

2. Conto

2.1. Conto do lugar

O grande conto *Grande Sertão: Veredas*, como acesso a um lugar específico, com sua correspondente forma de pensá-lo, induz-me à pergunta: para pensar preciso antes do conto ou para contar preciso antes do pensamento? É certo que ambos os limites pressupõem uma anterioridade? Ou fundamentalmente o lugar do conto extrai sua presença da impossibilidade de se estabelecer esses mesmos limites, como um espaço de co-pertencência?

“Sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte que o poder do lugar”. A frase sibilina, pronunciada por Riobaldo, dá-me ensejo a considerar as relações entre filosofia e literatura que o conto de Guimarães Rosa promove. No primeiro prefácio de *Tutameia*, Rosa diz por outras linhas que “a filosofia é uma piada que perdeu a graça”. A maioria da piada sobre a filosofia aponta o fato de que a “banalidade” pode conter um caráter de apreensão do mundo que não seja a especulação elevada dos ditames filosóficos. Rir promove mais sabedoria do que refletir. Assim, Guimarães Rosa relembra Chaplin e Cervantes como fontes para o “pensamento”, o solo cinematográfico do palhaço triste e a Mancha desertificada de Dom Quixote como componentes da geografia.

Mas volto à frase - deixando as questões do humor para outro conto -, em que o sertão, o lugar, se apequena diante do poder do pensamento. Se o sertão está em toda parte, o que parece indicar a princípio sua amplitude, como ele pode ser mais fraco do que o pensamento? E por que este se forma mais forte em razão de um lugar sem limites, como se seu perímetro fosse uma região não-apreendida, portanto, escapável?

Há um poder no sertão, como Riobaldo alerta, mas qual, se levo em conta o pensamento? Um lugar pode pensar? Mas o “sertão é sem lugar”. Deriva então uma impossibilidade de locar a geografia sertaneja. Ela está em toda parte e não tem lugar nenhum, age como uma forma de se expandir sem ocupar ou firmar uma localização.

Desse modo, onde se encontra Riobaldo propriamente, como contador dos contos, e de que maneira o pensamento se forma mais forte do que esse poder de contar?

Estou aproximando, a bem dizer, a geografia e o conto, na tentativa de definir o lugar. O conto tem a propriedade de estar em toda parte e ser sem lugar. O grande conto concebido por Rosa é a operação de uma forma escrita que artificializa uma forma falada. A fala não possui um território apreensível. Quando enunciada pelo contador, a fala, matéria dos contos, se expande para além dos povos, ou, melhor dizendo, a qualidade dos contos é permanecer sem fundação, e nisto está a força de sua oralidade. Os contadores povoam espaços sem ocupá-los. Esta materialidade sonora do conto só se mantém até o tempo do contar. A geografia se constitui de sopros, cada sopro confirma a transitoriedade; nesse sentido, o conto argumenta sobre nosso nascimento e morte, sem nos dar as chaves da chegada e saída. Quando um espaço, por exemplo, habitado pelo silêncio ou por inconstante rumor, é atravessado por um sopro do qual não se sabe a origem, o território sofre um abalo e se pergunta: de onde parte este ciclo e para onde se dirige? Pois cada sopro é um ciclo que marca a incompletude e a própria impossibilidade de indicar o chão no qual toma estadia. Os contos, expressos pelas falas dos contadores ao longo dos séculos, deslocando-se pela extensão de um único povo ou transitando para outros, sendo acrescidos de novos elementos e recontados, construíram uma espécie de mapa milenar, alicerce de uma biblioteca cujas estantes são ocupadas apenas com as páginas da memória.

Geografia e conto, sertão e lugar, estes pares que extraio da leitura da frase de Riobaldo já me possibilitam tentar compreender a exigência de uma literatura que pense com mais força que o território. Pois este se erigiu como o desafio de uma América ainda nova, carente de um pensamento que pudesse se emancipar da metrópole, condição *per se* de todo continente periférico. Mas, para tanto, seria necessário que o ato de pensar tivesse mais poder do que aquilo sobre o qual se pisa ou se reflete. O conhecimento da América era uma forma enclausurada em um saber regido *a priori*, o da biblioteca dos colonizadores. O pensamento se envergonhava diante do lugar, pois, armado de um saber estrangeiro, haveria de ler a geografia americana com o olhar ressentido do colonizado. Daí que o romance e a poesia, formas do “orgulho” por excelência, procuravam o pensar sobre a Terra Nova. Mas

este era mais fraco, em decorrência do fato de que o poder do desconhecido não podia ser abordado mediante a desconsideração por sua amplitude, reduzida à escala da “filosofia”. De fato, considerando-se a América de língua portuguesa, nunca fomos “fortes” no que diz respeito a uma contribuição à reflexão filosófica, se legarmos à filosofia um lugar inseparável de sua própria área de atuação. Mas se consideramos a literatura como um gesto da filosofia, o mais humilde, será possível arriscar dizer que o Brasil inaugura-se filosoficamente por meio do conto, sendo que o grande conto *Grande Sertão: Veredas* culmina essa problemática, se a filosofia for posta diante do espelho da paródia e revelar a face da anedota.

Riobaldo aborda ainda, em outra frase carregada de enigmático, que: “Sertanejos, mire veja: o sertão é uma espera enorme”. Minha leitura se indaga: de qual espera fala o velho fazendeiro? E por que a importância dada ao teor dessa espera, como se a algo invisível, a capacidade de esperar, se pudesse apor a visão?

Se o sertão é conto e geografia, se está em toda a parte, se é do tamanho do mundo e sem lugar, esse torneio paradoxal o impede de ser um espaço regido pela certeza de sua delimitação territorial. A terra dos contos espera, assim, por sua fixação ou escrita. Porém fixá-la em uma forma de escritura talvez seja a tarefa que deverá se impor o senhor em sua visita nos Gerais. Riobaldo alerta, a seu modo jocoso, sobre a suma douturação do visitante, o “estrangeiro” de passagem, intelectual das bibliotecas, dono de um pensamento em todo díspar do lugar sertão. A cena preparada com perícia por Guimarães Rosa põe em evidência o choque entre uma reflexão pelo escrito e uma compreensão pelo falado, ou seja, o senhor pode ser a promessa de que o contar a esmo de Riobaldo se torne obra impressa, enquanto o sertanejo aconselha o “doutor” a simplesmente “mirar” e “ver”. “Mire veja”, expressão que não carrega um tom redundante, já que mirar é outro modo de dizer maravilhar ou tomar-se de milagre perante a simples visão das coisas. “Mirar” e “ver” exigem um gesto de leitura sobre o que não é escrito. A transformação da visão em oralidade pressupõe a movimentação dos contos. A fala, dessa forma, inaugura um modo de ocupar o lugar sendo sem lugar, produzindo um pensamento mais forte que essa região inapreensível pela força de devassá-la, desterritorializá-la, não codificá-la em índice escrito, mas permanecê-la como o que não se escreveu, na Aurora da

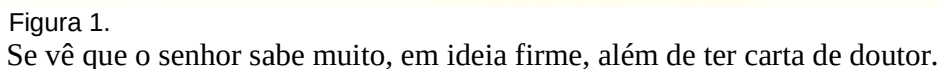
língua? Só que me surge um problema maior advindo desse enfretamento com a leitura: como essa virgindade do que não foi escrito está prenhe de toda a literatura. Pois cada conto do grande conto *Grande Sertão: Veredas* reconta a biblioteca sem reescrevê-la, no entanto reinaugurando-a como fala pelo poder de mirar e ver. E daí que retomo a pergunta inicial: para pensar preciso antes do conto ou para contar preciso antes do pensamento?

Foi um projeto do Ocidente referir tudo ao *lógos* de um sistema, ou seja, um livro cuja experiência dos limites exterioriza ao máximo a lei da História e do mundo. Só se poderia falar deste último pela interveniência de um pensamento anterior à própria experiência, a um modelo que não considerasse a enigmática ausência do espaço e sua receptividade ao olhar, sem prendê-lo à esfera da escritura. Mesmo o empirismo, em sua luta contra o *cogito* e assumindo a defesa da preponderância do hábito sobre o *a priori*, revelando o fato de que todos nascemos *tabula rasa* sobre a qual se imprimem as letras de nosso destino, ainda tomava a materialidade da obra como fundação, o escrito sustentando a defesa das ideias. Com o advento da morte do autor, de Deus e do homem, a concepção de uma ausência do livro e seu reflexo literário incidindo com a ruptura do sistema promoveram a criação de um simulacro da obra, o texto ensaiando sua própria pré-escrita. O romance ainda não escrito e também o poema, se os considero como armas contra a clausura do *lógos*, conseguiram dar corpo ao ainda não-existente, a um porvir que poderia ser entendido como o embate pela forma num todo “sem forma”. Mas foi o inscrito, que em muito deveu ao advento cada vez maior da tipografia, o responsável por “representar” a literatura pelo lance de acaso do pensamento. E o caso do conto? Também ele encontrou seu modo de dar um desenho à ausência pelo exercício concretista, de que alguma corrente da *tale* norte-americana contribuiu com exemplos notáveis. Mas centrando-me na questão de *Grande Sertão: Veredas*, como posso compreender que o pensamento precede o conto como modo mais forte do literário nessa obra? E o que quero dizer com uma força maior da literatura? Evidentemente o embate se anuncia pela vigência mais perene do contar sobre a autarquia do filosófico, entendendo-se este como a regra de reduzir a cultura americana a uma geografia em detrimento de sua História. A vastidão da América, seu caráter inabordável e não-domado não poderiam

outorgar-lhe uma carta de maioridade, já que as “lições da História” nos ensinam que um território será tanto mais “cultural” se sua extensão e civilidade atingirem uma escala pertinente às trocas intelectuais mais diretas, autenticadas pela ideia de progresso. Neste caso, o pensamento precisa vir antes do lugar, pois, como um sistema, seu poder é o de demarcar as fronteiras do território antes mesmo que este anuncie a impossibilidade de sua apreensão, que só pode ser feita se se atenta para a particularidade da máxima “Mire veja”.

Se eu posso buscar aproximar o conto da forma anedota, ou um conjunto de anedotas que encorpam a fala não-estancada de Riobaldo, vale dizer que um dos sentidos da palavra, oriunda do grego (*an-ekdotos*), é o de “não publicado”. Ou seja, a anedota se constitui como um pormenor pouco conhecido da História. É aquilo que está à margem da História, ou só pode ser conhecido como “estória”. Se atento para outra frase de Guimarães Rosa em “Aletria e hermenêutica”, “A estória não quer ser história. A estória, em rigor, deve ser contra a História. A estória, às vezes, quer-se um pouco parecida à anedota”, reforço a tensão existente entre o saber dos doutos e o saber sertão, espinha dorsal de *Grande Sertão: Veredas*, em que se marca a defesa da prática do contar como *forma mentis*. Mas tal análise ainda não soluciona a questão sobre a anterioridade ou não do pensamento sobre o conto. Para que um pensamento seja mais forte que o sertão, é pertinente uma virtualidade do espaço mirado e visto, como se houvesse uma pré-gênese das palavras, um estado de Aurora o qual tudo questiona no seu próprio nascedouro. E o que seria, em verdade, a pré-gênese? Se as palavras são a única possibilidade de criação do mundo, pensá-las antes do Gênesis constitui um modo de inauguração. Riobaldo conta ao senhor sobre o sertão ainda por vir, daí que sua espera seja enorme. Por conseguinte, o pensamento se forma mais forte em um lugar ainda “inocente”, pois o gesto de “filosofia” se constrói no choque com a compreensão das coisas mínimas, como, por exemplo, “saber” que uma rã, no fundo das águas, cacheia de bolhas a superfície límpida, um modo de dizer sobre a possibilidade dos contos nascerem de outros contos. Eis então o lugar, simples rã e água, flagrado em um instante de maior poder, o qual se habita de pensamento. Mas essa “inocência” não deve estar ligada à ideia de Paraíso, a uma isenção do mal. Pois o estado de Aurora, ao contrário do Éden, não deixa de ser contaminado pelo

demônio. O poder dos contos, de um lugar menor que produz um pensar maior pela arma da anedota põe em xeque o sumo saber do doutor visitante e suas vaidades de cátedra. Mas há também um determinado demonismo nesse estrangeiro não nomeado e implícito, dono de certas gargalhadas apontadas por Riobaldo. Como se houvesse uma outra possibilidade de rastreamento: o senhor sendo o demônio, pai da mentira ou da linguagem. Essas questões aproximam minha leitura de outra chave de compreensão do grande conto *Grande Sertão: Veredas*, a ideia de pacto. Pois este é um ponto de constante reincidência que leva Riobaldo a se perguntar: sou ou não pactário? Mas o pacto não sugere o próprio embate no território da linguagem? E de maneira a pensar o desafio maior, a carta de maioridade da América por meio do conto como gesto do pensamento para compreensão de uma terra ainda inabordável, tendo na estória ou anedota sua assinatura, faz-se necessário incidir no modo como o pacto se realiza literariamente nestas terras. Se nosso texto de “nascimento”, a missiva de Caminha, pactuava com um primeiro limite do sertão, *Grande Sertão: Veredas*, na forma de ensaio, inaugura o conto como agente de um pacto sertânico?



2.2.

Conto da anedota

O pacto com a linguagem em *Grande Sertão: Veredas* parte, assim, de uma “constatação”: “- Nonada”. Deriva daí que todo o relato de um ex-jagunço semi-analfabeto é ninharia. Num primeiro momento, posso entender que essa afirmação confirma a vanidade do que se conta, quando se está na presença de um “doutor” em passagem pelo sertão, talvez para colher matéria-prima a qual possa servir de estudo no universo citadino. Mas se o senhor se depara de antemão com a frase “- Nonada. Tiros que o senhor ouviu foram de briga de homem não, Deus esteja”, há um elemento com força de abalar a primeira palavra e atestar a banalidade do contar. É dito que “tiros” são ouvidos. Assim, torna-se lícito dizer sobre a “insignificância” dos tiros no sertão. Se este é o gesto de uma outra lei que se constrói pelo poder armado, é a qualidade do mal no sertão coisa de pouca monta, pois sua recorrência sob disfarces os mais banais leva à ineficácia de se considerar tiros como fato importante. Só que tais tiros não foram de briga de homem e, além disso, confirma-se um estado de Deus.

No sertão de Guimarães Rosa há uma força de religiosidade, poder-se-ia dizer uma pluralidade de religiões que se chocam na tentativa de explicar as distintas metamorfoses do mal. Os tiros, no caso, foram disparados por alguém em um bezerro com cara de cão e gente, que o povo supersticioso diz ter sido possuído pelo demônio. Não é irrelevante me lembrar de que uma das principais provas de Riobaldo em seu relato é tentar uma via de libertação das forças do mal do sertão, como aquele sonho de uma igreja em que todos pudessem conviver com o bem. Neste intuito, o ex-jagunço revela seu sincretismo religioso, pois, além de abraçar o credo cristão, também roga auxílio às rezadeiras, ao metodismo, e a uma das principais forças da fé a qual ele recorre insistentemente, o kardecismo de Quelemém de Góis, fazendeiro na Jijujã. Mas se Riobaldo busca nas religiões um modo de livrar-se do mal, ele insiste em determinada situação: “ser ou não pactário”. A ideia de pacto conforma a narrativa de *Grande Sertão: Veredas*, não pelo caminho da certeza de sua realização,

porém pela aporia, de matiz sofisticado, contida na frase de Quelemém: “Comprar ou vender, às vezes, são as ações que são as quase iguais...”

Em todo pacto há um ato de compra e outro de venda, representados por um pactário e um fomentador do pacto. Quelemém, ao descentrar os limites desses dois agentes, não os iguala tampouco, pois as ações praticadas por eles não são idênticas, mas “quase”. Além disso, alerta para o fato de que tal proposição não se constitui em algo de inabalável ocorrência: só “às vezes” comprar ou vender se aproximam. Se Riobaldo duvida de sua condição de pactário, posso então sugerir que a frase de Quelemém aponta a possibilidade de o ex-chefe Urutu-Branco não ser vendedor, mas comprador ou ambos? E, afinal, qual a matéria do que é comprado e do que é vendido?

O conto, para se assentar como carta de maioria literária na América, exige a condição do pacto. Há no grande conto *Grande Sertão: Veredas*, no caso de me ater ao seu plano semântico, o tema do contrato com o mal. Riobaldo questiona se realmente foi comprado ou não pelo Diabo, aludindo a determinado episódio de relevante importância que parece laborar sua condição de pactário, a cena nas Veredas-Mortas. A pressuposição de ter vendido a alma àquele que sabe de sua não-existência leva o velho fazendeiro a estabelecer com o senhor uma relação de confronto. Riobaldo o instiga a tentar uma resposta ao problema crucial. Só que certas risadas de Mefisto vêm se somar às inúmeras manifestações do Diabo, inclusive àquela que abre a narrativa, o bezerro híbrido de cão e gente. Por sinal, Satã, em *Grande Sertão: Veredas*, tem a propriedade de aparecer e se esconder em meio às palavras. Outra frase do ex-jagunço que corrobora esse ponto assinala um poder concreto do “mal”, o de enraizar-se na selva da linguagem: “O diabo na rua, no meio do redemunho”. O remoinho é uma mudança brusca de direção do vento ao encontrar um obstáculo, e também resultado de um ato de se mover em círculo ou espirais: o “demu” (demo) encontra-se inserido no círculo de vento ou sopros. Para que sua “presença” possa se manifestar faz-se necessário algo que atrapalhe ou impeça seu movimento. É ao lembrar-se de sua entrada no círculo das Veredas-Mortas que Riobaldo diz sobre o Diabo: “Feito o arfo do meu ar”. O demônio como a própria respiração das palavras que, para habitar espaços, necessitam da contraparte de um

obstáculo: “Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera; digo”.

Sertão e Satã enquanto operações que manifestam o conto como ensaio do descobrimento de uma Terra Nova, pois recontar não se aproxima de descobrir? A carta de Caminha, como primeira história dessas terras, também se imbuía do poder de mirar e ver, ou seja, de um modo de maravilhamento com o inaudito que extraía do concreto suas armas de arguição. No entanto, a missiva se constituía numa morada habitada por Deus, pela insistente associação do *locus* virginal ao Paraíso, efeito oriundo de um olhar culturalizado pela biblioteca do Ocidente, da qual posso citar apenas como referências mais notórias a Bíblia, os relatos de Marco Polo, os romances do ciclo arturiano, os argumentos de Hesíodo e Virgílio. Desse modo, não se poderia admitir a América, no instante de seu nascimento, como espaço que pudesse permitir o aporte do demônio - não enquanto agente de dominação ou face de um povo bárbaro ainda ignorante da verdadeira catequese – como fundamento semiológico da descoberta. As crônicas dos primeiros viajantes, no sentido em que arguo em defesa do conto, deram à América sua existência geográfica. Já outros aventureiros, nos três séculos que advieram à conquista, com uma sólida bagagem da Ilustração, doaram ao continente sua face histórica. Mas mesmo que a geografia seja a terra dos contos, as cartas de descoberta ainda eram documentos de linhas precisas, mapas fundadores pela instituição de Deus, sendo este o argumento da futura conversão do gentio ao livro do Ocidente.

O mistifório, ou como se queira nomear a contaminação da literatura pelo gérmen do mal, se dá, na América, pelo advento de determinada linhagem do conto. Advogo na esteira dos exercícios aporéticos de certos contistas norte-americanos que, em meados do século XIX, renovam o quadro literário estadunidense, arraigado até então na ideia de símbolo nacional, tendo no poema e no romance suas armas de defesa. Os heróis representam a tentativa dos artistas da América de fundarem uma cultura de “titãs” pelo assumido ressentimento diante da metrópole. Os gigantes que povoam as aventuras dos romances e poemas são marcados pelo angelismo, sendo a terra americana o berço da Idade do Ouro.

O conto surge como modo de desterrar os heróis e voltar-se para as fatias mínimas da vida ordinária. Essa forma literária é um índice da queda, em seu escopo religioso, se se pode entender religião como crença em uma causa suprema. Só que o credo professado pelo conto na América vem ao encontro da revelação de uma entidade que, ao abandonar sua condição de ser apenas personagem a serviço da crença, torna-se o desmistificador, ou, melhor dizendo, o usurpador da linguagem, como se esta fosse o solo para o qual houvesse sido banido, encontrando aí uma maneira de habitar. E é a posse da linguagem pelo Diabo o gesto semiótico que aproxima o conto da ideia de pacto.

No grande conto *Grande Sertão: Veredas* o pacto é deflagrado pelo travessão por meio do qual irrompe a narrativa. E se o contrato é “assinado” pela fala, outra frase de Riobaldo, de acento ébrio, reforça meu ponto de vista enquanto agente de leitura: “Digo ao senhor: tudo é pacto”. Então, se “tudo” pode ser pacto, aufere-se que dizer a esmo, desalinhavado, por tortas vias, só pode existir se, de antemão, estabelece-se um contrato? A máxima do compadre Quelemém pode vir agora como adendo, não pela via do esclarecimento, mas como chave possível. As ações de comprar e vender, às vezes as quase iguais, não colocam Riobaldo na posição de quem compra e vende, ou vice-versa, o conto? Ele de fato mercadeja palavras. Compra-as do Diabo, vendendo-as àquele que quiser ouvir. Ou vende-as ainda ao Diabo, quem as compra com a condição de não assentir no seu valimento, pois a tarefa do pai da mentira é apresentar os nomes como ruínas, miragens no deserto. Mas não faz parte da própria natureza demoníaca manifestar-se como quimera desertificada? E esta também não é uma propriedade das palavras? Assim o pacto envolve todo o ato de dizer, tudo que esteja ligado à relação com o senhor, a quem Riobaldo alerta continuamente para essa qualidade fugaz a qual qualquer palavra possui, já que “O que é pra ser - são as palavras!”

A forma verbal que tende para o futuro, “é pra ser”, envolve a própria pré-história do real, com a exigência de já ser história daquilo que se vai contar, contando. Assim, todo porvir, ou aquilo que posso considerar como “filosofia” em *Grande Sertão: Veredas*, apenas põe as coisas, sem elucidar nada do começo nem concluir o fim. O predicativo “pra ser” acena como um possível antes de qualquer

metafísica; as palavras assentam num lugar o mais cotidiano. O querer dizer ou “o que é pra ser”, como sinônimos, são só e irremediavelmente as palavras. O sertão por vir é a prova de que a filosofia na Terra Nova rompe com o “filosofar”, expondo-se por meio de atos de compra e venda, os quais se constituem na prática de um contrato cuja matéria é colocada em contínua suspensão da crença em sua própria realização. O que se obtém em vender atinge quase a qualidade do que é comprado, ou seja, dizer pode ser um gesto de ouvir, enquanto ouvir é um gesto de dizer. Estou aventando a possibilidade de encarar o contar como uma mediação “econômica” entre o contador e o comprador de suas histórias. Mas aquele que conta só pode realizar este ato se já exerceu a negociação das histórias com um outro, que não precisa ser necessariamente o ouvinte. E a quem Riobaldo continuamente se volta de modo a validar sua capacidade de ser um mercador de palavras, senão para o mensageiro (Hermes?), o Diabo? No entanto, o próprio senhor parece, por vezes, exibir ares mefistofélicos. Desse modo, a frase de Quelemém de Góis, “Comprar ou vender, às vezes, são as ações que são as quase iguais...” infere dizer e ouvir, ou, uma forma mais banalizada pelo uso, “ouvir dizer”. O pacto engendrado por Guimarães Rosa como forma conto deriva dessa suposição, como se Riobaldo, desde “Nonada”, defendesse que toda a filosofia na América mais uma vez visitada fosse um “ouvir dizer”, que extrai seu húmus da roda dos causos, as narrações faladas sustentando seu caráter perecível se lhe faltarem novos pactos cujo desafio é assegurar o lugar sertão como o solo de espera para seu valimento - a literatura.

Assim, o conto redescobre tantas cartas de descobrimento quanto aquelas que edificaram nossa cultura. O senhor em trânsito pelos Gerais, descobrindo um velho fazendeiro semiletrado, poderia bem ser a imagem do colonizador, o demônio de Gutenberg, requerendo as páginas escritas de sua descoberta. O limite dessa soberba encontra em Riobaldo o obstáculo que retira do doutor visitante o poder da orgulhosa eficácia: se tudo pode ser escrito, tudo também pode ser dito por um “ouvir dizer”. Se o ex-jagunço mercadejou anteriormente com o Diabo, ele já é um ser caído, exilado da pátria das obras impressas, povoando de sertão a materialidade “comezinha” das coisas miradas e vistas. O pacto em *Grande Sertão: Veredas* é, assim, o nascimento da linguagem, se eu me ater ao fato de que, por exemplo, uma chama surgindo na

noite desvela um mito, o de toda criação. Ao não saber o instante em que a chama irrompe nem a hora de seu desaparecimento, sou tocado a dizer que a literatura se dimensiona nesse intervalo. Ou, de outro modo, há uma condição noturnal ou de deserto que a precede. No entanto, qual condição posso reclamar no caso da fala, a de deserto? O sertão de Rosa é em um momento a aridez, como quando Riobaldo alude à tentativa frustrada de atravessar pela primeira vez o Liso do Sussuarão. Mas, em outro episódio, o Liso é um Paraíso habitado por anjos e demônios, flora e fauna exuberantes. Isto evidencia que não só o Diabo é agente semiótico da fala, mas também Deus. Só que o Deus do grande conto rosiano apresenta, por vezes, uma face demoníaca, e ainda Satã possibilita certos atos de bondade. Este caráter protético se caracteriza, antes de tudo, como da própria natureza do conto, se posso entendê-lo, no caso de *Grande Sertão: Veredas*, como o ensaio da descoberta de nossa “primeira estória”. Dessa maneira, recorro uma vez mais à anedota, o artifício mais próximo de negociar o sertão pelo preço de nossa aventura: o de viajantes da linguagem. A língua portuguesa, nesse conto de Rosa sobre a inabordável América, é o mito de fundação no “sem lugar”. “O diabo na rua, no meio do redemunho” seria a epígrafe e ao mesmo tempo toda a anedota do descobrimento. Se uma das manifestações etimológicas do Diabo é aquele que traz a luz, posso contar que a chama ardendo no deserto seria o pacto com a literatura. Ou, simplesmente, tiros disparados contra a face híbrida de um bezerro branco, os quais convocam Riobaldo, já considerando sua total ninharia, a instituir um processo em defesa de suas argúcias como mestre atirador. “Mire e veja”, lema dos jagunços matadores, ou modo de dizer, por ouvir, o gesto filosófico.



Figura 2.

Adiante da gente, o mangabeiral. Depois, o *raso*. Aí o Liso do Sussuarão – em fundo e largo, as cinquenta léguas e as quase trinta léguas, das mais. Ninguém me fazia voltar a seco de lá. Aquela hora, eu só não me desconheci, porque bebi de mim – esses mares. Também eu não ia naquilo sem alguma razão, mas movido merecido. Por conta do Hermógenes? Nossos dois bandos viajavam em guerra e contraguerra, e desenrolando caminhos, por esses Gerais, cães, se caçando. Só que o sertão é grande ocultado demais. Então, eu ia, varava o Liso, ia atacar a Fazenda dele, com família. Ovo é coisa esmigalhável. E a bem. Para vencer justo, o senhor não olhe e nem veja o inimigo, volte para a sua obrigação. Mas eu dava as costas a cobra e achava o ninho dela, para melhor acerto. Ao que, esse não tinha sido o arrojo de Medeiro Vaz?