

HABLA Y ESCRITURA EN VIDAS SECAS DE GRACILIANO RAMOS

Luis Alfredo Intersimone
Texas State University–San Marcos

Resumen: Este ensayo propone un análisis deconstructivo del problema del habla y la escritura en *Vidas secas* (1938) de Graciliano Ramos. Al examinar la razón de la aparente discapacidad lingüístico-alfabética de los protagonistas de la obra, la crítica ha permanecido hasta el momento dentro de un esquema oposicional (habla/no-habla) que debería ser reevaluado por fuera de ese mismo esquema. Siguiendo las ideas de Jacques Derrida, el artículo considera a Fabiano y a su familia una suerte de filósofos que, en su divagar mental y físico, realizan una crítica onto-teológica y logocéntrica del sistema de diferencias metafísicas naturaleza/cultura y humanidad/animalidad. A la luz de las teorías de Giorgio Agamben, Fabiano representa igualmente al homo sacer, en tanto proscrito bajo estado de excepción en donde se anula la diferencia entre animalidad y humanidad. Como subalterno, el personaje se ubica en un espacio liminal, incluido por su misma exclusión.

Uno de los temas principales, si no el más importante, en *Vidas secas*, de Graciliano Ramos (1977), publicado originalmente en 1938, es el del habla. Rui Mourão (1969, 121) sugirió tempranamente esta hipótesis al definir la obra como “o drama de uma impossibilidade de comunicação”. Debido a la dificultad que exhiben los personajes para comunicarse, Antônio Cândido (1992, 45) fue más lejos aun hasta considerar que éstos casi carecen de psicología, habitando un “mundo interior [. . .] amorfo e nebuloso”. Ambas propuestas han sido matizadas y sometidas a revisión crítica recientemente. Basándose en un análisis del monólogo y el diálogo indirecto libre en la novela, Adriano da Gama Kury (1995, 819) sostiene que “o narrador consegue fazer falar, fazer pensar alto os seus personagens, dar-nos a sua vida interior quase com as palavras deles”. Duda Machado (2003, 196) coincide con Kury en que el diálogo indirecto libre confiere “densidade psicológica” y refuta tanto a Cândido como a Mourão al profundizar la línea de estudio de los diversos estilos de la novela: “a pobreza intelectual de Fabiano [. . .] merece ser revista na medida em que desconsidera toda uma seqüência de episódios formada por tormentos interiores, dilemas, revisões e enfrentamentos de sua limitação” (Machado 2003, 186). João Roberto Maia (2007, s.p.) concuerda por su parte con Machado.

Sin embargo, la evidencia textual sobre la dificultad de expresión, ofrecida explícitamente por el narrador y los personajes, es innegable. Incluso los mismos Maia (2007, s.p.) y Machado (2003, 192) muestran cierto titubeo en rechazar de plano la discapacidad lingüística de Fabiano y su familia. En general, los críticos también pasan por alto la carencia de escritura, un fenómeno indisolublemente ligado al del lenguaje. Para sumarse a estos problemas, se ha propuesto

correctamente que esta cuestión está relacionada con la del poder,¹ aunque no se ha abordado un estudio exhaustivo sobre esta correspondencia hasta el momento. En suma, las posturas ofrecidas por la crítica se mantienen en tensión entre dos polos: si Fabiano y su familia adolecen —o no— de una cierta afasia, por llamarla de algún modo, que manifestaría o se haría extensiva a una suerte de limitación psicológica o intelectual. Entre los dos extremos de este espectro, se encuentran opiniones flotantes con distintos grados de énfasis.

La propuesta del presente trabajo es analizar las disonancias lingüístico-alfabéticas de la familia y sus disquisiciones internas a la luz de las teorías de Jacques Derrida, las que permiten precisamente disolver el esquema dicotómico habla/escritura (junto con habla/no-habla y escritura/no-escritura) *por fuera* de ese mismo esquema. Tal enfoque hace posible exteriorizar lo que Derrida denomina el sistema histórico-logocéntrico productor de oposiciones metafísicas. Como se verá, la relación intrínseca que establece Cândido entre lenguaje e ideación mental interna (entre signo y presencia, o significante y significado) es sintomática.

Paralela a la preocupación por la supervivencia en el *sertão* brasileño, la cuestión del habla es axiomática para los personajes de la novela, en tanto aparece ligada a la escritura como poder y violencia y como una agencia que permite la capacidad de decisión. Fabiano, el *paterfamilias* que conduce a su esposa y a sus dos hijos por el desierto y en quien está focalizada la mayor parte de la novela, continuamente discurre y barrunta los significados de habla, escritura, naturaleza y cultura; es un filósofo en una postura (auto)crítica constante, en un divagar reflexivo que refleja el divagar por el sertão. Los “tormentos interiores, dilemas, revisões e enfrentamentos de sua limitação”, mencionados por Machado, son la expresión de una conciencia en pugna consigo misma. A través de las voces (monólogos y diálogos directos e indirectos) y los pensamientos (indirecto libre) de sus personajes, Ramos presenta una reflexión sobre el carácter de la “limitación” misma, sobre el *límite* precisamente, la *diferencia* elusiva en los términos dicotómicos; casi se diría que el autor se anticipa a una crítica de tipo logocéntrico.

Esta divagación (crítica, espacial) está simbolizada por el nomadismo cíclico de la familia que se inserta en un contexto histórico, socio-político y económico reducido a su mínima expresión. El grupo productivo —la familia—, la subyugación a un amo —los jefes— y la producción agropecuaria están basados en el fundo —el rancho— y determinados fuertemente por el curso estacional. Una vez que se termina el ciclo natural productivo, se corta el contrato de trabajo y la familia debe abandonar el rancho: todo vuelve a empezar cíclicamente. El modo de producción es un esquema feudal que se apoya en un estable nomadismo, si se permite el oxímoron.

En un primer paso, este trabajo seguirá la divagación para mostrar el prejuicio logocéntrico de los personajes por el cual establecen las diferencias señaladas (habla/no-habla versus escritura/no-escritura) y le atribuyen a uno de los campos (al habla y a la escritura) la violencia que sufren, relevando de culpa al otro.

1. Marcelo Magalhães Bulhões afirma que “o romance nos propõe uma conexão interna entre linguagem e poder” (citado por Machado 2003, 188n8).

Sin embargo, al revelar la arbitrariedad del binarismo, el análisis deconstructivo expone la violencia que subyace en aquellos espacios que se creen “inocentes”. Vale decir, la familia, al igual que el resto de la sociedad, también exhibe una jerarquía de la violencia en cuya cúspide se encuentra el *paterfamilias* y en el fondo los niños y animales. La intuición de este hecho mantiene la conciencia de Fabiano en una crisis constante a lo largo de la novela.

Por lo tanto, en un segundo paso, se examinarán los argumentos que conducen a una crítica onto-teológica y metafísica de dichas oposiciones, y de éstas a la preocupación por la diferencia que separa al ser humano del animal. Las elucubraciones de Fabiano, que pivotan continuamente sobre el motivo del “bicho” y su carácter de “bruto”, serán leídas a la luz de las ideas de Giorgio Agamben sobre el *homo sacer*, en tanto el personaje es un ejemplo del marginal o proscrito bajo estado de excepción en donde se anula la diferencia entre animalidad y humanidad. El análisis se enfocará en tres figuras que se ubican en el espacio liminal del “hombre sagrado”, incluido por su misma exclusión: Fabiano (el subalterno-proscrito), Baleia (el animal sagrado) y el “soldado amarelo” (el Poder-Soberano).

En una última instancia se indagará en qué medida el lenguaje “como incapacidad para expresarse” es un “factor determinante de la opresión” que sufre Fabiano (Pieretti Câmara y Pieretti Cardoso 2007, s.p.). Para ello, hay que tener en cuenta que la constitución de la subjetividad del protagonista se produce en el momento de sujeción ideológica, al entrar en contacto con un Otro, el soldado, que ostenta poder. A esta interpelación althusseriana se refiere Gayatri Spivak (1999) cuando se interroga acerca de si el subalterno puede o no hablar. Si bien suponer un sujeto “sin habla” es problemático para la deconstrucción, la pregunta de Spivak tiene relevancia en tanto refiere la noción de habla a la de representación. En su debate con Foucault y Deleuze (ver Foucault 1980; Spivak 1999), la autora advierte que no se deben confundir dos términos alemanes utilizados por Marx: *Vertretung* (representación política, *proxy*, agencia propiamente dicha) y *Darstellung* (re-presentación simbólica, “retrato”, específicamente hablar). El problema surge cuando se subsumen ambos sentidos en el concepto de representación; así, decir que el subalterno no puede “hablar” o no necesita “representación” (*Darstellung*) es negarle la posibilidad de adquirir agencia política (*Vertretung*). Es por ello que el caso de Fabiano se puede equiparar al de la Rani analizado por Spivak: el *homo sacer* habita el espacio indeterminado del subalterno, el “sujeto dividido” por la ideología en el predicamento entre sus intereses y deseos, entre la agencia y el habla.

HOMO MUTUS

En *Vidas secas*, violencia, habla y escritura aparecen hermanadas. Cada vez que se produce una situación de habla, una emisión de voces articuladas o significativas, y cada vez que aparece un escrito o surge la necesidad de escribir o leer, sumar o restar —es decir, utilizar la *phonè* o la *graphè*—, ocurre una situación de violencia física, de despojo o de engaño. La víctima de esta violencia es el individuo que se encuentra del otro lado de la divisoria habla/no-habla y escritura/no-escritura. A través de su continuo cavilar, Fabiano postula esta hipótesis, con

un vaivén entre culpa y desesperación por el ultraje al que es sometida su familia debido a la doble carencia de habla y escritura.

Los cuatro protagonistas poseen dificultades para expresarse.² “Ordinariamente a família falava pouco. [. . .] Viviam todos calados, raramente soltavam palavras curtas” (Ramos 1977, 12). A falta de palabras, Fabiano y Vitória utilizan tres mecanismos subsidiarios: interjecciones guturales, repeticiones y gestos (11, 66–67, 127, 104). Se dice que, al hablar, Fabiano “engasgava-se, engolia em seco” y “ficava de boca aberta, vermelho, o pescoço inchado” (98). El hijo mayor recurre a “exclamações” (59) y, al igual que sus padres, “não sabia falar direito, o menino balbuciava expressões complicadas, repetia as sílabas, imitava os berros dos animais, o barulho do vento, o som dos galhos que rangiam na catinga, roçando-se” (62). Su hermano menor también padece ostensiblemente las mismas falencias; en el capítulo 5, enfocado exclusivamente en él, no se le oye decir ni una sola palabra.

Fabiano es perfectamente consciente del uso de prótesis lingüísticas. Al comienzo, medita: “Falava uma linguagem cantada, monossilábica e gutural [. . .]. Às vezes utilizava nas relações com as pessoas a mesma língua com que se dirigia aos brutos —exclamações, onomatopéias. Na verdade falava pouco. Admirava as palavras compridas e difíceis da gente da cidade, tentava reproduzir algumas, em vão, mas sabia que elas eram inúteis e talvez perigosas” (21).

Más adelante volveré sobre el tema de la peligrosidad de las palabras. Baste decir por el momento que uno de los índices del peligro que éstas conllevan para Fabiano es su capacidad de engaño, pues “só serviam para encobrir ladroeiros” (103) por parte de los “homens sabidos”, la “gente da cidade”, el patrón y la policía. “Só lhe falavam com o fim de tirar-lhe qualquer coisa” (80–81). “Por isso esfolavam-no” (103): porque no sabía hablar bien. Su propia incapacidad y la desconfianza que le provocan las palabras produce como resultado la carencia de socialización que le impide sentirse cómodo en medio de los otros: “não gostava de se ver no meio do povo” (104).

El segundo problema que enfrentan los personajes es el analfabetismo. El campesino Fabiano es iletrado, al igual que su esposa e hijos: “não sabia ler (um bruto, sim senhor)” (100). Aparentemente, ninguno había aprendido a sumar ni a restar. Vitória es la única que realiza las cuentas de las finanzas familiares con la ayuda de semillas, separadas en montículos de diversos valores. “E acertava” (121). Aunque, obviamente, “as contas do patrão eram diferentes” y por eso el patrón “enganá-lo [a Fabiano]”. Este pasaje resalta un principio fundamental en la novela, que alcanza su cúspide en el décimo capítulo. Cuando le exigen que pague impuestos y el amo le escamotea el salario, Fabiano nota que “sempre que os homens sabidos lhe diziam palavras difíceis, ele saía logrado” (103). Al mismo tiempo, el campesino repite varias veces que es “um bruto” que no sabía leer: “não

2. Cândido (2004, 55) extiende la contención verbal al estilo mismo de la novela: “Graciliano Ramos carries his customary verbal self-restraint to the maximum, elaborating an expression reduced to the ellipsis, to the monosyllable, to the minimum syntagmas, to express the human suffocation of the cowhand confined to minimum levels of survival”. Se podría decir entonces que el narrador refleja en su escritura (la carencia d)el habla de los personajes.

comprendía nada, era bruto. [. . .] —Um bruto, está percebendo?” (101). La escritura es engañosa: “Os negociantes furtavam na medida, no preço e na conta. O patrão realizava com pena e tinta cálculos incompreensíveis” (81). Éste es el punto máximo de su inhabilidad, que se manifiesta como la ausencia de un derecho: “Nem lhe restava o direito de protestar” (101). Aquí, la toma de conciencia de Fabiano parece coincidir con la observación de Claude Lévi-Strauss (1974, 299) sobre la función de la escritura como un medio de explotación de los seres humanos.

Un caso excepcional es el de Seu Tomás, que sabe leer y por quien ambos cónyuges demuestran una permanente obsesión. Pareciera que el rol que cumple en la novela es el de ser el doble invertido de Fabiano. En un primer momento, éste percibe en Seu Tomás la relación intrínseca escritura-violencia, de un modo que pareciera desmentir sus hipótesis: “dos homens do sertão o mais arrasado era Seu Tomás da bolandeira. Por quê? Só se era porque lia demais” (Ramos 1977, 23). Pero luego se plantea que “certamente aquela sabedoria inspirava respeito”, por lo que “todos obedeciam a ele” (24). La escritura revela su paradójico poder como arma de doble filo.

Se verifica entonces la atribución de la violencia al ámbito del habla y la escritura, en oposición al de la no-habla y no-escritura. No obstante, debemos observar un fenómeno curioso: por un lado, no todos los actos de violencia responden a la mecánica de esta divisoria provisional e hipotética que acabamos de trazar junto con Fabiano. Por otro, la violencia está estratificada, posee una jerarquía. Estos dos aspectos están estrechamente ligados o son el mismo, pues las instancias de violencia más aparentes suceden dentro del mismo seno familiar. En la jerarquía a la que me refiero, Fabiano ocupa el lugar más alto, luego vienen Vitória, el hijo mayor, el hijo menor y finalmente los animales, Baleia y el papagayo. Cada uno ejerce violencia sobre aquéllos a los que tiene por debajo.

Durante la mudanza del comienzo, Fabiano le grita al hijo mayor, que se había retrasado: “Anda, condenado do diabo” (Ramos 1977, 9). El niño *se queda callado* y su padre lo golpea. Aquí Fabiano se ubica del lado de la violencia y el habla y el hijo del lado del silencio. Vitória también le pega a los vástagos (51) y, en cierta ocasión, hace lo mismo con la perra, rechazándola de un puntapié (42). El niño mayor “achava as pancadas naturais quando as pessoas grandes se zangavam” (62). A su vez, el menor vive en temor de su hermano y de su madre: “a necessidade de consultar o irmão apareceu e desapareceu. O outro iria rir-se, mangar dêle, avisar Sinhá Vitória. Teve medo do riso e da mangação. Se falasse naquilo, Sinhá Vitória lhe puxaria as orelhas” (53). El último escalón de la pirámide lo conforman el papagayo y la perra, quienes son castigados con frecuencia y finalmente sacrificados.

Ahora bien, estos ejemplos sostendrían una postura que contradice lo que se había visto hasta el momento: la violencia no está distribuida según la línea arbitraria que separan habla y escritura de sus opuestos, ya que aquélla ocurre también dentro del seno familiar, que se había definido como incapacitado o discapacitado para hablar y escribir. La situación nos plantea el interrogante de cómo y por qué se produce la violencia en un ambiente que, según las observaciones de Fabiano, debería hallarse libre de ella. En este punto, el dilema que nos plantea Ramos se puede responder desde la deconstrucción. Sólo existe la contradicción

en el esquema que establece Fabiano, donde habla y escritura son concomitantes con violencia, si se entienden tanto habla como escritura como pertenecientes a o integrantes de una metafísica o logocentrismo que se concibe como un todo clausurado, fuera de lo cual quedaría el resto: la no-habla y la no-escritura. El establecimiento de dicha correlación, por lo tanto, sólo es posible si se asume un interior metafísico dentro del cual se halla el terreno de la significación (habla y escritura).

Refiriéndose al sistema de signos o de significación, Derrida (1967, 70) afirma que "aucun sol de non-signification —qu'on l'entende comme insignifiance ou comme intuition d'une vérité présente— ne s'étend, pour le fonder, sous le jeu et le devenir des signes". Lo que Derrida (1967, 125) anuncia aquí es su propio proyecto gramatológico: el de un "programme" que relacionaría la *différance* con una "histoire de la vie", una "grammè" que regula desde la "inscription génétique" y las "courtes chaînes' programmatiques" de las formas de vida más simples (ameba y anélidos) hasta la escritura alfabética y el *Homo sapiens*. En breve, si no hay (fundamento para la) no-significación, entonces todo es signo, significación, comunicación o, como se dice hoy en día y el mismo autor francés es consciente de ello, información. Derrida pretende socavar y aniquilar así el cierre (*clôture*) del discurso histórico (científico y filosófico) que produce un sistema de diferencias y oposiciones metafísicas.

Es claro entonces que, por un lado, el problema al que nos enfrenta Fabiano se disuelve si consideramos que su pensamiento está preso, en esta instancia, dentro de la red logocéntrica que atribuye la violencia a un adentro o interior significativo, lo cual implica un afuera o exterior no-significativo libre de violencia. De allí que el mismo seno familiar reproduzca la violencia y la jerarquía del mundo de los "homens sabidos". Pero por otro lado y en una segunda instancia, Fabiano alcanza, en su meditación desconfiada, una intuición que lo eleva por encima de la metafísica de la presencia y, en cierto sentido, lo pone en contradicción consigo mismo. El campesino está en lo correcto al concertar o equiparar el habla (las "palabras peligrosas", la voz, la *phonè*) con la escritura (los "cálculos";³ "la pluma y la tinta", la *graphè*).

Esta intuición está de acuerdo con el argumento inaugural de la deconstrucción derridiana. La diferencia entre habla y escritura (correlativa a la de naturaleza/cultura, inteligible/sensible, humano/inhumano, afuera/adentro, etc.) es producto de la metafísica de la presencia que le atribuyó al habla una anterioridad, una pureza, un origen y una cercanía con la presencia de las que carecía la escritura, esa exterioridad derivativa, degradación, corrupción o usurpación de la presencia. Esta división jerárquica permite establecer el sistema de oposiciones mencionado (Derrida 1967, 63–64) que es, a la vez, un acto de violencia: "la violence de la différence, de la classification" (162).

No hay diferencia entre habla y escritura y por consiguiente no hay un habla inocente (Derrida 1967, 58–59), lo cual no quiere decir que la escritura lo sea. Para los fines que nos interesa aquí, tanto habla como escritura son indisolubles de la

3. La matemática o los cálculos matemáticos, si bien conformados en general por números y no por letras, también se consideran parte del sistema de escritura (Derrida 1967, parte 1, cap. 3, sección 1).

violencia (194, 185–187). La inocencia se correspondería con la ausencia total de habla y de escritura (o significación), lo cual es imposible de acuerdo a lo que acabamos de ver. Acerca de los personajes iletrados de *Vidas secas* se puede poner la misma objeción que pone Derrida a los “buenos salvajes” Nambikwaras de Lévi-Strauss: “nous avons ici affaire non seulement à une société fortement hiérarchisée, mais à une société dont les rapports sont empreints d’une violence spectaculaire” (196). Con este ejemplo, Derrida demuestra que la metafísica liga ideológicamente la violencia con la escritura en el afán de volver “inocentes” las culturas que carecen de ella en el sentido “estrecho”, vale decir coloquial o fonético del término. Una filosofía con una explícita voluntad anti-etnocéntrica encubre en el fondo un etnocentrismo velado. No hay pueblos sin escritura; por lo tanto, Fabiano no posee escritura en el sentido tradicional, lévi-straussiano y rousseauiano del término, pero sí la posee en otro sentido que debemos dilucidar.

Fabiano realiza fundamentalmente dos tareas como empleado del rancho: el amaestramiento y el rastreo de animales. Por un lado, al amaestrar, o sea ser el amo de las bestias, ejerce poder sobre seres inferiores porque posee un conocimiento eficaz y valioso (como ya se vio, también impone su autoridad sobre su esposa y sus hijos). En cuanto a su capacidad como rastreador, vale la pena seguir las huellas exhibidas en el capítulo 11, cuando se le escapan dos animales: “espiava o chão como de costume, decifrando rastros. Conheceu os da égua ruça e da cria, marcas de cascos grandes e pequenos” (Ramos 1977, 106). Hay que notar aquí el uso que hace Ramos de *descifrar* como la inspección o *lectura* de los rastros o marcas. A continuación, el narrador indica: “Fabiano, ia desprecitado, observando esses sinais e outros que se cruzavam, de viventes menores. Corcunda, parecia farejar o solo — e a catinga deserta animava-se, os bichos que ali tinham passado voltavam, apareciam-lhe diante dos olhos miúdos”. Fabiano posee una relación simbólica con el medio que lo rodea, con la naturaleza. Tres elementos aparecen anudados: siguiendo un *rastro* o *camino*, el campesino establece una relación entre *signos* o *señales* con “viventes menores”. Es preciso mencionar la relación que establece Derrida entre las huellas de los caminos y la escritura, entre los rastros y la lectura,⁴ que desmentiría la incapacidad de leer por parte del “buen salvaje”. Fabiano sí sabe leer: lee las huellas, los rastros, las marcas y los caminos y como rastreador posee mapas mentales. En este caso, son huellas

4. Me parece importante citar *in extenso* dos pasajes que muestran perfectamente esta correlación. Discurriendo acerca de la importancia del camino y la lectura, Derrida (1967, 158) afirma: “il faudrait méditer d’ensemble la possibilité de la route et de la différence comme écriture, l’histoire de l’écriture et l’histoire de la route, de la rupture, de la voie rompue, frayée, fracta, de l’espace de réversibilité et de répétition tracé par l’ouverture, l’écart et l’espacement violent de la nature, de la forêt naturelle, sauvage, salvage. La *silva* est sauvage, la *via rupta* s’écrit, se discerne, s’inscrit violemment comme différence, comme forme imposée dans la *hylè*, dans la forêt, dans le bois comme matière; il est difficile d’imaginer que l’accès à la possibilité des tracés routiers ne soit pas en même temps accès à l’écriture”. En segundo lugar, acerca del rastreo, Derrida da un ejemplo extraído del idioma chino, en que “le mot *wen* désigne beaucoup d’autres choses que l’écriture au sens étroit” (180). Citando a J. Gernet, explica que entre los múltiples significados de *wen* se encuentran “[des] veines des pierres et du bois, [. . . des] constellations, [. . . et des] *traces des pattes d’oiseaux et de quadrupède sur le sol* (la tradition chinoise veut que l’observation de ces traces ait suggéré l’invention de l’écriture)” (181, énfasis mío). No es necesario señalar la importancia de estas observaciones con respecto al caso que nos incumbe. Asimismo, Avelino Ferreira (2008, 13) señala que Vitória puede leer el vuelo de aves en el cielo.

sobredeterminadas: huellas de animales sobre la huella de un camino (“chão” o “solo”). Lo cual nos devuelve a la crítica anti-logocéntrica de Derrida (1967, 124): “refuser le nom d’homme et le pouvoir d’écriture au-delà de sa propre communauté, c’est un seul et même geste. En vérité, les peuples dits ‘sans écriture’ ne manquent jamais que d’un certain type d’écriture”.

Por cierto que es altamente significativo que las bestias, “viventes menores”, “voltavam” y “apareciam” ante sus ojos. La lectura de Fabiano, por lo tanto, conlleva el “prejuicio metafísico” de la escritura sobre el que tanto se extiende la deconstrucción: los rastros, los signos, hacen *aparecer* la *presencia* de los animales, aunque en este caso se trate de una lectura no-alfabética. Esto quizá debería leerse en correlación con la “peligrosidad” que el mismo personaje le había atribuido a las palabras: cuando sus superiores (el patrón, el policía, los “homens sabidos”) hablan, las palabras son “peligrosas”. Aquí también se puede detectar el prejuicio de Fabiano: el de una clausura metafísica que le otorga peligro a todo “suplemento” significativo que intente ocupar el lugar de la presencia. Derrida (1967, 203–218) lo hace notar en relación a Rousseau, para quien la escritura era “ce dangereux supplément”. En el caso de *Vidas secas*, es el habla misma la que se convierte en peligrosa. La explicación pasa por el hecho que, como se señaló antes, Fabiano constituye una diferencia entre habla y no-habla y escritura y no-escritura. Para Derrida, la escritura alfabética, el fonocentrismo, es el que crea la ilusión de la presencia, otorgándole carácter metafísico al habla y expulsando de su interioridad a la escritura. Pero en Fabiano tenemos un fenómeno más complejo: tanto el habla como la escritura parecen haber sido expulsadas de una interioridad cercana (o idéntica) a la presencia. Por eso, él se percibe simultáneamente como un “ser sin escritura” (un prejuicio etnocéntrico) y sin violencia, lo cual le permite al mismo tiempo identificar correctamente la violencia con el ámbito de aquéllas dos.

HOMO ANIMAL

¿Cuál podría ser, en definitiva, ese último núcleo libre de pureza, esa intimidad interior libre de culpa y violencia? ¿Dónde localizar esa presencia? Existe un rasgo estilístico manifiesto en toda la novela: el discurso indirecto libre. Éste nos señala el lugar último donde es posible que se esconda la presencia, donde la pureza estaría oculta: en la misma interioridad o subjetividad del personaje. Los pensamientos o las palabras dichas a sí mismo, en aislamiento, deben ser necesariamente el último refugio de la verdad, alejadas de la corrupción del habla y la escritura “peligrosas”. Esa interioridad surge cuando los personajes se hablan (mediante pensamientos o en voz alta) a sí mismos, lo cual ocurre durante toda la novela.⁵

Por ejemplo, luego de tomar posesión del rancho, se dice que “Fabiano ia satisfeito. Sim senhor, arrumara-se” (Ramos 1977, 19). La segunda frase ostenta una atribución indecible, característica de la mezcla de la voz del narrador y del personaje. Debido a la índole del discurso indirecto libre, no puede saberse si cuando un personaje expresa sus ideas a través de la tercera persona del narra-

5. Es necesario advertir que para Derrida (1967, 73) no habría diferencia entre la voz y el pensamiento, en función de su teoría. “We think only in signs”, dice en inglés, parafraseando a Peirce.

dor, se trata de sus mismos pensamientos o de palabras dichas en voz alta para sí mismo. De cualquier modo, lo importante aquí es el “privilegio de la (propre) *phonè*”: “le système du ‘s’entendre-parler’ à travers la substance phonique —qui se donne comme signifiant non-extérieur, non-mondain, donc non empirique ou non-contingent” (Derrida 1967, 17). Recordemos que cuando los “homens sabidos” hablan, sus palabras engañosas sirven para “encobrir”: encubren u ocultan una instancia opuesta a ese engaño. La “pureza” interior es el único locus que le resta a Fabiano para atribuirle a la verdad.⁶

Tenemos más adelante, cuando el personaje se emborracha y termina en la cárcel, un sucedido sintomático. Al oír el “falatório desconexo” de otro borracho, Fabiano especula sobre sí mismo: “ele também dizia palavras sem sentido, conversava à toa. Mas irou-se com a comparação, deu marradas na parede” (Ramos 1977, 38). El solo hecho de pensar que las palabras que se dice a sí mismo no tienen sentido lo sacan de quicio. En un momento de lucidez (*in vino veritas*) alcanza una intuición importantísima: la sospecha de que su interioridad tampoco está libre de impurezas, engaños o sinsentidos. Su respuesta histérica es un síntoma del escándalo al que se ve confrontado. La escisión de su subjetividad, la ambigüedad básica de su personalidad y las contradicciones a las que lo lleva su deambular filosófico son también prueba de ello. Fabiano camina siempre en el umbral contradictorio entre un adentro y un afuera, un límite propio de un otro subalterno que no encuentra ni tiene lugar propio. Su misma condición, podría decirse, determina un pensar que en cierto modo lo ponen por encima o *afuera* de la red metafísica y etnocéntrica, pero la posibilidad de ese pensar es que se encuentre *también adentro*.

Estas disquisiciones permiten iluminar mejor algunos fenómenos ya señalados. El habla de la familia, que consiste en repeticiones, interjecciones guturales y gestos, no sería un “habla mala” ni representaría una incapacidad o discapacidad para hablar (bien), como suponen los mismos personajes. Por el contrario, se trata de un sistema de signos tan calificado como cualquier otro, aunque (auto)estigmatizado por ser un registro de clase baja. Por cierto que la repetición, amén de ser la condición de la existencia del significante (Derrida 1967, 138–139), es igualmente la posibilidad del juego estructural del lenguaje que permitiría la disrupción o ruptura del sistema metafísico (Derrida 1978, 279–280). La repetición, junto con la substitución, transformación y permutación, es uno de los mecanismos de la formación de significado.

Tanto el habla como la escritura son procreadoras de violencia y generan su propia negación: el silencio o el mutismo. Por esta razón, los sujetos “con habla” o que tienen capacidad de “hablar bien” ostentan el poder sobre otros, los subalternos que no hablan o a los que hacen callar. De este modo, el episodio en que Fabiano decide callar frente a su jefe (Ramos 1977, 98–102) se corresponde con aquél

6. Es por eso que Ferreira (2008, 14), desde otra perspectiva teórica, hace notar que “mesmo um iletrado como Fabiano compreende que o sentido não está na fala. Ela não explica o ser, que não se revela na palavra”. Dentro del análisis de los silencios y lo no-dicho por Fabiano, Ferreira sugiere, siguiendo a Gadamer y a San Agustín, que el “sentido” estaría en una hipotética “palavra interior” (11). O sea, transpuesto deconstructivamente: la presencia (sentido) está en el sistema no-exterior (palabra interior) del “oírse hablar” derridiano.

en que Vitória hace callar al hijo mayor de un coscorrón por haberle preguntado qué significa la palabra infierno (57–65). El niño parece quedar atrapado en la misma disyuntiva que su padre. Por un lado, él “*tinha querido que a palavra [infierno] virasse coisa*” (59). Por otro, como ya se mencionó, las palizas de los adultos le parecían “*naturais*” (62).

Hay aquí una sutil reflexión lingüístico-filosófica que también percibe Machado (2003, 193): “*para o menino mais velho, a palavra bonita (o significante) não se harmoniza com o significado que lhe deram; a arbitrariedade do signo parece-lhe insuportável, uma vez que o som da palavra vai induzi-lo à busca de uma relação icônica para a palavra*”. La crítica del carácter arbitrario del signo es una de las tareas a la que se enfrenta precisamente la deconstrucción, puesto que la arbitrariedad implica la idea de lo natural (Derrida 1967, 42–69). El niño muestra un tipo de oscilación semejante al de su padre: quiere que “*a palavra virasse coisa*” —o sea, que la palabra se vuelva presencia, la ilusión fonocéntrica o logocéntrica—, pero al mismo tiempo, como nota Machado, la arbitrariedad del signo le parece incómoda. En tanto crítico, se encuentra en un estadio liminal, un lugar que no es ni adentro ni afuera.

La pregunta sobre el infierno acarrea una ironía. El niño no sabe cuál es su significado y el lugar de tal entidad, pero Ramos nos muestra que la vida que lleva la familia es precisamente un infierno. El hijo mayor es “*inocente*” acerca del infierno y de su significado porque permanece en la ignorancia y se queda sin “*habla*”. El paradigma culpa/inocencia superpuesto al de habla-escritura/mutismo-analfabetismo se puede leer en correspondencia con la opinión de Lévi-Strauss de que “*il faut que tous sachent lire pour que ce dernier [el Poder] puisse dire: nul n'est censé ignorer la loi*” (citado por Derrida 1967, 192). La escritura, suplemento secundario y expresión de la cultura, es violencia y culpa; pero los golpes son asimismo “*naturales*”; la violencia pertenece también al ámbito de la naturaleza.

Los únicos que no ejercen violencia sobre otros son los niños y los animales (aunque el hijo mayor mantiene a su hermano menor bajo la amenaza de su uso). Y es relevante que dentro de la familia sean los únicos que no poseen nombres propios; incluso la perra lo tiene. Son “*o menino velho*” y “*o menino mais novo*”, pero sin nombres. Simbólicamente, este hecho se relaciona con la hipótesis derridiana de que la aparición del nombre propio y “*lo propio*” (el oírse hablar) va pareja con la escritura, es decir con el establecimiento de las diferencias y del “*todo*” metafísico (Derrida 1967, 158–159). Decir que los niños no tienen habla sólo tiene sentido dentro del sistema onto-teológico del logocentrismo, allí donde hace aparición la propiedad.

En este punto, hemos llegado al escalón más bajo de la jerarquía: los niños y los animales. Ambos son la expresión más fundamental del ser subalterno y en ellos se traza y se borra a la vez la diferencia, esa posición ambigua y aporística que representa Fabiano en su divagar. De hecho, la diferencia humano/no-humano es la última oposición que queda por examinar en el pensamiento del personaje. La preocupación por definirse, por saber qué cosa es, ocupa un lugar destacado en sus elucubraciones. Ya mencioné antes cómo, ante el hecho de no saber leer, el campesino se define numerosas veces como “*um bruto*” identificando, en tanto objeto de su propio prejuicio, la lecto-escritura con la humanidad. Y ésta se degrada hasta

tal punto que ni siquiera puede caminar erecto (Ramos 1977, 76–78). En el segundo capítulo, satisfecho por haber conseguido techo y tierra, se dice: “Fabiano, você é um homem” (19). Pero inmediatamente modifica la evaluación: “pensando bem, ele não era homem”. Viene luego un juego de voz y mirada revelador:

Olhou em tórno, com receio de que, fora os meninos, alguém tivesse percebido a frase imprudente. Corrigiu-a, murmurando:

—Você é um bicho, Fabiano.

Isto para êle era motivo de orgulho. Sim senhor, um bicho, capaz de vencer dificuldades. (19–20)

Nuevamente, el sertanejo alcanza un estadio en que logra avizorar el afuera del sistema metafísico de oposiciones, el espacio en que se disuelven las diferencias, subrayado inmediatamente por un hecho asombroso. *La perra se acerca a lamerle las manos* y él le dice, enternecido: “Você é um bicho, Baleia” (21). Es significativo que la revelación de la identidad entre Fabiano y Baleia (“você é um bicho”) tenga lugar en el momento del contacto entre la perra y sus manos. Derrida (1967, 126) confiesa que, al no poder evitar hablar de un origen aporístico en su hipotética “histoire de la vie”, debería considerarse la motricidad manual, las *manos*, como un índice más adecuado que la escritura para medir la “humanidad”⁷

Pero la identificación hombre-animal no es sólo unidireccional, sino que marcha asimismo en dirección contraria.⁸ Mientras los seres humanos parecen tener muy menguadas las capacidades del habla, los animales por el contrario poseen capacidades mentales exacerbadas no propias de su especie. Baleia parece poseer el don del pensamiento y experimentar emociones humanas, lo cual es acentuado por el indirecto libre. Cuando el hijo mayor se burla de su hermano, “Baleia, séria, desaprovava tudo aquilo” (Ramos 1977, 55). La otra mascota familiar es el papagayo que, como se sabe, puede imitar sonidos articulados. Pero en otro giro irónico, había sido sacrificado para servir de alimento en lugar de la perra porque, según Vitória, “era mudo e inútil” (12). Obsérvese la relación que se establece entre mutismo e inutilidad. Sin embargo, se añade inmediatamente: “não podia deixar de ser mudo. Ordinariamente a família falava pouco”. ¿Por qué fue sacrificado entonces, si la perra tenía más carne para consumir? Una respuesta tentativa sería que el papagayo, al sobreponer el habla a la lengua (puede potencialmente hablar sin tener lenguaje), revela el escándalo de la diferencia habla/escritura, naturaleza/cultura, etcétera.

Por lo tanto, la identificación entre la perra, el loro y el hombre, animales todos ellos, parece apuntar verdaderamente a la disolución de las distinciones ontológicas entre los “vivos menores”. Verbigracia, la novela muestra una asimilación o borradura entre las fronteras que separan al animal del humano, mediante la

7. Hay que notar que Fabiano no sólo está animalizado sino que aparece al mismo tiempo infantilizado. En determinado momento, se dice que era “um desgraçado, era como um cachorro, só recebia ossos” (Ramos 1977, 103) e inmediatamente que “nas horas de aperto dava para gaguejar, embarçava-se como um menino”. O sea, es un *homo infans*, que no habla.

8. Augusto Willemsen (1973, 415) también ha percibido el doble proceso de animalización-humanización en los personajes de la obra. Ferreira (2008, 19) considera que “as personagens de *Vidas secas* são bichos humanos”.

estrategia de otorgarles voz, habla o pensamiento a la perra y el papagayo, y restarles o disminuirles tal capacidad a los miembros de la familia. Fabiano logra vislumbrar esto en el instante en que se unen la *lengua* de la perra y sus *manos*. Es el estadio indiferenciado de la huella derridiana o la *différance* previa a toda diferencia.

HOMO SACER

¿Cómo se realiza este proceso de transmutación? ¿De dónde surge la elaboración y asimilación de este hallazgo por parte del personaje? Si asumimos una vez más que la posición liminal de Fabiano proviene de su carácter de subalterno, debemos considerarlo asimismo un *homo sacer*, según lo entiende Giorgio Agamben. El pensador italiano asegura que la “bestialización” es un mecanismo básico del poder en el proceso de manipulación y control biopolítico. La transmutación del hombre en animal proviene de “the development and triumph of capitalism [that] would not have been possible, from this perspective, without the disciplinary control achieved by the new bio-power, which [...] created the ‘docile bodies’ that it needed” (Agamben 1995, 3).

El *homo sacer*, asimilado a una bestia, es el ser sagrado que puede ser sacrificado. Inversamente el loro y Baleia, asimilados al ser humano, son sacrificados en tanto representantes del *homo sacer*, víctimas propiciatorias o *animales sagrados*. Según Agamben, la posibilidad de sacrificar al *homo sacer* por parte del soberano se produce cuando la política se convierte en biopolítica durante la modernidad y la excepción soberana se convierte en la regla. Así, la vida de todos los ciudadanos está a merced del soberano quien decide sobre ellas como en un estado de excepción. Los hombres pueden ser asesinados sin que su muerte se considere un crimen. Se convierten en *homines sacri*.

Allí donde existe un *homo sacer*, existe un virtual campo en donde se borran las fronteras entre el adentro y el afuera, el hecho y la ley y lo privado y lo público (Agamben 1995, 176). La excepción que se convierte en regla es la aporía del estado liminal en que se encuentran Fabiano y su familia, como hemos visto. La ambigüedad también se percibe si consideramos su pertenencia a la categoría pueblo, que para Agamben representa a los excluidos. Fabiano es precisamente ese pueblo-objeto que no tiene habla porque no tiene injerencia en la política, que tiene por propósito servirlo al mismo tiempo que eliminarlo: “hence the specific aporias of the workers’ movement, turned toward the people and, at the same time, toward its abolition” (Agamben 1995, 178). Para salvar al pueblo, hay que eliminarlo. Este estado de cosas sólo se vuelve posible a partir de la instauración de la soberanía y del establecimiento de un afuera y un adentro de la ley.⁹

Fabiano es entonces un símbolo de la condición del subalterno en su relación

9. Luis Eustáquio Soares (2007) percibe el doble estatuto aporístico en la obra de Ramos, lo que lo autoriza a considerar el discurso del autor nordestino como “antimoderno” debido a su crítica de la modernidad capitalista. Si bien Soares no realiza el tipo de análisis que presento en este trabajo, concuerdo con algunas observaciones suyas, sobre todo en lo que se refiere al carácter de “incluídos na exclusão” de los personajes que se convierten en seres “hipo-humanos”, o sea subhumanos, lo cual es la precisa definición del *homo sacer*.

con el soberano y el estatus especial de indecisión jurídica. Su sacralización es un proceso que ocurre paralelo a la animalización, junto con la paulatina identificación con el loro y la perra. Desde el punto de vista de las relaciones socio-políticas y económicas, tampoco se verifican en el hogar familiar espacios de distinción entre lo público y lo privado. El rancho (que no les pertenece) no es garantía de intimidad. No hay espacios de división para la pareja y los hijos, pasan tanto frío adentro como si estuvieran a la intemperie y sufren a los insectos. El contrato informal de trabajo con el dueño del rancho es de tipo casi feudal. Su posesión es y no es al mismo tiempo una propiedad privada¹⁰ y el nomadismo es la única condición que permanece estable en la vida de la familia. No hay dentro ni fuera del rancho, porque todo pertenece al amo.

También Derrida cuestiona la diferencia paralela entre animal y humano al examinar la noción de soberanía como extensión de la borradura crítica del límite entre naturaleza y cultura. En uno de sus últimos seminarios, expone ideas concomitantes a las de Agamben, por cuanto el soberano es asimilado tanto a la omnipotencia divina como a la bestialidad: "sovereign and beast seem to have in common their being-outside-the-law" (Derrida 2011, 17). Tal postulado se corresponde exactamente con el doble carácter del *homo sacer*: criminal o proscrito (bestia) y soberano.¹¹ Por eso, según Derrida, "beast, criminal, and sovereign have a troubling resemblance". En estas tres figuras se pueden identificar los personajes claves de *Vidas secas*: Baleia, Fabiano y el "soldado amarelo". En el encuentro entre estos dos últimos se producen las reversibilidades de la *différance* que funcionan en el *homo sacer*: "the double and contradictory figuration of political man as *on the one hand* superior, in his very sovereignty, to the beast [. . .] but *on the other hand* (contradictorily) a figuration of the political man, and especially of the sovereign state as animality" (Derrida 2011, 26). Fabiano, entonces, como *homo sacer*, como amo de sus animales y de su familia¹² sobre los que puede ejercer violencia y a los que puede matar y, al mismo tiempo, proscrito o criminal en tanto puede ser matado por el "soldado amarelo". La relación básica entre los "vivos" en la novela es la de poder disponer de la vida de los otros. La primera palabra del título de la obra, *Vidas*, adquiere así una connotación mucho más perturbadora.

En cuanto a Baleia, su nombre es anómalo en el medio ambiente en el que habitan los personajes: un desierto en el que es muy dudoso que hayan tenido contacto alguna vez con seres acuáticos. Como es sabido, la ballena tiene un enorme valor simbólico en la cultura occidental ya que pertenece a la tradición bíblica y ha sido

10. Nicos Poulantzas (1978, 18) establece una diferencia entre posesión y propiedad privada: "Although, in the pre-capitalist modes of production, the direct producers were separated from the labour-object and the means of production through the economic property relation, they were not separated from them in the second constituent of the relations of production, namely the relationship of possession". La observación confirmaría la hipótesis de que Fabiano y su familia se hallan atados a un modo productivo de tipo feudal, pre- o cuasi-capitalista. Hay que tener en cuenta este hecho cuando lleguemos a las conclusiones finales.

11. Asimismo, Derrida (2011, 17) afirma: "the mode of what is called the beast, be it that of the criminal".

12. La *patria potestas* es para Agamben (1995, 89) la forma primaria de la soberanía. Derrida (2011, 29) muestra que esta concepción de la *patria potestas* como una suerte de mini-soberanía también se encuentra en Hobbes.

retomada por el pensamiento político a comienzos de la modernidad. La ballena aparece en tres ocasiones en la Biblia como Leviatán, junto al elefante Behemoth.¹³ En Salmos 74.14, Leviatán es una serpiente marina sacrificada por Dios para ser entregada como alimento a los hebreos en medio del desierto. Ésta es la misma situación por la que atraviesa la familia en *Vidas secas* en dos oportunidades. En la primera ocasión, el que es usado como alimento es el loro y Baleia se salva, a pesar de ser un animal más sustancioso. En la segunda ocasión, hacia el final, la perra es liquidada por Fabiano en medio de una larga agonía. La familia que peregrina en el desierto puede ser asimilada al pueblo elegido de Dios, el Soberano, una *familia sacra* cuyos integrantes son *homines sacri* bestializados, que sacrifican a la Ballena que ocupa subsidiariamente el rol de víctima propiciatoria. Los dos pasajes siguientes en que aparece Leviatán en la *Biblia* son contradictorios. En Isaías 27.1, se la ve como la encarnación de los enemigos de Israel, pero en Job 41 es un símbolo del poder de Dios en la creación.

Leviatán se consagra como metáfora del cuerpo político, el contrato social y el poder soberano en el libro homónimo de Thomas Hobbes. Este autor, clave para la filosofía política occidental, cifra la constitución de la sociedad en base a la vulnerabilidad del ser humano: "Those who can do the same things to each other are equals. And those who can do the supreme thing—that is, kill—are by nature equal among themselves" (Hobbes, *De Cive*, citado por Agamben 1995, 125). Para Derrida (2011, 27–29, 47), la figura de Leviatán representa su concepto de "prosthetic sovereignty", porque Hobbes concibe el estado o el soberano como un "hom-bre artificial", una monstruosidad, una especie de autómata o robot natural.

Así como Fabiano mata a Baleia (al igual que el pueblo elegido mata a Leviatán), del mismo modo la autoridad soberana puede asesinarlo a él (y el pueblo elegido puede ser eliminado por Dios, según Su Voluntad). El episodio de Leviatán en que el pueblo (en el doble sentido agambeniano del término) mata y es protagonista es un símbolo de su condición como *homo sacer*; del mismo modo él puede ser asesinado. La excepción que permite matar sin cometer un crimen permite al soberano no ser un igual. Éste es el estado de indecisión, la aporía, que describe Agamben: el soberano no está ni dentro ni fuera de la ley, sino en un espacio intermedio. El lugar ambiguo que ocupa permite entender la doble connotación de Leviatán: es el poder sagrado de Dios que salva, pero también es enemigo de Israel.

HOMO ANTE LEGEM

En dos ocasiones en la novela *Fabiano* se enfrenta a la Autoridad, la Ley o el Soberano, en la investidura del "soldado amarelo". Las situaciones son invertidas: en el primer caso es el soldado el que ostenta el poder y en la segunda es Fabiano. La primera vez ocurre en el tercer capítulo, cuando el sertanejo termina en el calabozo. Aquí sufre el proceso de interpelación del que habla Louis Althusser. La frase del soldado "espera aí, paisano" (Ramos 1977, 30) es concomitante con la de la policía en el instante de la constitución de la subjetividad: "¡Eh, usted, oiga!"

13. Lynda Jentsch-Grooms (1989, 62) reconoce el valor simbólico de Baleia como animal marino, pero la interpreta en términos jungianos.

(Althusser 2005, 147). Se dice que “Fabiano sempre havia obedecido” (29), pero “não se convencia de que o soldado amarelo fosse governo. Governo, coisa distante e perfeita, não podia errar” (Ramos 1977, 35). Ya en la celda, reflexiona que no había que castigar al soldado, sino que “*mataria os donos dele*” (40, énfasis mío). En la segunda oportunidad, hacia el final, se lo encuentra en la catinga mientras le seguía el rastro a sus animales perdidos: “notou que aquilo era um homem e, coisa mais grave, uma autoridade. Sentiu um choque violento, deteve-se, o braço ficou irresoluto, bambo, inclinando-se para um lado e para outro” (107). Le sobrevienen pensamientos de venganza y los recuerdos de la humillación que ese hombre le había hecho pasar. Mientras “o soldado, magrinho, enfezadinho, tremia”, es Fabiano quien detenta ahora el poder y el otro (que no puede hablar) ocupa el papel de subalterno. En ese momento, Fabiano esgrime el machete y el soldado se siente desarmado. Pero finalmente “tirou o chapéu de couro. —Governo é governo” (114).

De esta frase se puede decir lo mismo que Slavoj Žižek de la frase “Law is Law”: “We must obey [the law] not because it is just, good or even beneficial, but simply because it is the law—this tautology articulates the vicious circle of its authority, the fact that the last foundation of the Law’s authority lies in its process of enunciation” (Žižek 1999, 37). El problema viene desde Karl Marx: ¿cómo es posible que un subordinado ejerza una creencia aun en contra de sus propios intereses? Žižek (1999, 32) lee la fórmula marxista “no lo saben, pero lo hacen” desde un original punto de vista: “The illusion is not on the side of knowledge, it is already on the side of reality itself”. Por lo tanto, “the fundamental level of ideology, however, is not of an illusion masking the real state of things but that of an (unconscious) fantasy structuring our social reality itself” (33). La frase de Marx se parafrasea como “saben muy bien lo que hacen, pero aun así lo hacen”.

Fabiano ha caído presa del último estado de obnubilación ideológica: su creencia en la ley es ya una creencia objetiva, una “belief before belief” (40). Y ésta es también una de las razones de su imposibilidad de hablar. Al final, el poder del poder (la capacidad de ejercer la voluntad por sobre la de los otros por parte de los poderosos) se debe a una asimilación del subalterno de los actos de obediencia por medio de la tautología, una *repetición*. Fabiano y el policía son iguales, pues ambos pueden matarse entre sí, pero el campesino acata la autoridad como el personaje de Kafka ante la ley (ver Agamben 1995, 49–62). La sujeción se ha vuelto mecánica.

La imagen que queda es la de un amansamiento o amaestramiento. Los subalternos están amaestrados, del mismo modo que ellos amaestran a las bestias. Si el rastreo y el amaestramiento son formas de lectura, entonces *el Poder lee al subalterno*.¹⁴ Como sujeto con escritura y habla, Fabiano puede ejercer la violencia sobre los otros, los animales y el “soldado amarelo”. A Baleia, la sacrifica; ella ocupa el umbral de indecisión entre la naturaleza y la cultura, siendo simultáneamente la encarnación de la violencia y de la ley que la reprime. Como una ballena que habita un desierto, simboliza la ilusión ideológica de la que habla

14. Estoy pensando aquí obviamente en las ideas de Foucault (1975) sobre la vigilancia y el panóptico en *Surveiller et punir*; ver sobre todo la tercera parte.

Žižek. No obstante, como *homo sacer*, Fabiano es incapaz de matar al soberano, a la autoridad. En última instancia, respeta el uniforme del “soldado amarelo”.

Aquí se pueden articular las ideas de Spivak mencionadas al comienzo. El momento de amaestramiento del *homo sacer*, en tanto interpelación althusseriana, se corresponde con el “subject-constituting register” al que se refiere esta autora (Spivak 1999, 252): el sujeto (oprimido o subalterno) queda preso en el dilema tendido por la trampa ideológica, o sea en un espacio virtual de indecisión. El horizonte de emancipación de los personajes se encuentra no ya en la simple reafirmación de la capacidad de habla, sino en la disolución de los lazos entre habla y violencia y, finalmente, en la adquisición de agencia política. Pero para ello, como lo siente Fabiano, es preciso tomar conciencia de las condiciones que hacen posible tal situación.

En una crítica a Spivak, Neil Larsen (2002, 215) propone reintroducir la noción de “trabajo” (*labor*) en la teoría sobre el subalterno, puesto que es “socialized labor” lo que permite acceder a una conciencia política o agencia. Al dar cuenta del contexto socio-político o las condiciones de vida de los personajes en *Vidas secas*, vemos que este “trabajo socializado” es inexistente. No sólo el nomadismo le impide a la familia entrar en contacto con otros sujetos en su misma situación laboral y de dependencia, sino que éstos parecen estar ausentes en toda la novela. No vemos allí ningún otro trabajador rural más que Fabiano y Vitória (con la excepción simbólica de Seu Tomás), incluso cuando visitan la “ciudad” el día de Navidad. De hecho, he señalado ya cómo los problemas que ellos le atribuyen a su propia habla surgen de la falta de socialización, vale decir de contacto con otros seres en la misma situación. No establecen lazos ni relaciones con nadie. Los únicos contactos que tienen son con los representantes de la ley, los amos o dueños de los ranchos que ellos ocupan transitoriamente y algunos pocos individuos indiferenciados y anónimos que viven en el pueblo. La conclusión es ineludible: aunque se encuentren en posesión de *Darstellung*, la falta de socialización les impediría toda posibilidad de *Vertretung*.

RECAPITULACIÓN

Creo que ha quedado claro hasta el momento que, del mismo modo en que sólo se puede decir que el subalterno sufre un proceso de bestialización dentro del sistema logocéntrico, sólo se puede afirmar que “no habla” si se toma esa perspectiva. Las vacilaciones filosóficas de Fabiano tienen que ver con la dificultad de escapar de tal sistema. Su posición teórica en un lugar liminal está determinada asimismo por su particular posición aporística como *homo sacer*. Fabiano cree en la Ley porque está constituido como sujeto por la ideología, por los Aparatos Represivos, aunque el mismo sistema que lo construye y sujeta lo expulsa y marginaliza.

La novela de Ramos ilumina las relaciones entre el concepto de *homo sacer* y el de subalterno, lo cual permitiría definir al segundo en función del primero. Esta propuesta posibilita equiparar el proceso de sujetación ideológica, descrito por Althusser y comentado por Spivak, con el proceso de sacralización teorizado por Agamben. Estos mecanismos se pueden observar en acción en los encuentros de las tres figuras sagradas (Fabiano, Baleia y el soldado) identificadas en la

novela. En el análisis de sus interacciones, se advierten dos efectos: por un lado, el estatuto paradójico e indecible de la sacralización coincide con el momento de interpelación, como en el caso de Fabiano y el soldado; por otro, la liminalidad del *homo sacer* posibilita o es inherente a la reversibilidad de los roles Soberano/proscrito.

Si la cuestión del habla de los personajes, problema que motivó la presente disquisición, se da por resuelta en base a las teorías de Derrida, la fórmula que define sintéticamente a los protagonistas es: *Darstellung* sin *Vertretung*. Puesto que la carencia lingüística es una ilusión logocéntrica, cabría revisar el postulado de Pieretti Câmara y Pieretti Cardoso (2007) sobre la discapacidad de lenguaje como “factor determinante” en la opresión. De otro modo, se incurriría en la falacia que destaca Ferreira (2008, 16): “Fabiano parece idealizar que, se soubesse se expressar, não estaria naquela situação de miséria”. Esto revela también la fascinación que provoca la figura de Seu Tomás, que muestra por contraste lo errado de tal suposición: a pesar de su “sabedoria” lingüística, el *bolandeiro* era tan “cambembe” como cualquiera (Ramos 1977, 23–29).

Este corolario, en la obra de un autor con un ideario comunista o marxista, destaca el hecho problemático aludido más arriba por Larsen: la falta de referencia al trabajo o a un ámbito socializado. El espacio mimético de la novela parece cerrado en sí mismo, en la familia, ausente de toda perspectiva exterior. El rancho y el campo que lo rodea son como una burbuja cuya única función es hacer posible la vida de los personajes. Les provee de techo, agua y comida a cambio de mano de obra. No tiene ninguna articulación con otros ranchos ni con el resto de la región del sertão. La vida, la reproducción vital y los lazos económicos aparecen reducidos a su mínima expresión. Es como el cierre metafísico derridiano y, al mismo tiempo y paradójicamente, como el juego estructural de signos y diferencias que se le opone y que no posee fundamento ni origen.

Esto alumbra un aspecto curioso en Derrida: si “no hay habla (o naturaleza) inocente”, ni tampoco escritura (cultura) inocente, ¿cómo o qué hace posible la violencia? ¿De dónde surge o quién la produce? La deconstrucción recurre al procedimiento de negar toda pregunta arqueológica por el origen por pertenecer al horizonte histórico-metafísico. Si preguntarse por el origen o el fundamento de la violencia no tiene sentido, entonces debemos suponer que la violencia inunda todo ese espacio. La única salida posible es recurrir a un origen no originario, a un antes que no es un antes, a un fundamento sin fundamento que no es teológico ni teleológico. Según la particular “historia de la vida” de Derrida, esto es la *différance* misma. Y así, la pregunta que queda es: ¿cómo hacer para terminar con la violencia? ¿Cómo escapar de ella? Obviamente, enfrentarse a tamaña enormidad requeriría un esfuerzo teórico descomunal ya sea para responder las preguntas, o para declarar errónea su enunciación o su legitimidad dentro de la teoría de la deconstrucción, o para llegar a una respuesta que sostenga simplemente que no se puede.

Por el momento, en ausencia de la posibilidad de una lucha emancipadora dentro de las condiciones dadas, leamos la respuesta práctica de Fabiano y su familia al final de la novela: “Iriam para diante, alcançariam uma terra desconhecida [. . .] E andavam para o Sul, metidos naquele sonho” (Ramos 1977, 134). Y ésta

quizá es la última ironía que nos depara Ramos: terminar tal como se había comenzado, reiniciando el decurso cíclico de la vida, dejando el refugio y saliendo nuevamente al desierto para continuar la fuga y la búsqueda, para seguir divagando y seguir difiriendo indefinidamente, a la espera de un refugio definitivo donde se pueda hallar finalmente la paz.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio
1995 *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Althusser, Louis
2005 "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". En *Ideología: Un mapa de la cuestión*, editado por Slavoj Žižek, 115–155. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cândido, Antônio
1992 *Ficção e confissão*. Rio de Janeiro: Editora 34.
2004 "Literature and Underdevelopment". En *The Latin American Cultural Studies Reader*, editado por Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo, 35–57. Durham, NC: Duke University Press.
- Derrida, Jacques
1967 *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
1978 *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.
2011 *The Beast and the Sovereign*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
- Ferreira, Avelino
2008 "Existência e linguagem em *Vidas secas*: Uma hermenéutica filosófica da obra de Graciliano Ramos. *Vértices* 10 (1–3): 7–23.
- Foucault, Michel
1975 *Surveiller et punir*. Paris: Éditions Gallimard.
1980 "Intellectuals and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze". En *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, editado por Donald F. Bouchard, 205–217. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jentsch-Grooms, Lynda
1989 "Myth and Feminine Symbology in *Vidas secas*". *Cincinnati Romance Review* 8:59–66.
- Kury, Adriano da Gama
1995 "O monólogo e o diálogo em *Vidas secas*". En *Miscelânea de estudos lingüísticos, filológicos e literários—In memoriam Celso Cunha*, editado por Cilenha da Cunha Pereira y Paulo Roberto Dias Pereira, 813–827. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Larsen, Neil
2002 "Marxism, Postcolonialism, and *The Eighteenth Brumaire*". En *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies*, editado por Crystal Bartolovich y Neil Lazarus, 204–220. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude
1974 *Tristes tropiques*. New York: Atheneum.
- Machado, Duda
2003 "De volta a *Vidas secas*. (Ao encontro de Fabiano)". *Revista USP* [São Paulo] 58 (junio–agosto): 182–199.
- Maia, João Roberto
2007 "Apontamentos sobre a obra de Graciliano Ramos". *Especulo: Revista de Estudos Literários* 35 (marzo–junio). <http://www.ucm.es/info/especulo/numero35/gramos.html>.
- Mourão, Rui
1969 *Estruturas: Ensaios sobre o romance de Graciliano Ramos*. Belo Horizonte: Tendência.
- Pieretti Câmara, Ricardo, y Flávia Pieretti Cardoso
2007 "El lenguaje opresor: Las pocas palabras de Macabea y Fabiano, dos personajes marginales de la literatura brasileña". *Culturas populares* 4 (enero–junio). <http://www.culturaspopulares.org>.

- Poulantzas, Nicos
1978 *State, Power, Socialism*. London: NLB.
- Ramos, Graciliano
1977 *Vidas secas*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Soares, Luis Eustáquio
2007 "Graciliano Ramos: Um diálogo antimoderno com a modernidade". *Espéculo: Revista de Estudios Literarios* 36 (julio–octubre). <http://www.ucm.es/info/especulo/numero36/gramos.html>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty
1999 *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Willemssen, Augusto
1973 "O bicho em Graciliano: Acerca da presença dos animais na obra romanesca de Graciliano Ramos". *Ocidente* 84:413–428.
- Žižek, Slavoj
1999 *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.