudas a seguir, tenta-se manter a mirada nesse roteiro, desenvolvendo-o, correspondentemente, em três eixos principais: a) A jagunçagem e a relação de favor; b) O pacto demoníaco; e c) A escrita como toma de posse e como falsificação do ser. Afinal, voltar-se-á sobre o evento de linguagem que *dá lugar* a *Grande Sertão: Veredas* e sobre a forma como ele problematiza a relação da linguagem com o ser do homem, distinguindo entre duas formas de compreender essa relação.

Davidão é um “grado jagunço bem remediado de posses”, entanto que Faustino é “pobre dos mais pobres”. O temor da morte faz com que o primeiro ofereça uma propina ao segundo em troca de que ele o substitua no evento derradeiro. Outro tanto acontece com Riobaldo. Ele nasce pobre, sem pai conhecido, em um canto esquecido do Sertão. Após a morte da mãe, de uma breve alfabetização e do descobrimento da sua bastardia, ele entra na jagunçagem – primeiro nas filas governistas, sob comando de Zé Bebelo, para depois passar a servir no bando de Joca Ramiro, em aberto confronto com a República. Nessa série de acontecimentos, que constituem a sua juventude, Riobaldo descobre algo que tem a ver com a sua condição:

Eu queria decifrar as coisas que são importantes. E estou contando não é uma vida de sertanejo, *seja se for jagunço*, mas a matéria vertente. Queria entender do medo e da coragem, e da gã que empurra a gente para fazer tantos atos, *dar corpo ao suceder*. O que induz a gente para más ações estranhas, é que *a gente está pertinho do que é nosso, por direito, e a gente não sabe, não sabe, não sabe!* (GS: V, p. 79) [Itálicos meus]

Faustino, em troca pelos dez contos de réis, só tem uma coisa para oferecer: o seu corpo. Em um primeiro momento, como parte do bando armado, esse corpo é oferecido às balas inimigas; depois, entanto que agregado rural de Davidão, ocupará “uns alqueires de terra”, agindo agora como um poste vivo, encarregado de proteger os limi-

tes da grande propriedade do seu “benfeitor”. Ora, dar ou ter dado, o que está perto e é próprio, ao “suceder de más ações estranhas” é o maior conflito de Riobaldo: dar corpo, dar *o corpo*. O homem disponível, dada a sua condição marginal, destituído de qualquer poder econômico ou político, destituído ainda do poder de si que constitui a mínima autonomia, tem que se alugar para sobreviver e aquilo que tem para dar como contraprestação é um corpo útil como parapeito.

O jagunço, alugado pela grande propriedade latifundiária para estender seu domínio; o capanga, agregado da plebe rural que trabalha “de favor” ou “de palavra” para o fazendeiro em campanha de armas, é um corpo dado, entregue ao projeto do outro, mas nunca ele mesmo como um outro – assim preservaria a sua alteridade –, senão como um *mesmo*: continuação substituível do corpo do patrão, corpo confim (com-fim), poste animado de cerca, cuja função é expandir e preservar os limites da terra. Enquanto homem do confim o jagunço é uma pura *bíos*, um corpo *biopolítico* que deve seu ser em quanto tal à sua inclusão na *polis* social pelo esgotamento da sua vida natural (*zoé*) em uma forma do dever-ser; a sua condição exprime-se perfeitamente no *estado de exceção* em que o filósofo italiano Giorgio Agamben vê a estrutura política fundamental do pensamento ocidental.

Ora, Riobaldo, Faustino e todos os outros jagunços de *Grande Sertão: Veredas*, pertencem a um amplo segmento da sociedade brasileira, especialmente a sociedade posterior ao Segundo Reinado e à transição do regime de trabalho servil ao assalariado. Esses homens encontram-se em um ponto em que, tanto as ideologias – só conjunturalmente opostas – do Liberalismo e do Escravismo, quanto as classes sociais extremas dos escravos e dos proprietários, tendem a sintetizar-se. Dessa forma, essa multidão de homens “formalmente” livres toma a sua feição dos extremos entre os que vivem e constituem um limiar paradoxal em que os opostos se encontram: excluídos do sistema produtivo, “pobres dos mais pobres”, livres da escravidão mas sem posses, a sua subsistência depende da vontade dos senhores da terra. Seja no campo, em que recebem chácaras alheias para produzir seu próprio sustento e cumprem, como camaradas, ofícios de segurança e agressão; seja na cidade, onde vivem como moleques de recados ou de companhia no quarto dos fundos do quintal do dono, os agregados obtêm a sua “qualidade humana” no mesmo instante em que ela é deposta:

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 constrações 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*... [Itálicos meus] (FRANCO, 1997, p. 93-95).

Entre a ordem e a desordem, fora do céu da propriedade e do inferno da servidão acorrentada, o jagunço é vida domesticada em uma forma biopolítica que permite sua “entrada” na esfera de propriedade do grande latifúndio. Esse homem formalmente livre é o capturar-fora que a ordem social precisa para se fundamentar, não por meio de uma instituição propriamente dita, mas de um tecido de relações tradicionais, pessoais, excepcionais, em que o reconhecimento arbitrário da humanidade dá razão ao privilégio em todas as suas faces e em que a troca de favores se sustenta no dispositivo² do contrato “de palavra”.

² “...llamaré literalmente dispositivo cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y

Neste ponto é preciso continuar com o segundo eixo do nosso roteiro: o pacto.

Faustino, o nome da personagem da nossa pequena história digressiva, não é um acaso. Ele está definido pelo seu pacto com Davidão, o seu ser, entregue à morte, esgota-se nele. Nenhum jagunço assina um contrato: Riobaldo também não o faz, na cena em que, na encruzilhada das Veredas Mortas/Altas, invoca o demônio para trocar com ele a sua alma pelo sucesso na vingança contra os Judas – Ricardão e Hermógenes, traidores e assassinos de Joca Ramiro. O diabo não aparece e a promessa de troca parece nunca acontecer. No entanto, para qualquer leitor é clara a mudança do ser do protagonista: daqui por diante ele adotará o apelido Urutú-branco e transformar-se-á em um chefe desapiedado, cujo ser absoluto esgota-se na perseguição do objetivo. Até o próprio Diadorim percebe essa mudança com receio, ainda sendo o mais interessado na empresa de vingança do pai morto, o objeto da paixão que impele Riobaldo ao movimento. Urutu é uma serpente venenosa, de pele escura e cabeça marrom com estrias claras que formam uma espécie de cruz; também é conhecida como cruzeira ou Urutu-cruzeiro: a cobra toma seu nome da cruz que leva na testa. Também Riobaldo: a totalidade do ser do jagunço esgota-se no objetivo marcado, é capturada no pacto da encruzilhada: ele leva essa cruz na sua cabeça. Portanto, as lembranças mefistofélicas do nome Faustino estão inteiras, ainda que sofisticadas, no nome Urutú-branco: os dois estão prometidos à morte, entregues à matabilidade, por conta de um contrato que nunca assinaram, que ficou só expresso no ar da oralidade: “E, mesmo, quem de si de ser jagunço se entrete, já é por alguma competência entrante do demônio”. (GS: V, p. 11)

Agora, se um dos termos da equação é o homem em situação assimétrica e evidente estado de necessidade, se intermediando há um dispositivo de captura – chame-se contrato ou pacto – que seria um passo para suprir tal necessidade, ainda tem que pensar-se, no outro extremo, àquele ou àquilo com o que se pauta. Quem, ou melhor, o que é o que está em vantagem perante o jagunço e que pode vir a prometer-lhe uma propina em troca da vida do seu corpo? Dizer que é um homem abastado específico, “bem remediado de posses”, seria muito simples; dizer que é evidentemente o demônio seria ingênuo. É a razão pela qual a isotopia entre as histórias de Faustino e Riobaldo diverge neste termo, mas sem acabar. De fato, a pergunta que fundamenta a totalidade da narração inquire pela existência do diabo e pela consequente validade do pacto. Ainda sobra uma dúvida: se o ente maligno não comparece à convocação, se ele não existir, isso invalida o contrato? Acaso o mal mesmo não será o oferecimento do ser a uma coisa que não é, ao não-ser propriamente dito? “E o demo existe? Só se existe o estilo dele, solto, sem um ente próprio – feito remanchas n’água. [...] Vendi minha alma a quem não existe? Não será o pior?” (GS: V, p. 365).

O diabo em *Grande Sertão: Veredas* é sobretudo um estar-em-sujeito³, transitivo puro, não tem existência como ente mas só como acidente, é dizer, não existe por si mas só nos corpos dados dos outros: “Homem, é. O senhor nunca pense em cheio no demo” (p.370). Segundo aponta Giorgio Agamben no seu *Profanações* (2007), este tipo de ser precisa do sujeito para ter lugar, a sua mais premente fundamentação está na noção de um “eu” que lhe dá lugar. A imagem mais certa do demônio é, assim, a do possuidor, algo que vige no corpo de um possesso: “...o diabo vige dentro do homem, nos crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum. Nenhum!” (GS: V, p. 11).

los discursos de los seres vivientes. No solamente, por lo tanto, las prisiones, los manicomios, el panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder es en cierto sentido evidente, sino también la lapicera, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los celulares y – por qué no – el lenguaje mismo, que es quizás el más antiguo de los dispositivos, en el que millares y millares de años un primate – probablemente sin darse cuenta de las consecuencias que se seguirían – tuvo la inconsciencia de dejarse capturar”. (AGAMBEN, *¿Qué es un dispositivo?*, em: <http://profanacoes.blogspot.com/2007/10/qu-es-un-dispositivo-giorgio-agamben.html>)

³ “Estar em um sujeito é, para os filósofos medievais, o modo de ser do que é insubstancial, ou seja, não existe por si, mas em outra coisa” (AGAMBEN, 2007, p. 51).

As personagens do romance são os corpos em que o diabo vigora como estar-em-sujeito, e sua ação aparece como uma falta de sossego, uma perseguição de projetos pessoais, particulares, nos quais o mal é inerente à idéia do “eu”, a um certo egoísmo, ou *egoidade*, termo que cerca “o sentido em cadeia fechada”, segundo Jean-Luc Nancy (2000, p. 27). Para Agamben o sujeito é o produto do corpo-a-corpo entre os viventes e os dispositivos em que eles são capturados (Cf. 2007, p. 63). O dispositivo específico em que são capturados Riobaldo e Faustino, tal como já antes se escreveu aqui, é o contrato ou o pacto “de palavra”. Então é perfeitamente compreensível que, durante a cena da invocação demoníaca, nas Veredas Mortas/Altas, o narrador diga ter sentido que estava “bêbado de meu” (*GS: V*, p. 319). Ele é capturado como um “ego”, é um ser tomado por uma egoidade insistente no seu estar como sujeito:

Tanta gente – dá susto se saber – e nenhum se sossega: todos nascendo, crescendo, se casando, querendo colocação de emprego, comida, saúde, riqueza, ser importante, querendo chuva e negócios bons...[...] Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar. Esses homens! Todos puxavam o mundo para si, para o concertar concertado. Mas cada um só vê e entende as coisas dum seu modo. (*GS: V*, p. 15-16).

Como cada um “só vê e entende as coisas dum seu modo”, como o diabo age por meio dessa particularidade, o mal surge no momento em que essas “egoidades”, esses sentidos em cadeia fechada, chocam uns contra os outros. Daí a guerra, daí o confronto entre bandos comandados por interesses divergentes que leva Riobaldo à perda de Diadorim, o seu ser amado. Se o diabo é possuidor e precisa de corpos possessos, tomados pela sua insistência no estar como sujeitos, se a senha da sujeição é a feição pessoal de cada um, pode-se pensar que a propriedade é o seu rosto mais adequado. Essa é a razão pela qual, tanto Faustino quanto Riobaldo, parecem entregues a poderes superiores quase que na qualidade de mercadorias, corpos possuídos, haveres entregues à propriedade, seres reduzidos entre as posses perecíveis (matáveis) de uma coisa que não existe além de estar “bem remediada”, de um não-ser cuja maior artimanha é fingir que não é: “Deus existe mesmo quando não há. Mas o demônio *não precisa de existir para haver* – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo” [itálicos meus] (*GS: V*, p. 49). Do sem-sentido à contradição há só um passo. O velho ex-jagunço – agora proprietário de terras como consequência do vantajoso matrimônio e da herança do pai Selorico Mendes – ainda tendo descoberto o sistema de constrições a que sua vida estava atrelada, acaba reproduzindo esse mesmo sistema, só que agora desde uma posição de privilégio e com novos subalternos:

Mas, hoje, que raciocinei, e penso a eito, não nem por isso dou por baixa minha competência em um 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, aí, se, se! É na boca do trabuco: é no te-retê-retém... E sozinhozinho não estou, há-de-o. Pra não isso, he coloquei redor meu minha gente. [...] Deixo terra com eles, deles o que é meu é, fechamos que nem irmãos. [...] Em Diadorim, penso também –mas Diadorim é a minha neblina (p. 21-22).

O diabo em *Grande Sertão: Veredas* não é: ele só há, é dizer, não está na existência mas no *haver*, na sua aceção de “estar na posse de, ser proprietário de, possuir” (*Dicionário Houaiss*). Alguma coisa entra no inventário (um dispositivo por excelência) dos haveres de alguém, das suas propriedades, só quando alguma das suas particularidades é usável ou trocável, quando o seu ser se define pelo objetivo adjudicado a uma das suas características. Também o jagunço. Ele não é captado pela propriedade como um ser absoluto, mas “compelido a comportamentos automáticos pela ativação de seus

predicados morais” (FRANCO, 1997, p. 93-95), aproveitado por alguma das suas habilidades específicas. É a razão pela que é rebatizado com um nome de guerra que fala às claras daquilo para o que, desde a perspectiva da propriedade, ele serve. Assim Riobaldo é “Professor” para Zé Bebelo quando a sua alfabetização é premente; assim “Cerzidor” e “Tatarana”, quando a sua pontaria o destaca na função de atirador principal do bando; assim “Urutú-branco”, quando chega o momento de se entregar à chefia e vender a alma ao demônio. O seu ser esgota-se na sua utilidade em cada caso, é reduzido – e, portanto, falsificado – pela imposição de um nome que é prerrogativa de quem precisa dele como ferramenta.

A validade do pacto, então, concreta-se com a atribuição do nome, o que nos leva ao terceiro eixo do nosso roteiro: a intervenção letrada com a sua consequente toma de posse e falsificação do ser por meio da escrita.

Na “História de Davidão e Faustino” temos a assimetria social entre os protagonistas e o pacto ou contrato de palavra que decorre de tal situação. Mas temos também um outro termo, agora surpreendente: a intervenção de um letrado “vindo de cidade grande”, que escuta a narração do pacto da boca de Riobaldo e encontra nela “assunto de valor, para se compor uma estória em livro”. A partir da vontade desse rapaz, “muito inteligente”, em evidente situação privilegiada perante os jagunços miseráveis e iletrados a que o conto se refere, abre-se a possibilidade da transformação dessa estória em escritura, portanto da sua entrada na Literatura e na História. É o caráter *excepcional* do episódio o que faz com que o moço o pesque dentre o rio das historietas do Sertão.

Mas para que o assunto, um fato-*zoé*, digamos, consiga entrar nesse ordenamento (a *polis* da literatura) tem que se determinar primeiro o que ele deveria ser enquanto que *bíos*. Como já antes se disse, toda territorialidade soberana depende dessa determinação, e o poder do escritor, no caso, consiste no capturar-fora essa história excepcional para fazê-la entrar nos livros sob um “formato” que vença “os erros e volteios da vida em sua verdeza de sarrafaçar”. É claro, para que isso aconteça, para que essa vida ocorrida consiga entrar no domínio social da escritura, ela deve-se fazer excluível, matável, controlável: o seu formato é a morte. Para que o escritor outorgue valor à vida do jagunço pactário, ela deve deixar de ser, a sua exemplaridade depende do sacrifício, portanto da consumação final do pacto, ainda pela própria mão de Faustino.

Nesse sentido, o letrado age como um operador do poder e a sua ação, dependente da posse de um saber e uma prática, faz da Letra um dispositivo que captura a vida do jagunço, esgotando-o no pactário e abonando assim à sua matabilidade. A escritura intermédia, então, na posse:

... também a escritura – toda escritura, e não só a dos chanceleres do arquivo da infâmia – é um dispositivo, e a história dos homens talvez não seja nada mais que um incessante corpo-a-corpo com os dispositivos que eles mesmos produziram – antes de qualquer outro, a linguagem (AGAMBEN, 2007, p. 63).

Se o jagunço não tem outra coisa a intercambiar senão a própria vida, se a prática do letrado precisa da sua morte, então essa escrita verdadeiramente é uma consumação do contrato, ela materializa e dá validade ao pacto, é ela mesma produtora do documento demoníaco que, agora sim, se assina com sangue. No caso de Riobaldo, o indulto oferecido pelo governo, a “cidade letrada”, age no mesmo sentido: “E meus feitos já revogaram, prescrição dita. Tenho meu respeito firmado. Agora sou anta empoçada, ninguém me caça. Da vida pouco me resta...” (GS: V, p. 77). O documento da prescrição ao ex-jagunço é a materialização do pacto demoníaco, o contrato mesmo assinado com sangue, pois a última e principal prenda do pactário é a impunidade, a sua imunidade à lei humana. O formato do fazendeiro legítimo e desprovido de punição legal faz possível a sua entrada no ordenamento da *polis*.

Para Agamben o dispositivo que realiza e regula toda separação é o sacrifício (2007, p. 65-66). No caso, a separação opera-se entre os extremos de quem tem o poder de “fazer um final sustante, caprichado” e quem (pelo menos na ficção) tem que sofrer esse desfecho como uma punição exemplar. O que media entre esses extremos é uma escrita virada dispositivo, e da sua interação com os viventes que captura resultam sujeitos demarcados⁴, pessoas: *dramatis personae*, máscaras, com um destino trágico a cumprir; egoidades, sentidos em cadeia fechada, que se arrojam o papel de guardiães do sentido da morte.

Vê-se, então, como a sujeição operada por meio da escrita supõe uma delimitação de identidades. A identificação do morto é equivalente à imposição de um nome: ambas são operações de uma linguagem concebida como dispositivo. Isto nos traz de novo ao nosso tema principal: a linguagem e a morte em *Grande Sertão: Veredas*.

Tanto Davidão quanto o letrado enviam Faustino à morte para eles próprios fugirem da sua iminência, dão curso ao contrato para não ter que se defrontar com ela: o primeiro, substituindo-se com outro no evento final; o segundo, dando um sentido transcendente à continuação inventada por ele para o caso. Ainda que o nome deste escritor não apareça no romance, a sua identidade está assegurada na sua decisão de valor sobre a anedota e no desfecho “caprichado” que ele, desde a sua perspectiva de “moço instruído de cidade grande”, imagina para fazer dela negócio “sustante”. Se pensarmos, de volta às primeiras laudas deste texto, em *Grande Sertão: Veredas* como uma transcrição das palavras de Riobaldo, é possível que achemos uma alternativa a esta sujeição dos viventes no dispositivo da escritura. É o propósito, a seguir.

O diabo tem a sua linguagem, é a linguagem da posse, dos haveres, a da propriedade como sujeição; a da posseção pelo nomear, a de uma arrogância que se pretende capaz de dizer o ser e o mundo, absolutamente. Esse caráter da linguagem, que faz com que Barthes descubra nele uma potência demoníaca, sustenta-se também no *estado de exceção* teorizado por Agamben:

Como somente a decisão soberana sobre o estado de exceção abre o espaço no qual podem ser traçados confins entre o interno e o externo, e determinadas normas podem ser atribuídas a determinados territórios, assim somente a língua como pura potência de significar, retirando-se de toda concreta instancia de discurso, divide o lingüístico do não lingüístico e permite a abertura de âmbitos de discurso significantes, nos quais a certos termos correspondem certos denotados. A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da linguagem, que ela está sempre além de si mesma. [...] A pretensão de soberania da linguagem consistirá então na tentativa de fazer coincidir o sentido com a denotação, de estabelecer entre estes uma zona de indistinção, na qual a língua se mantém em relação com seus *denotata* abandonando-os, retirando-se destes em uma pura *langue* (o “estado de exceção” lingüístico). (AGAMBEN, 2002, p. 33).

Se nomear é possuir e se possuir é determinar o ser em formas específicas (o jagunço, o pactário), então a anomia, o inexpresso, o não-lingüístico estariam do lado do não-ser. Mas o não-dito, o indizível, é, na verdade, o fundamento da vida inteira da comunidade humana, aquilo que sustenta todo dizer (Cf. AGAMBEN, 2006). Se a linguagem tem lugar, é porque ela tem um momento de não-ser que a antecede e continua; porque ela acontece no tempo se ajusta também à economia da morte. No entanto, como o atesta a nossa experiência quotidiana, ela tende a fugir dessa economia, a alienar-se do seu caráter temporal, a implantar-se como enunciado absoluto do ser. É o momento em que o poder possui a linguagem: quando a tirania do dizer faz supor lógica a

⁴ “Llamo sujeto a lo que resulta de la relación, o por así decir, del cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los dispositivos”. (AGAMBEN, *¿Qué es un dispositivo?*, em: <http://profanacoes.blogspot.com/2007/10/ques-un-dispositivo-giorgio-agamben.html>)

captura do lado de fora como determinável no âmbito da linguagem, “aí é que o diabo toma conta de tudo”.

Esse lado de fora aparece com clareza quando o homem determina o seu próprio ser como “animal falante”. A voz do animal, vida natural (*zoé*) deixada alhures da linguagem (*polis*), é o fundamento do falante homem (*bíos*) e possibilita aquela dimensão em que âmbitos de discurso significantes são abertos. Porém, a instância mesma de linguagem, o seu ter-lugar, é vedada ao dizer, ele não consegue exprimir a sua ocorrência temporal no significado. Esse é o irrelato absoluto, o momento inerente à linguagem em que ela não pode mais dar conta da sua própria dimensão ontológica. Agamben chama essa cisão, entre a voz do animal (o ter-sido) e a impossibilidade de significar a própria instância (o ainda-não-ser significado), de *Voz* (2006, p. 51-58). Do ter-sido ao ainda-não-ser, a linguagem tem lugar em uma dupla negatividade, portanto no tempo, e é tão mortal quanto o homem.

Para Agamben, essa *Voz* pode mostrar a sua instância, e ao fazê-lo, abre o ser e o tempo ao pensamento, é um índice de si mesma e permite assim ao falante ter experiência da morte como irrestrita impossibilidade de dizer, a sua constitutiva condição de indizível. A *Voz*, “*shifter* supremo”, consegue melhor mostrar a sua instância naqueles âmbitos de discurso em que, no limite do dizer, o dito se dilui e perde a sua supremacia perante o evento mesmo da linguagem, o seu ter-lugar. A linguagem, jogada no seu ser temporal, distrai-se do seu viés instrumental e fala de si própria, encontra-se em uma relação existencial com o objeto mesmo que representa, é si-mesma: é poema, um objeto de linguagem que se reprega sobre si, cujo sentido é o que ele mesmo é: imanência, alma atrelada à forma de um corpo, pensamento inseparável da sua existência material (textual).

Segundo Heidegger – em seu ensaio clássico “Hölderlin e a poesia” –, “a poesia não fala sobre seres, ela é criação de seres”. Se ela não fala sobre algo, então, o dito (a fala) dissolve-se na indicação do seu próprio ser. O ato de nomear perde, no poema, o seu sentido de posseção, esquece o seu objetivo e tende a mostrar-se como encenação de si.

Essa experiência poética da cisão entre a fala e o significado, da *Voz*, está magistralmente encenada em *Grande Sertão: Veredas* na figura do transcritor. O “doutor” é aquele que não fala, cuja intervenção é apenas testemunhada pelo produto de uma prática da escrita que é só mediática e que não intervém no seu fluxo mais do que para mostrar-se a si mesma como pura medialidade. Daí os signos “-”, “∞”, que abrem e fecham o romance e que, se compreendidos como aspas (“”) que remetem ao discurso – transcripto – de Riobaldo, só evidenciam o caráter textual do texto, o labor da transcrição tanto quanto a sua recusa à dimensão do dizer e à sanção de um significado para as palavras do jagunço. O “doutor” é quem em *Grande Sertão: Veredas* não fala e não significa, uma pura *Voz*: “Mas o senhor é homem sobrevivendo, sensato, fiel como papel, o senhor me ouve, pensa e repensa, e rediz, então me ajuda” (*GS:V*, p. 79).

O contraste com o letrado da “História de Davidão e Faustino” não poderia ser maior. Entanto que o labor desse moço “muito inteligente” se define pela sua constrição à definição e esgotamento do Faustino na figura de um jagunço-pactário, o “doutor” limita-se a escutar e transcrever o relato de Riobaldo, sem intervir para tirar dele conclusões edificantes ou “sustantes”, sem sequer registrar a resposta que se espera dele ao respeito da existência/inexistência do diabo e que motiva a totalidade da narração.

Nesse sentido, a reserva do “doutor” é uma experiência da morte como impossibilidade de dizer e corresponde-se com aquela inelutável perda que constitui para Riobaldo a morte e reconhecimento de Diadorim. É só a partir dessa morte que a personagem abandona a luta armada e questiona a validade do pacto, ao descobrir no corpo exânime do ser amado a verdade sobre seu próprio corpo entregue aos dispositivos da propriedade: “aí ultimei o jagunço Riobaldo [...] Desapoderei” (*GS:V*, p. 455). Esse “desapoderar” é consumado na prática da transcrição, uma verdadeira experiência da *Voz*:

Ter experiência da morte como morte significa fazer experiência da supressão da voz e do surgimento, em seu lugar, de outra *Voz* [*grámma*, *Voz* da morte, *Voz* da consciência,

fonema]. Ter experiência da Voz significa, por outro lado, tornarmo-nos capazes de uma outra morte, que não é mais simplesmente o descenso e que constitui a possibilidade mais própria e insuperável da existência humana, a sua liberdade (AGAMBEN, 2006, p. 118).

Mas, poderia se perguntar: liberdade, em que sentido? Liberdade com respeito a quê? Vale dizer: liberdade dos viventes com respeito ao dispositivo da linguagem, à possessão e sujeição através do ato de nomear. A recusa a uma linguagem própria, que constitui a prática do “doutor”-transcritor, conserva íntegro o ser (entanto que potência de ser) de Riobaldo ao repetir na indecibilidade a sua não-realização (amorosa), a sua qualidade de inacabado. Dessa forma, a transcrição é sustentada por uma perda, é ela mesma uma obra de perda: corpus-neblina, esse texto não pode deixar de carregar em si, como princípio formal, aquela morte que derruba toda antiga certeza no protagonista e que o joga na indeterminação (“Diadorim é a minha neblina”). “Travessia” ela mesma, portanto, entre duas negatividades – o ter-sido a narração “oral” ou “falada” do ex-jagunço; o ainda-não-ser o significado dessa narração –, a transcrição não tem a ilusão do domínio do dizer e mantém Riobaldo outro com respeito a si.

Uma remissão inclui o remetido tanto quanto quem o remete, faz da própria superfície textual o espaço em que a separação (entre o letrado e o jagunço, p. ex.) é superada sem anular a diferença, torna-se o texto o lugar da habitação de singularidades sem hierarquia nem exceção, sem relações contratuais ou de troca – é uma apoteose da diferença e já não mais a sacralização do in-diferente. O interlocutor-copista é alguém que, recusando-se à própria fala naquilo que transcreve, à normalização letrada, à conceituação, à sua nomeação, se reserva e reserva o outro de um dispositivo de poder que isola a alteridade em objetos. Quem escreve ausenta-se naquilo que ele faz, limita-se a imitar as palavras de Riobaldo desenhando-as sobre papel, e não o define nem nomeia: é a primeira vez que isso acontece com o ex-jagunço, que já foi batizado muitas vezes (Professor, Cezidor, Tatarana, Urutu-Branco). Essa já não é mais uma relação de favor e o texto não pretende suprir o contrato com o diabo, não toma posse sobre Riobaldo, não o possui: “No real da vida, as coisas acabam com menos formato, nem acabam. Melhor assim. Pelejar por exato, dá erro contra a gente. Não se queira. Viver é muito perigoso...” (GS: V, p. 66-67).

Manter outro não quer dizer aqui assegurar a demarcação de sujeitos determinados (como no caso de Davidão e Faustino), mas um encontro dos viventes na sua única e autêntica possibilidade. Riobaldo só é na transcrição das suas palavras; o “doutor” só nas palavras transcritas. Esse texto, essa Voz, no entanto, é um outro absoluto desses homens, é um corpo de letra, *grámma* puro⁵, que não remete a nenhuma configuração de linguagem capaz de capturar no seu significado o sentido dessas vidas, mas só a si próprio na sua instancia temporal e espacial de traçado⁶. Eles, porém, são convocados ao texto na sua mais radical potência de ser, é dizer, na morte: na sua qualidade de indizíveis e irreduzíveis à linguagem, são silêncio. Ser na morte e no silêncio não é prerrogativa de ninguém, antes bem, é a destinação inelutável do homem – de qualquer um – e não pode constituir “egoidades”: não sujeita, não determina sujeitos, não destina nem se destina à propriedade porque o não-ser é tão inapropriável quanto o ser⁷. Essa experiência, ao abrir o homem à consciência do seu único verdadeiro poder (po-

⁵ “O *grámma* é a última e negativa dimensão da significação, experiência não mais *de linguagem*, mas *da própria linguagem*, ou seja, do seu ter-lugar no suprimir-se da voz” (AGAMBEN, 2006, p. 49).

⁶ “Chamarás desde agora poesia a certa paixão da marca singular, assinatura que repete a sua dispersão, cada vez além do *logos*, inumana, doméstica apenas, não reapropriável na família do sujeito: um animal feito um novelo, virado para o outro e para si, *uma coisa afinal* [...] A um poema eu não o assino nunca. *O outro assina*.” (DERRIDA, “Che cos’è la poesia?”, 1988).

⁷ “[Segundo Aristóteles] ...a essência primeira não se diz nem de um sujeito nem em um sujeito” (AGAMBEN, 2006, p. 33).

der-morrer), abre também o espaço em que a linguagem pode ser o meio de uma liberação da sua dimensão demoníaca:

Estar na linguagem sem ser aí chamado por nenhuma Voz, simplesmente morrer sem ser chamado pela morte é, talvez, a experiência mais abissal; mas esta é precisamente, para o homem, também a experiência mais *habitual*, o seu *êthos*, a sua morada que, na história da metafísica, já se apresenta sempre demoniacamente cindida em vivente e linguagem, natureza e cultura, ética e lógica e é, por isso, atingível apenas na articulação negativa de uma Voz. E talvez apenas a partir do eclipse da Voz, do não mais ter lugar da linguagem e da morte na Voz, se torne possível para o homem uma experiência do próprio *êthos* que não seja simplesmente uma *sigética* [o silêncio como fundamento abissal da palavra] (AGAMBEN, 2006, p. 131).

A escritura, como os “dois pontos” [:] do título do romance, media entre alteridades que não estão definidas como sujeitos, mas só pela iminência das suas práticas: falar, escrever. Essa mediação, ao fugir da hierarquização das práticas e da falsificação dos seus operadores, não é mais um dispositivo e, portanto, também não é um território soberano fundado na exceção nem no banimento. Pode, então, ser a morada habitual, o *êthos*, desses viventes sempre segregados no domínio social, o meio puro do contato entre os que pareciam tragicamente condenados à separação.

A reserva parece ser a via para “acordar do encanto” que faz Riobaldo duvidar: “Será que, nós todos, as nossas almas já vendemos?”; esse encanto do dizer, de uma linguagem demoníaca e alienada de sua precariedade constitutiva que pretende possuir o ser até consumi-lo absolutamente. A reserva, então, ao fincar-se em uma dimensão silenciosa, não-arrogante, da linguagem em que o ser seja inapropriável, é também – e sobretudo – uma ética da escritura.

Essa ética consiste no empreendimento de uma prática que não cessa de se enunciar como tal, que desde a sua abertura até o seu desfecho se mostra a si mesma e não se oculta na denotação. Através dos *shifters* “-“ “∞”, que enquadram a referência ao discurso do outro, essa escritura desvenda-se como escrita, é um índice da sua própria operação. Para melhor fazê-lo, esses signos assinalam na direção de uma fala corriqueiramente irrelata, banida do domínio da Letra, ao tempo que calam esse domínio e o levam, pela primeira vez, a escutar o ditado⁸ sem prejuízos nem pretensões de soberania. As remissões, que não podem ser definidas fora de uma referência à mensagem, partilham uma relação existencial com aquilo que representam e, assim, mostram o seu ter-lugar na estrutura de uma Voz: um desenho, materialidade de uma força, lugar da morada habitual em que a diferença consegue *conviver* consigo sem trair a sua natural cisão entre duas negatividades; um traçado afinal (posso passar o dedo sobre ele), em que o sentido, além do *logos*, se propaga como um toque.

... tocar no corpo, tocar o corpo, tocar, enfim – está sempre a acontecer na escrita. [...] Ora, a escrita tem o seu lugar no limite; e se lhe acontece portanto qualquer coisa, é simplesmente o *tocar*. Tocar o corpo com o *incorpóreo do sentido*, e assim, *tornando o incorpóreo tocante*, fazendo do *sentido* um toque. (Nancy, 2000, p. 11).

A vida não cessa nessa escritura; ela fica jogada no tempo, é inacabada, imperfeita: uma travessia. Outro tanto poderia acontecer com a prática da crítica literária,

⁸ “...aquele que escreve é [...] aquele que ‘ouviu’ o interminável e o incessante, que o ouviu como fala, ingressou no seu entendimento, manteve-se na sua exigência, perdeu-se nela e, entretanto, por tê-la sustentado corretamente, fê-la cessar, tornou-a compreensível nessa intermitência, proferiu-a relacionando-a firmemente com esse limite...” (BLANCHOT, 1987, p. 29). Também: “Yo soy *un* dictado, pronuncia la poesía, apréndeme *par coeur*, vuelve a copiar, vela y vigíame, mírame, dictado, ante los ojos: banda de sonido, *wake*, estela de luz, fotografía de la fiesta de luto” (DERRIDA, “‘Che cos’è la poesia?”, 1988).

que quase sempre dá primazia ao dizer e tende a ignorar o enigmático, o irrelato constitutivo de toda linguagem. No caso, essa atitude atesta-se na compulsão por procurar o “significado” das palavras de Riobaldo, obliterando o labor silencioso que lhe dá lugar. A fixação de uma imagem inquestionável para a obra literária é uma forma de possuí-la, de esgotá-la, de também falsificá-la sob um valor de exposição que não faz outra coisa do que assegurar uma posição de privilégio para quem a acomete. Esse ofício pode ser uma expressão de poder, tarefa de guardiães do sentido que não permitem à obra dizer alguma coisa sobre eles próprios, que não conseguem se ver vistos por ela, questionados pela sua rebeldia e inesgotabilidade. Uma alternativa para essa arrogância está na atitude ética e reservada que constitui *Grande Sertão: Veredas*: uma transcrição que assume que “Viver é muito perigoso”, enfrenta o risco da morte sob o signo do silêncio como a sua liberdade constitutiva, não joga essa iminência no outro para depois cultuá-lo como um corpo *sacro* (é dizer, sacrificado) e sem nada mais para dizer.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. “¿Qué es un dispositivo?”, em: <http://profanacoes.blogspot.com/2007/10/qu-es-un-dispositivo-giorigio-agamben.html>. Acessado em: 01/11/2009.

BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

_____. *La aventura semiológica*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1990.

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

CANDIDO, Antonio. O homem dos avessos, in: COUTINHO, Eduardo (org.). *Fortuna crítica n.º 6, Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. p. 294-309.

CHIAMPI CORTÉZ, Irlemar. Narración y metalenguaje en *Grande Sertão: Veredas*. *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, n. 98-99, p. 199-224, jan.- jun. 1977.

COUTINHO, Eduardo. La deconstrucción de la mirada dicotómica en *Grande Sertão: Veredas*. *Poligramas*, Cali, n. 18, p. 29-39, primeiro semestre 2002.

DACANAL, José Hildebrando. A epopéia de Riobaldo, in: *Nova narrativa épica no Brasil*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

DERRIDA, Jacques. “Che cos’è la poesia?”. Disponível em: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/poesia.htm>. Acessado em: 11/11/2008.

_____. *La diferencia [Différance]*. Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Disponível em: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/590.pdf>. Acessado em: 10/23/2008.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

GUIMARÃES ROSA, João. *Grande Sertão: Veredas*. 11 ed. José Olympio: Rio de Janeiro. 1976.

LYOTARD, Jean-François. *O inumano: considerações sobre o tempo*. Lisboa: Estampa, 1997.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Lisboa: Veja, 2000.

NOGUEIRA GALVÃO, Walnice. *As formas do falso: um estudo sobre a ambigüidade no Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SCHWARZ, Roberto. Grande Sertão: Veredas – Estudos, in: COUTINHO, Eduardo (org.). *Fortuna crítica n.º 6, Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 378-389.