

“VENTA-ROMBA” E O SILÊNCIO DA PALAVRA NEGADA: A ESCUITA DAS MARGENS EM *INFÂNCIA*, DE GRACILIANO RAMOS

João Paulo Ayub¹

RESUMO: O artigo propõe a interpretação de uma das passagens do livro *Infância*, de Graciliano Ramos, na qual o mendigo Venta-Romba atravessa a vida do menino Graciliano, deixando as marcas de uma doída e apagada presença. O modo como Graciliano Ramos realiza a “escuta” da voz do mendigo será destacado, à luz da filosofia da hospitalidade de Jacques Derrida e da ética da alteridade de Emmanuel Levinas. Será destacado, também, o papel da literatura na concessão do direito à palavra.

Palavras-chave: Graciliano Ramos; justiça; alteridade.

"VENTA-ROMBA" AND THE WORD SILENCED: LISTENING THE MARGINS IN *CHILDHOOD*, BY GRACILIANO RAMOS

ABSTRACT: The paper proposes the interpretation of *Venta-Romba* chapter, the Graciliano Ramos' book *Childhood*, in which the beggar *Venta-Romba* crosses the life of the boy Graciliano, leaving the marks of a painful and deleted presence. How Graciliano Ramos "listening" the beggar's voice will be highlighted in the light of the philosophy of hospitality of Jacques Derrida and ethics of otherness of Emmanuel Levinas. Also, will be highlighted the role of literature in granting the right to speak.

Keywords: Graciliano Ramos; justice; otherness.

INTRODUÇÃO

“A justiça é um direito à palavra”, disse em certo momento de sua obra o filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas (1906-1995). Esse apelo, de caráter eminentemente ético, se dirige aos instantes em que a palavra se encontra em estado precário, um não-lugar do sentido que confina o sujeito da fala a uma quase ou nula existência. Tal apelo, deve-se dizer, não passa despercebido pelo registro da literatura. A trama implacável do “real”² deixa seu rastro, dizendo aquilo que não pode ser dito – ainda que através de registros em negativo – no

¹ Doutor em Ciências Sociais- Universidade Federal de Goiás, GO, Brasil. joaoayub@gmail.com

² - Muitas vezes, esse “real” ultrapassa a noção corrente de realidade e alcança o sentido freudiano de trauma (“ferida”). Como evento que resiste à sua representação, o rastro do que não pode ser dito obriga a expressão estética a confrontar-se com uma espécie de “teor testemunhal”, uma presença extralinguística que embaralha a fronteira entre o real e o ficcional e que radicaliza o encontro do texto com uma violência irreduzível.

corpo mesmo da literatura que se torna um *medium* possível para a escuta de vozes apagadas. Michel Foucault, ao percorrer a genealogia do poder que atravessou e deu sentido à “vida dos homens infames”, os modos pelos quais a “sociedade emprestou palavras, torneios e frases, rituais de linguagem à massa anônima de pessoas para que pudessem falar de si mesmas”, apontou também para a literatura enquanto um espaço possível para a manifestação de uma realidade muitas vezes inaudita. Sobre o engajamento da literatura no registro das vozes marginais, diz Foucault:

A partir do século XVII, o Ocidente viu nascer toda uma “fábula” da vida obscura da qual o fabuloso se viu proscrito. O impossível ou o irrisório cessaram de ser a condição sob a qual se poderia contar o comum. Nasce uma arte da linguagem cuja tarefa não é mais cantar o improvável, mas fazer aparecer o que não aparece – não pode ou não deve aparecer: dizer os últimos graus, e os mais sutis, do real. No momento em que se instaura um dispositivo para forçar a dizer o “ínfimo”, o que não se dizia, o que não merece nenhuma glória, o “infame” portanto, um novo imperativo se forma, o qual vai constituir o que se poderá chamar a ética imanente ao discurso literário do Ocidente: suas funções cerimoniais vão se apagar pouco a pouco; não terá mais como tarefa manifestar de modo sensível o clamor demasiado visível da força, da graça, do heroísmo, da potência; mas ir buscar o que é o mais difícil de perceber, o mais escondido, o mais penoso de dizer e de mostrar, finalmente o mais proibido e o mais escandaloso. Uma espécie de imposição para desalojar a parte mais noturna e mais cotidiana da existência (com o risco de aí descobrir, às vezes, as figuras solenes do destino) vai delinear o que é a tendência da literatura a partir do século XVII, depois que ela começou a ser literatura no sentido moderno da palavra. Mais do que uma forma específica, mais do que uma relação essencial à forma, é essa coação, ia dizer essa moral, que a caracteriza e que trouxe até nós seu imenso movimento: dever de dizer os mais comuns dos segredos. A literatura não consiste unicamente nessa grande política, nessa grande ética discursiva; tampouco se reduz inteiramente a ela; mas tem nela seu lugar e suas condições de existência. (FOUCAULT, p. 222, 2003)

Tendo em conta a tarefa emprestada à literatura no registro das vozes que murmuram às margens dos centros de luz e poder, do dizível que triunfa na escrita da História oficial (ou história dos vencedores), do “clamor demasiado visível da força, da graça, do heroísmo, da potência”, este artigo propõe a interpretação de uma das passagens do livro *Infância*, de Graciliano Ramos, na qual o mendigo Venta-Romba atravessa a vida do menino Graciliano, deixando as marcas de uma doída e apagada presença.

1 – COMO VAI, SEU MAJOR?

“Venta-Romba” é um dos capítulos mais desconcertantes de *Infância*. Em algumas páginas que se destacam pela densidade emocional, Graciliano apresenta a figura miserável do mendigo Venta-Romba. Dolorosa trajetória de uma existência insignificante, registro cruel no qual as vicissitudes do outro batem à porta do mesmo:

– Como vai, seu Major? E a mulher de seu Major? Os filhinhos de seu Major? A voz corria mansa; as rugas da cara morena se aprofundavam num sorriso constante; o nevoeiro dos olhos se iluminava com estranha doçura. Nunca vi mendigo tão brando. A fome, a seca, noites frias passadas ao relento, a vagabundagem, a solidão, todas as misérias acumuladas num horrível fim de existência haviam produzido aquela paz. Não era resignação. Nem parecia ter consciência dos padecimentos: as dores escorregavam nele sem deixar moça. (...) Humildade serena, insignificância, as mãos trêmulas e engelhadas, os pés disformes arrastando as alpercatas, procurando orientar-se nas esquinas, estacionando junto dos balcões. Restos de felicidade esvaíam-se nas feições tranquilas. O aió sujo pesava-lhe no ombro; o chapéu de palha esburacado não lhe protegia a cabeça curva; o ceroulão de pano cru, a camisa aberta, de fralda exposta, eram andrajos e remendos. Aparecia uma vez por semana, às sextas-feiras, quando se realizava a caridade: um pires de farinha nas casas particulares, um vintém nas lojas e nas bodegas. (RAMOS, 1986, pp. 228-229)

A compreensão da natureza dessa figura exige um esforço sem medida do leitor: é preciso aceitar que estamos – a despeito de uma imensidão de indicações em sentido contrário–, diante de um ser humano que sobrevive nos limites da negação do próprio homem. Seguir o caminho que leva a aceitar a condição desta triste figura nos permitirá encontrar a chave para a compreensão, num âmbito maior, do modo como a palavra, mesmo num estado de desamparo e limitação extremos, resiste e se presta a velar pela humanidade dos homens. Venta-Romba, como uma “trouxa de molambos”, se movimentava no curtíssimo espaço de sua linguagem minguada, quase incompreensível, murmurante. O contato mais direto com as pessoas da cidade se dava num único dia da semana, quando era “usado” como “objeto” capaz de redimir a culpa cristã dos cidadãos em poucas esmolas. Mas que palavra é essa que resguarda a humanidade? Ao ser enxotado e preso, Venta-Romba se sustentava numa “pergunta flácida: Por que, seu Major?” Pode-se adiantar, na esteira da ética levinasiana, essa palavra é a palavra que vem de um outro absoluto, que escapa à determinação e à Lei do mesmo.

Através da figura de Venta-Romba, Graciliano conta a história de uma palavra negada. Durante o suplício do mendigo ninguém ousou responder-lhe – “Por que, seu Major?” –, como se dar atenção à pergunta do mendigo fosse por si só um gesto desvairado. A resposta à pergunta do mendigo, no entanto, persiste enquanto questão fundamental que atravessa a

memória do escritor. Persiste, ainda, no silêncio que se instaurou no coração da criança, não deixando de constituir-se como uma modalidade da palavra, a palavra que vive em estado de desfalecimento, sentido sufocado. Uma questão que vem de fora, do outro, e que, devido à sua estrangeira procedência, interroga as leis do mesmo e as desestabiliza. Ao contrário daqueles que faziam valer a força da justiça, a sensibilidade do menino não lhe permitiu passar ileso através da infame experiência.

O pai de Graciliano foi nomeado Juiz substituto na pequena cidade em que vivia com a família, cargo que, de acordo com Graciliano, ele “aceitou sem nenhum escrúpulo”. A causa da nomeação não se baseava nos méritos e conhecimentos jurídicos do ocupante, mas na conveniência de seu comportamento para com os interesses dos chefes locais:

Nada percebia de lei, possuía conhecimentos gerais muito precários. Mas estava aparentado com senhores de engenho, votava na chapa do governo, merecia a confiança do chefe político – e achou-se capaz de julgar. Naquele tempo, e depois, os cargos se davam a sequazes dóceis, perfeitamente cegos. Isto convinha à justiça. Necessário absolver amigos, condenar inimigos, sem o que a máquina eleitoral emperraria. (RAMOS, 1986, p. 227)

Todo o episódio narrado no capítulo intitulado “Venta-Romba” se estrutura em torno do trágico encontro entre o pobre coitado Venta-Romba e a mão cega da justiça – ou seria a mão implacável do direito? –, encarnada naquele momento pelo pai de Graciliano. Um encontro que deixou perplexa a criança que ainda vive no coração do escritor adulto: “a interrogação lamentosa me abalava. Por que? Como se prendia um vivente incapaz de ação? Difícil conduzir aquela bondade trôpega ao cárcere, onde curtiam pena os malfeitores.” Venta-Romba, numa daquelas sextas-feiras em que se realizava a caridade na cidade, ousou entrar na casa da família da criança, resultando num tremendo absurdo, pois a hospitalidade era algo completamente negado a um ser como aquele, desprovido de um nome próprio, de um nome de família (lembra bem Derrida que “um nome próprio não é nunca puramente individual”³), um estatuto social e a posição de sujeito de direito. Por consequência da ação imprudente desse desastrado mendigo, ele acabou sendo levado para a cadeia, foi preso a mando do pai de Graciliano.

³ - DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

– Está preso, gaguejou, nervoso, porque nunca se exercitara naquela espécie de violência. Alguém tossiu na sala, um boné vermelho apareceu no fim do corredor. Insensível, Venta-Romba tropicava como um papagaio, arrimava-se penosamente à ombreira da porta. Deteve-se, largou uma exclamação de surpresa e dúvida. E quando a frase se repetiu, balbuciou descorado: – Brincadeira de seu Major. Espalhou a vista em roda: o barulho das crianças fora substituído por uma curiosidade perversa; as moças tremelicavam na costura; a face de minha mãe expunha indiferença imóvel; um sujeito passava na sala de visitas, exibindo pedaços da farda vistosa. (RAMOS, 1986, 233)

A atitude brutal para com o pobre mendigo não deve causar espanto, já que ele não passa de um ser desprovido de uma condição social mínima e, por consequência, não possui a qualidade que o iguala aos demais seres humanos. Ademais, tudo se passa segundo as regras estritas da Lei. Como um verdadeiro “*homo sacer*”⁴, “vida nua”, ele pode ser eliminado sem que o corpo político e social seja minimamente lesado. Contudo, ao menos para a criança, que diante daquela situação de violência covarde “experimentava desgosto, repugnância, um vago remorso”, Venta-Romba era ainda um homem. A mestria do escritor está presente, como nunca, na descrição do destino das palavras do mendigo: de um lado, a surdez do poder que o conduz, insensível, ao cárcere; de outro, a dor no peito da criança que assistiu naquelas palavras trôpegas a vaga luz do semblante desolado de um rosto humano.

Na medida em que era capaz de sustentar em seu espírito, de receber e abrigar os sentidos de uma única e desolada questão, “Por que, seu major?”, Graciliano elevou a triste figura à condição de um ser humano. E como tal, fez resistir naquele vivente arruinado, “figura mofina”, a estranha, impossível qualidade de colocar em suspensão o lugar consagrado de uma mesmidade segura de sua condição: “a interrogação lamentosa me abalava. Por quê?”

2 – Por que, seu Major?

⁴ - No direito Romano encontra-se uma exceção: o *homo sacer*. Esta figura, segundo o filósofo italiano Giorgio Agamben, está incluída no ordenamento enquanto exclusão, exceção à regra da inclusão. Ele é desprovido de direitos e a sua morte causada por alguém não pode ser encarada dentro das prerrogativas jurídicas que definem as condições em que ocorre um homicídio. Vejamos a definição que lhe dá Agamben: “Observemos agora a vida do *homo sacer*, ou aquelas, em muitos aspectos similares, do bandido, do Friedlos, do *acquae et igni interdictus*. Ele foi excluído da comunidade religiosa e de toda vida política: não pode participar dos ritos de sua gens, nem (se foi declarado *infamis et intestabilis*) cumprir qualquer ato jurídico válido. Além disso, visto que qualquer um pode matá-lo sem cometer homicídio, a sua inteira existência é reduzida a uma vida nua despojada de todo direito, que ele pode somente salvar em uma perpétua fuga ou evadindo-se em um país estrangeiro. Contudo, justamente por ser exposto a todo instante a uma incondicionada ameaça de morte, ele encontra-se em perene relação com o poder que o baniu. Ele é pura zoé [“vida nua”], mas a sua zoé é capturada como tal no bando soberano e deve a cada momento ajustar contas com este, encontrar o modo de esquivá-lo ou de enganá-lo. Neste sentido, como o sabem os exilados e os bandidos, nenhuma vida é mais ‘política’ do que a sua.” (AGAMBEN, 2002, p. 189)

A capacidade de colocar em jogo o estatuto do mesmo a partir de um gesto que acolhe a linguagem que vem do outro e lhe confere sentido tem profundas implicações para o acontecimento que funda a humanidade nos homens. Não se deve cair na armadilha dos processos de subjetivação de ordem biológica, religiosa ou moral, segundo os quais a determinação da natureza humana independe do acontecimento que a revela e lhe dá sentido. Noutras palavras, não cabe à natureza objetiva da linguagem a tarefa que consiste em revelar ao homem aquilo que ele *é* na trama de sua existência. A justiça revelada pela linguagem vai além do patrimônio comum que resulta da soma dos elementos que condicionam a vida dos indivíduos num dado registro objetivo, como é a ordem legal que sustenta e dá sentido aos aparelhos e instituições do estado. Algo muito distinto e superior é a justiça que se realiza no coração da linguagem: quando, frente a frente, são tomados pela “expressão do rosto” que lhes dão sentido e não se deixam entregar aos poderes que se manifestam como dados de variada espécie.

Segundo Levinas, à manifestação da qualidade essencialmente humana no ser da linguagem corresponde o segredo escondido em todo gesto capaz de elevar o homem ao âmbito de sua humanidade. Não se trata da humanidade enquanto conjunto de elementos pertencentes a um gênero comum, o que, por si só, não seria capaz de explicar a existência do laço misterioso que une os homens entre si; humanidade como fruto legítimo de um simples gesto de acolhimento que iguala o outro no momento mesmo em que se manifesta sua singularidade e diferença.

Toda relação social, como uma derivada, remonta à apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou de sinal, unicamente pela expressão do rosto. A essência da sociedade escapa se é apresentada como semelhante ao gênero que une os indivíduos semelhantes. Há, sem dúvida, um gênero humano como gênero biológico e a função comum que os homens podem exercer no mundo como totalidade permite aplicar-lhe um conceito comum. Mas a comunidade humana que se instaura pela linguagem – em que os interlocutores permanecem absolutamente separados – não constitui a unidade do gênero. Afirma-se como parentesco dos homens. O fato de todos os homens serem irmãos não se explica pela sua semelhança, nem por uma causa comum de que eles seriam efeito, como medalhas que remetem para a mesma forma que as cunhou. (...) No acolhimento do rosto (acolhimento que é já a minha responsabilidade a seu respeito e em que, por consequência, ele me aborda a partir de uma dimensão de altura e me domina), instaura-se a igualdade. Ou a igualdade produz-se onde o outro comanda o mesmo e se lhe revela na responsabilidade; ou a igualdade não é mais do que uma ideia abstrata e uma palavra. Não se pode separar do acolhimento do rosto de que ela é um momento. (LEVINAS, 1980, pp. 193-194)

A hospitalidade, palavra que dá sentido ao gesto humano da acolhida, acolher o outro, receber alguém (divino, homem ou animal) *em-casa*, coloca em jogo o estatuto do estrangeiro/hóspede e também do hospedeiro: receber o outro em casa, espaço restrito no qual se configura uma dimensão íntima, particular do si mesmo, “*chez-soi*”, é um gesto simples, mas, ao mesmo tempo, extremamente complexo. Uma atitude que demarca a natureza tanto daquele que chega em busca de abrigo quanto de quem detém a capacidade de receber. Natureza que se define no limiar da porta, no entre do encontro, ou desencontro, atravessada pela linha tênue, vulnerável, que divide um tenso conjunto de pares de opostos: a mão gentil que recebe é a mesma que expulsa; o olhar que transmite bondade é também o que devolve a hostilidade; o estrangeiro que se torna um hóspede pode igualmente vir a ser o deportado; o hospedeiro que reconhece pode também condenar, feito carrasco, o irreconhecível.

Ao que interessa a esta leitura, vale a indicação de Derrida sobre o elemento central que prefigura e enforma esse encontro entre os seres humanos, encontro que se reveste de características especiais devido ao leque contrastante de consequências possíveis: a língua é o âmbito no interior do qual se joga o futuro da natureza dos homens em questão, gesto de abertura que define a hospitalidade.⁵

A partir desta noção, Derrida introduz um tema de grande relevância para a compreensão da condição do estrangeiro/hóspede entre aqueles que possuem o poder de aceitá-lo e, mais do que isso, de inscrevê-lo no domínio dos homens: dizer a língua do outro. Penosa condição: balbuciar a língua do outro quando não se sabe dizê-la nos termos em que vigoram as leis do direito. Não saber falar a língua do hospedeiro obriga o indivíduo à

⁵ - Diz Derrida em seu livro *Sobre a hospitalidade*: “Entre os graves problemas de que tratamos aqui, existe aquele do estrangeiro que, desajeitado ao falar a língua, sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do país que o acolhe ou que o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito ao asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência. A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós? Se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós já compartilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo um estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo e em hospitalidade?” (DERRIDA, 2003, p. 15) Sobre o sentido em que concebe a *língua*, Derrida diz: “‘Língua’ – entendamos esta palavra ao mesmo tempo num sentido estreito e num sentido mais amplo. Uma das inúmeras dificuldades que estão diante de nós, como essa de regular a extensão do conceito de hospitalidade ou do conceito de estrangeiro, é exatamente essa da diferença, mas também dessa aderência mais ou menos estrita, dessa escritura entre um sentido dito amplo e um sentido dito estrito. No sentido amplo, a língua, aquela com a qual se dirige ao estrangeiro ou com a qual se ouve-o, se o ouve, é o conjunto da cultura, são os valores, as normas, as significações que habitam a língua. Falar a mesma língua não é apenas uma operação linguística – existe aí algo do *ethos* em geral.” (DERRIDA, 2003, p. 115) Noutro momento, citando Levinas, Derrida diz que “a língua é hospitalidade”. (DERRIDA, 2003, p. 117)

insuportável condição de apátrida, sem lar nem procedência. Nesta perspectiva, o estrangeiro seria, então, um sujeito humano apenas em potencial, visto que inteiramente dependente de uma palavra que lhe transforme a condição limite de expropriado, de “fora da lei”: antes que a palavra do direito, das normas e da Lei o restitua, ele não possui um nome, não possui identidade social e muito menos participa do “contrato” a partir do qual garante sua sobrevivência num corpo de direito constituído e protegido pelo Estado.⁶

O gesto de hospitalidade para o qual Derrida pretende chamar nossa atenção vai além, mas não supera aquele que se inscreve no domínio jurídico, a “hospitalidade de direito”. A assunção da Lei, ainda que dignificada pela aceitação do estrangeiro, que receberá o abrigo devido, por direito, ainda não é um gesto de justiça (nos termos propostos por Derrida, de uma justiça – hospitalidade – “absoluta”) na medida em que tal aceitação pressupõe certas condições da parte do outro. Primeira grande violência que incide sobre o conjunto de traços indecisos e vacilantes da outridade: ele, o outro, antes mesmo de colocar-se na instável posição de quem necessita de asilo, é obrigado a circunscrever-se no âmbito da natureza comum que o iguala ao hospedeiro.

Quais seriam as condições que, de certo modo, conjugam o “pacto” de “hospitalidade de direito” citado por Derrida? Em primeiro lugar, “um nome de família”; resguardado por um nome que o define no interior de um corpo maior de indivíduos, espera-se também do estrangeiro que ele responda por uma posição social entre os seus e, ainda, pela qualidade jurídica que o define enquanto um sujeito de direito. Estes são, de certo modo, os elementos que substancializam o pacto que vai permitir o gesto de hospitalidade, e o estrangeiro deve, na condição de demandante do abrigo, ser capaz de responder àqueles requisitos. Segundo Derrida, no modo como se define o direito à hospitalidade, o estrangeiro é:

Alguém a quem se coloca uma questão e dirige uma pergunta, a primeira pergunta: “Como te chamas?”, ou, ainda, “Se me disseres como te chamas, respondendo a esta pergunta tu respondes por ti, tu és responsável diante da lei e diante dos teus hospedeiros, tu és uma pessoa de direito”. (DERRIDA, 2003, p. 25)

⁶ - Se pensarmos o “contrato social” como ficção fundadora do corpo social, do laço que prende e, ao mesmo tempo, protege os indivíduos circunscritos a um determinado grupo, o momento do encontro do mesmo com o outro carrega a paradoxal condição de um dispositivo que afirma e nega os traços de sua fundação. É como se, diante do outro, toda a humanidade encaminhasse um pedido de recriação de sua significação essencial. Todo esse complexo jogo é perpassado por cortes violentos seguidos em cujo fim absolve-se ou condena-se aquele ou aquilo que escapa às fronteiras do mesmo.

Uma situação inteiramente diversa é aquela na qual ao estrangeiro não se dirige, por princípio, questões ou exigências contratuais; trata-se da hospitalidade que Derrida chamará de “absoluta”, na qual a questão *vem* do estrangeiro, de tal modo que o corpo jurídico e social que estabiliza e dá sentido à identidade do hospedeiro é suspensa e colocada em jogo pela chegada deste outro absoluto. A hospitalidade posta em questão não *ao* estrangeiro, mas *pelo* estrangeiro, o que quer dizer que se trata de “uma questão da questão”, é inteiramente reconfigurada pelo gesto que define a “hospitalidade absoluta”.

A hospitalidade consiste em interrogar quem chega? Ela começa pela questão endereçada a quem vem: (...) como te chamas? diga-me teu nome, como devo chamar-te, eu que te chamo, que quero chamar-te pelo nome? como vou chamar-te? É assim também que se dirige, ternamente, às crianças ou aos amados. Ou será que a hospitalidade começa pela acolhida inquestionável, num duplo apagamento, o apagamento da questão *e* do nome? É mais justo e mais amável perguntar ou não perguntar? chamar pelo nome ou sem o nome? dar ou aprender um nome já dado? Oferece-se hospitalidade a um sujeito? a um sujeito identificável? a um sujeito identificável pelo nome? a um sujeito de direito? Ou a hospitalidade se *torna*, se *dá* ao outro antes que ele se identifique, antes mesmo que ele seja (posto ou suposto como tal) sujeito, sujeito de direito e sujeito nominável por seu nome de família, etc? (DERRIDA, 2003, pp. 25 e 27)

É neste sentido que Derrida diz ser a hospitalidade absoluta uma forma de perversão da hospitalidade de direito, e vice-versa, já que, ainda que aceite sem a condição de quaisquer prerrogativas, não se dissolve o Estado de direito nem, num âmbito menor, abre-se mão das regras que vigoram no seio familiar. A hospitalidade coloca os homens diante de uma antinomia irreduzível.

3 - Conclusão

Enfim, é necessário mergulhar no poço de mágoa que restou no coração de Graciliano e olhar de frente as cicatrizes que ficaram no menino após o desfecho de uma das visitas do mendigo Venta-Romba à sua casa, numa sexta-feira em que se praticava a caridade na cidade. Guiada por este caminho, a interpretação da passagem do livro que resgata a efemeridade da existência de um sujeito que habita a cidade (e o discurso) de um modo bastante precário, à margem de uma sociedade historicamente calcada por abusos de poder e desigualdades de toda ordem, deve restituir os ecos de uma palavra negada.

O silêncio testemunhado pelo menino Graciliano jamais seria revelado se o escritor, como outros grandes da literatura brasileira, não carregasse consigo em cada linha, em cada

letra de sua linguagem cerrada, o ímpeto de uma escrita que permite a concessão do direito à palavra a sujeitos oriundos das margens. Nesse sentido, ao lado do mendigo Venta-Romba, assistimos o mudo despertar do vaqueiro Fabiano, de Sinhá Vitória, dos meninos sem nome, da cachorra Baleia e do próprio escritor, apelidado pela mãe quando criança de “bezerro-encourado”:

Sem dúvida o meu aspecto era desagradável, inspirava repugnância. E a gente da casa se impacientava. Minha mãe tinha a franqueza de manifestar-me viva antipatia. Dava-me dois apelidos: bezerro-encourado e cabra cega. Bezerro-encourado é um intruso. Quando uma cria morre, tiram-lhe o couro, vestem com ele um órfão, que, neste disfarce, é amamentado. A vaca sente o cheiro do filho, engana-se e adota o animal. (RAMOS, 1986, p. 139)

O direito à palavra que realiza a justiça, segundo Levinas; direito que atravessou a literatura a partir do século XVII e que, segundo Foucault, deu origem a uma “fábula da vida obscura”, revela-se de modo surpreendente na escrita do escritor alagoano. Um verdadeiro gesto de uma “ética imanente ao discurso literário do Ocidente”:

obstinada em procurar o cotidiano por baixo dele mesmo, em ultrapassar os limites, em levantar brutal ou insidiosamente os segredos, em deslocar as regras e os códigos, em fazer dizer o inconfessável, ela [a literatura] tenderá, então, a se pôr fora da lei ou, ao menos, a ocupar-se do escândalo, da transgressão ou da revolta. Mais do que qualquer outra forma de linguagem, ela permanece o discurso da “infâmia”: cabe a ela dizer o mais indizível – o pior, o mais secreto, o mais intolerável, o descarado. (FOUCAULT, 2003, p. 222)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- FOUCAULT, M. “A vida dos homens infames.” In: *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- RAMOS, Graciliano. *Infância*. 22ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1986.

Recebido em 08/03/2015.

Aceito em 17/03/2015.