

Os entrelugares de Eisejuaz (1971) de Sara Gallardo

Los entrelugares de Eisejuaz (1971) de Sara Gallardo

Renata Dal Sasso Freitas

Universidade Federal do Pampa

ORCID: <https://0000-0002-1543-2274>

Resumo: O presente ensaio tem por objetivo fazer uma reflexão a respeito do romance *Eisejuaz* (1971), de autoria da escritora e jornalista argentina Sara Gallardo (1931-1988), empreendendo um entrecruzamento das proposições teóricas da disciplina histórica e daquelas advindas da teoria literária e da antropologia. Mais especificamente, o que se pretende aqui é uma leitura de *Eisejuaz* como uma obra que propicia inflexões a respeito de conceitos que servem de base à legitimação da história enquanto campo autônomo do conhecimento — tais como os de tempo histórico, sujeito e agência — quando confrontados com sua relação com a prosa de ficção e com as propostas advindas da antropologia a partir do conceito de perspectivismo ameríndio. Assim, o tomarei como ponto de partida para, através dos entrelugares de sua poética, refletir sobre as produções de sentido na América Latina através da literatura e da história.

Palavras-chave: Sara Gallardo; Literatura Argentina; História

Resumen: El presente ensayo tiene por objetivo reflexionar al respecto de la novela *Eisejuaz* (1971), de la escritora y periodista argentina Sara Gallardo (1931-1988), emprendiendo un entrecruce de las proposiciones teóricas de la disciplina histórica y de aquellas provenientes de la teoría literaria y de la antropología. Más específicamente, lo que acá se pretende es una lectura de *Eisejuaz* como una obra que propicia inflexiones al respecto de conceptos que sirven para legitimar la historia como un campo autónomo de conocimiento — como los de tiempo histórico, sujeto y agencia — cuando confrontados con su relación con la prosa de ficción y con las propuestas de la antropología desde el concepto de perspectivismo ameríndio. Luego, acá planteo la novela como punto de partida para, a través de los entrelugares de su poética, reflexionar sobre las producciones de sentido en la América Latina a través de la literatura y de la historia.

Palabras-clave: Sara Gallardo; Literatura Argentina; Historia

Introdução

Ainda pouco conhecida no Brasil, a escritora, cronista e jornalista Sara Gallardo teve ampla atuação na imprensa e no meio literário argentinos do século XX, além de ter publicado cinco romances, *Enero* (1958), *Pantalones Azules* (1963), *Los galgos, los galgos* (1968), *Eisejuaz* (1971) e *La rosa en el viento* (1979), e o volume de contos *El país del humo*

(1977). A princípio deixada de fora do cânone literário de seu país, sua obra só foi recuperada neste século quando notadamente Ricardo Piglia incorporou *Eisejuaz* à coleção *Clásicos de la Biblioteca Argentina* do jornal *Clarín*, em 2000. Mais recentemente, seus outros romances tiveram reedições e sua produção jornalística foi compilada e publicada em livros¹. *Eisejuaz* é seu único romance editado em português, em tradução de Mariana Sanchez.

Tenho por objetivo, com este ensaio, fazer uma reflexão a respeito de *Eisejuaz* empreendendo um entrecruzamento das proposições teóricas da disciplina histórica e daquelas advindas da teoria literária e da antropologia. Mais especificamente, o que pretendo aqui é fazer uma leitura de *Eisejuaz* enquanto propiciando inflexões a respeito de conceitos que servem de base à legitimação da história enquanto campo autônomo do conhecimento — tais como os de tempo histórico, sujeito e agência — quando confrontados com sua relação com a prosa de ficção e com as propostas advindas da antropologia a partir do conceito de perspectivismo ameríndio.

Assim, tomarei esse romance como ponto de partida para, através dos entrelugares de sua poética, refletir sobre as produções de sentido na América Latina² através da literatura e da história. Uso o termo “entrelugar” a partir de Silviano Santiago ao considerar a relação da literatura latino-americana em relação ao ocidente, principalmente considerando a tradição de textos produzidas pelo encontro dos Europeus com os ameríndios e que afetam a construção do continente enquanto lugar de enunciação (SANTIAGO, [1978] 2000).

Como sinaliza María Laura Pérez Gras, ao longo de sua carreira literária Gallardo preocupou-se em fazer exercícios de alteridade, com protagonistas bastantes distintos de si, de maneira a “*salir de la incomodidad que le provocaba su contexto y pudiera así conocerse de manera más auténtica*” (PÉREZ GRAS, 2020). A escritora, cujo sobrenome completo era Gallardo Drago Mitre, era neta de Ángel Gallardo, notório cientista e ministro das relações exteriores durante o governo de Marcelo T. Alvear, além de tataraneta de Bartolomé Mitre,

¹ GALLARDO, Sara. Macaneos. Las Columnas en Confirmando (1967-1972). Comp. por Lucía De Leone. Buenos Aires: Winograd, 2015; GALLARDO, Sara. Vivir de viaje. Comp. por Lucía De Leone. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2022

² Para pensar a questão da América Latina enquanto ideia e ao mesmo tempo lugar de produção literária, ver LUDMER, Josefina. Aquí América latina: una especulación. Trad. de Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013

presidente da nação, historiador e fundador do jornal *La Nación*. Pertencia, portanto, aos altos escalões da sociedade argentina e bonaerense, que a própria Gallardo se referia como uma “bolha” (FONSECA, 2019, p. 26).

Eisejuaz significou uma das tentativas de Gallardo de romper com essa bolha, pois o romance tem como narrador o personagem titular, um cacique indígena da etnia wichí, da província de Salta, no norte do país. Porém, esse sujeito não se trata unicamente de uma invenção literária de Gallardo, mas sim de um homem chamado Lisandro Vega, entrevistado por ela em uma viagem à cidade de Embarcación em 1968 para sua coluna na *Revista Confirmado*.

Nesse primeiro texto, bastante exíguo e publicado ainda naquele ano, Gallardo diz que Lisandro Vega procurou o grupo no qual ela se incluía para saber se alguém podia escrever sua história.

Hace un año que espera a ese alguien. En la casa de adobe que está construyendo – dos ambientes de un metro y medio de ancho cada uno –, una de las pocas entre el chocerío de caña y hoja de palma donde hay que entrar doblado y salir al instante picado de vinchuca y piojo, habló durante tres horas. Era como oír la voz de los antiguos profetas. Y cuando el dolor de sus recuerdos era excesivo, golpeaba contenidamente con los puños sobre la mesa, y se quedaba abstraído. Esta es la historia de Vega, de su lucha por levantarse y por levantar a su pueblo, y de cómo “todo mi plan ha fracasado y me he quedado solo”. No cabe entera en esta página ni caben las fotos que me dio de él con su familia en las distintas etapas de su vida (GALLARDO, 1968, p. 32).

Ao abordar a recente e escassa fortuna crítica de *Eisejuaz*, Pérez Gras aponta para o fato de que o texto de Gallardo é em grande parte lido dentro de uma chave europeia-ocidental, isto é: que a peculiaridade de sua prosa e de seus usos da linguagem são aproximados por vezes de explicações científicas ou mesmo psiquiátricas, já que o protagonista é por diversas vezes descrito como louco, psicótico ou delirante, como no caso das leituras de Leopoldo Brizuela, Mariana Docampo e Elena Vinelli. Em outras interpretações, mais notadamente de Ricardo Rey Beckford e Norma Beatriz Grasso, o romance é lido dentro dos gêneros e do léxico próprios do cristianismo, dado o vocabulário do narrador (PERES GRAS, 2020). O prefácio redigido por Martín Kohan incorporado à recente tradução brasileira, que originalmente acompanhou a reedição do romance de 2013 na Argentina, coincide com a abordagem da autora falando do pacto de leitura a ser feito com o texto, que pressupõe aquele estado de vacilação característico da literatura fantástica ou maravilhosa, mas de outro tipo, já que é relativo às crenças de seu protagonista:

A partir de que perspectiva cabe abordar as crenças em *Eisejuaz*? A pergunta é válida tanto para os personagens do romance como para seus potenciais leitores. É possível acreditar no que diz *Eisejuaz*? E é possível acreditar no próprio *Eisejuaz*, quando diz que acredita nisso? É verdade que o mais sensato seria ver na sua postura tão somente um delírio ou uma farsa, a degradação particular de um pobre alucinado. Mas ela não é menos verdadeira do que os outros regimes de crença que aparecem no romance, mais sólidos e estabelecidos, mais severos e institucionais: o da missão de São Francisco, da igreja norueguesa e da fé cristã não são, por si sós, menos inverossímeis nem menos fabulosos (KOHAN, 2021, p. 9).

Segundo Kohan, as crenças de *Eisejuaz* o levam a não ditos, seja por si próprio, seja de quem espera uma resposta, da mesma forma que a prosa anterior de Gallardo também trata de silêncios perante culpas e faltas.

Pérez Gras faz, em seu artigo, uma leitura de grande valia para o que pretendo desenvolver aqui, na medida em que toma *Eisejuaz* como sendo atravessado pela linguagem xamânica e por uma perspectiva multicultural que vê como redundando no alijamento deste indivíduo tanto da comunidade *salteña*, ocupada por missionários e pelas instituições ocidentais, como pelos wichí em meio a quem cresceu até ser catequizado (2020). Mesmo que reproduza as premissas do romance de conflito entre o literário e o real e entre o herói e o mundo, quando Gallardo codifica esses embates em *Eisejuaz* o faz desde um ponto de vista de uma subjetividade que não é de todo ocidental e portanto se encontra em conflito com o mundo que deu origem ao romance e suas convenções em si mesmo.

Como afirma o antropólogo César Ceriani, que se encontrou com Lisandro Vega em seus trabalhos de campo sobre as comunidades indígenas do Chaco e sua relação com as missões protestantes escandinavas que ali se estabeleceram desde o início do século XX, “*el mundo subjetivo de Eisejuaz no es ni ‘místico’ ni ‘psicótico’, es una cantera de símbolos asociados al poder chamánico y político (ciertamente emparentados), como también a la memoria y al destino individual y colectivo de su gente*” (CERIANI, 2014, p. 24).

Desta forma, este ensaio se dividirá em duas partes. Em um primeiro momento, abordarei as dimensões em que o romance e a história se entrecruzam como formas de produção de sentido da realidade naquilo que chamamos “ocidente” desde os séculos XIX e XX. Estas refletem principalmente as relações que estabelecemos com o tempo; o que François Hartog denominou regimes de historicidade (2013). A partir daí,

demonstrarei como romances como *Eisejuaz* nos proporcionam “brechas no tempo” para repensarmos essas mesmas relações, para além dos sujeitos tradicionais da história e da literatura. No que segue, abordarei a estrutura narrativa do romance de Gallardo e em sua linguagem para o pensarmos como um “entrelugar” não apenas genérico, mas também temporal e espacial, aproximando-o do conceito de *perspectivismo ameríndio*, tal como formulado por Eduardo Viveiros de Castro. A partir daí, farei breves considerações a respeito dos efeitos que textos como esse podem ter sobre nossas concepções de história e de sujeito para além de suas implicações para a literatura.

Crenças: as nossas e as dos outros

Se *Eisejuaz* nos apresenta com um universo de crenças que, para muitos, poderia parecer inverossímil ou sinal de um delírio, inicio a primeira parte deste texto discorrendo a respeito da crença que o ocidente depositou em duas formas de representação da realidade ainda mais longevas que o cristianismo presente nas figurações da fala de Lisandro Vega: a escrita da história e a prosa de ficção.

Em *Crer em história*, François Hartog, proponente da categoria de regime de historicidade para se analisar as diferentes formas de experiência do tempo, assinala que as crenças no poder explicativo tanto da disciplina histórica — que está dentro do que o historiador francês denomina “regime moderno de historicidade” — quanto do romance como gênero literário se estabeleceram ao mesmo tempo, no rescaldo das revoluções francesa e industrial ao longo do século XIX. Apesar de serem práticas letradas surgidas na Antiguidade, é neste período que ambas adquirem suas características e alcance que reconhecemos hoje e, mais importante, em tensão uma com a outra. Segundo o autor, a história e o romance não necessariamente “andam de mãos dadas”, apesar de estarem marcados pelo “novo tempo” que sinaliza a experiência “irrefutável” compartilhada pela Europa a partir do final do século XVIII: “[...] a literatura concentrar-se-á de preferência nas fissuras do regime moderno, em captar seus fracassos, apreender a heterogeneidade das temporalidades em curso, para daí extrair um dispositivo dramático e a ocasião de um questionamento da ordem do mundo” (HARTOG, 2017, p. 128).

Hartog faz um percurso por diversos autores europeus para demonstrar essas relações de tensão começando por François-René de Chateaubriand, cuja trajetória já tinha sido abordada anteriormente pelo historiador francês no que tange à ruptura na ordem do tempo acelerada

pelo processo revolucionário francês (2013). Passando por Balzac, Tolstói, Musil, Sartre e os mais contemporâneos Rolin e Sebald, Hartog procura demonstrar como tanto a historiografia quanto o romance são atravessados pela questão da representação do real quando defronte às escalas de observação dos acontecimentos, entre tempo e espaço, principalmente aqueles relacionados ao que chamamos eventos históricos.

Em que pese esse ser um tema amplamente abordado pela teoria literária — cito aqui o clássico *Mimesis* de Eric Auerbach, de 1946 — Hartog os trata aqui como sendo aspectos que sustentariam a crença do ocidente na capacidade dessas formas de atribuir sentido à realidade. Em *Guerra e Paz*, segundo Hartog, Tolstói trava uma batalha justamente contra a impossibilidade de compreensão e reprodução dos chamados eventos históricos sobretudo através da figura de Piotr Bezukov, que vai a Borodino, onde, inclusive trajado de maneira destoante, assiste aos movimentos das tropas, tão perdido quanto o Fabrizio del Dongo de *A cartuxa de Parma* de Stendhal em Waterloo (HARTOG, 2017, p. 138).

É necessário que se diga que esses limites da representação, na literatura, também abarcam uma preocupação com a linguagem falada e o universo das crenças. Os romancistas tiveram, desde o final do século XVIII, a pulsão em tentar reproduzi-los e inseri-los em suas tramas com o auxílio do trabalho feito por antiquários e filólogos no caso europeu, e missionários e naturalistas no Novo Mundo. A reprodução da linguagem falada por meio da escrita fonética e do uso de glossários e notas foi um método empregado por muitos escritores do início do oitocentos — principalmente do mundo anglófono, mas também em casos como o brasileiro — para construírem com a devida “cor local”³ aqueles personagens de outras subjetividades, pertencentes a classes subalternas ou a outras etnias, ou seja, a outras formas de percepção do tempo.

A história de modo geral excluiu por muito tempo estes indivíduos, vendo-os como objetos fora de sua temporalidade e portanto passíveis apenas de serem compreendidos em suas atitudes e crenças através de outras disciplinas como a etnografia ou a história natural. Essa distribuição de papéis entre sujeitos e objetos foi essencial para a

³ Para o conceito de “cor local” na literatura e na historiografia do oitocentos, ver o clássico de Stephen Bann *The Clothing of History: representations of history in nineteenth-century Britain and France* (1984).

construção da branquitude como ponto de vista neutro e universal desde o qual se enuncia a modernidade (MIGNOLO, 2011), principalmente a partir dos Iluminismos, dos quais o romance moderno é tributário.

Portanto, se considerarmos que a expansão colonial do ocidente serviu como elemento fundacional para a constituição da ideia de sujeito e de uma “consciência planetária”, como quis Mary Louise Pratt em seu clássico *Imperial Eyes* (1992), podemos constatar que a presença dessa alteridade, incorporada no caso do continente americano pelos indígenas, foi fundamental para a conformação da experiência de tempo das subjetividades que aqui se encontraram, e de como foram percebidas e representadas pela escrita historiográfica, pela etnografia e pelo discurso literário. Isso afetou também, por extensão, o pensamento político a respeito do continente e seu lugar no tempo dentro das ordens vigentes, principalmente a partir do início do século XIX, quando começam os processos de ruptura política com as metrópoles europeias⁴. A noção de entrelugar de Silviano Santiago expressa essas preocupações com relação à literatura latino-americana do final do século XX e com sua crítica, tendo por base principalmente o efeito da obra de Claude Lévi-Strauss nas concepções de tempo e história nos moldes europeus (SANTIAGO, [1978], 2000, p. 11-12).

Embora não trate diretamente da história disciplinada, em *Las tres vanguardias* (2016), que reproduz as aulas de um seminário oferecido na Universidad de Buenos Aires em 1990, Ricardo Piglia se vale principalmente de Walter Benjamin para postular a relação que a literatura argentina manteve com a temporalidade ao longo dos séculos XIX e XX, discorrendo a respeito da função social da ficção e do elemento de crença que está por trás da escritura da literatura. Me interessa aqui de início o descompasso que ele assinala entre a obra de Domingo Sarmiento e a de Gustave Flaubert, que manifestam compreensões diferentes da finalidade da literatura no mesmo ano de 1854; ou seja, como o próprio fato de a Argentina estar removida geograficamente da Europa influía na relação que o texto literário teria com a política e com a sociedade nesta região, no que ele afirma que são as “posições sociais” das poéticas de ambos letrados (PIGLIA, 2016,

⁴ Ver para o caso brasileiro ARAÚJO, Valdeci Lopes de. *A Experiência do Tempo: conceitos e narrativas na formação nacional brasileira (1813-1845)*. São Paulo: Hucitec, 2008; e para o argentino WASSERMAN, Fabio. *Entre Clio y la Polis : conocimiento histórico y representaciones del pasado en el río de la Plata 1830-1860*. Buenos Aires: Teseo, 2008.

p. 23). Isso afeta, por conseguinte, o estabelecimento de uma tradição, no caso literária, que é um pressuposto do conceito de vanguarda.

Essas questões assinalam — como percebemos também em muitas das discussões sobre o caráter da literatura brasileira⁵ e da construção de seu cânone — como a experiência compartilhada da revolução na Europa e seus efeitos sobre a arte produzida sob esse regime de historicidade encontram seus limites quando deslocadas ao continente americano, seus tempos e seus sujeitos. Não à toa, a ideia de “civilização” onde ainda aparentemente há “barbárie” foi essencial às teses formuladas pelos letrados do continente, no caso argentino, mais notadamente Domingo Faustino Sarmiento e seu *Facundo* (1845), e José Hernández e o poema *El gaucho Martín Fierro* (1872), pilares da relação que a Argentina estabeleceu com seus elementos constitutivos no que tange a seus indivíduos subalternizados e que, neste último caso, se manifestam em verso como marca da presença da oralidade na literatura.

Piglia, em seu seminário, se dedicou a analisar três autores — ou três vanguardas, como indica o título: Juan José Saer (1937-2005), Manuel Puig (1932-1990) e Rodolfo Walsh (1927-1977). Ainda que sequer mencione Gallardo, suas considerações a respeito da prosa desses três romancistas me interessa porque foram seus contemporâneos. Me parece significativo também que Piglia, tendo formulado as teses defendidas em seu seminário, resgatou *Eisejuaz* para republicação dez anos depois.

O percurso que Gallardo fez com sua ficção começa em dois espaços basilares para a narrativa Argentina. Por um lado, há o pampa e as estâncias em *Enero* e *Los galgos, los galgos*. Por outro, no caso de *Pantalones azules*, está o ambiente político de Buenos Aires em meados do século XX, entre as sucessões de golpes e tentativas de golpes de estado que marcaram a política do país nesse período e que também aparecem em romances que ocupam um espectro temporal amplo como *Siete locos* de Roberto Arlt, de 1929, e *Entre héroes y tumbas* de Ernesto Sábato, de 1961. Apesar desses ambientes que lhes eram familiares — e aqui a palavra tem duplo sentido, pois são aqueles vinculados à sua

⁵Cito aqui fundamentalmente o ensaio *Instinto de nacionalidade*, de Machado de Assis, publicado originalmente no periódico *Novo Mundo*, em 1873, mas também o clássico de Antonio Candido *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*, cuja publicação de 1959 ainda é paradigmática para como se entende a literatura brasileira enquanto um sistema. Ver também: ARAÚJO, Valdeci Lopes de. As transformações nos conceitos de literatura e história no Brasil: rupturas e descontinuidades (1830-1840). *Saeculum*, Vol. 1, p.49-68, 2000 para o contexto dos primeiros anos após a independência.

família — seus narradores e protagonistas estão de certa forma distantes de sua subjetividade.

Josefina Fonseca resgata entrevistas de Gallardo em que ela fala de sua relação com o feminino, sua rejeição do mesmo, que, retrospectivamente, transfere de sua autopercepção enquanto mulher — marcada pela asma desde a infância e por se achar feia — para seu fazer literário (FONSECA, 2019, p 27).

En eso influyó mi padre de quien recuerdo haber oído alguna vez: qué buen libro. Parece escrito por un hombre. Desde ese momento dije: Yo nunca escribiré como una mujer. Jamás. Esto se une a que no tuve mucha relación con el mundo femenino. Digo el de la coquetería, el de la piuma al viento y todo eso. Comprendo que es encantador, pero no pertenezco a ese medio. [...] Más tarde, al leer grandes escritoras, a la Woolf, a la Lispector, encontré ese rigor, que es lo que se entiende como una cosa viril, en su sentido de fuerza (GALLARDO apud FONSECA, 1979).

A forma com que Gallardo constrói seus universos narrativos nestes primeiros romances está marcada pela construção de espaços delimitados que são ocasionalmente perturbados por eventos específicos, seja um casamento forçosamente arranjado, uma separação ou um amor impossível, ademais das conspirações políticas nas quais sua família estava envolvida no caso de *Pantalones azules*. Esses aspectos tangenciam, no meu entender, a preocupação de Saer com o espaço, tal como abordada por Piglia, e no caso de *Pantalones azules*, a ubiquidade de sociedades secretas e conspiratórias na literatura deste período. Tanto o pai de Gallardo — destituído de seu cargo na universidade por Perón e preso depois de uma tentativa fracassada de golpe em 1951 — , como seus irmãos eram nacionalistas, anti-peronistas e profundamente ligados ao catolicismo. Apesar de compartilhar das simpatias políticas de seu clã, ainda assim Gallardo rompeu com diversos de seus imperativos, o principal deles sendo o desejo de trabalhar na cena pública como jornalista e escritora. Sua atuação na imprensa também afeta sua prosa, já que *Eisejuaz* é fruto de uma reportagem.

Um ponto de contato que a escrita de Gallardo e, em especial, *Eisejuaz* tem com o texto de Piglia é, portanto, a relação que os meios de comunicação de massa têm com o romance a partir das propostas de Benjamin em *A arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1936). A despeito de o romance enquanto gênero ter surgido em sua forma moderna não apenas como uma forma literária popular — de massa — e dependente da imprensa periódica para sua disseminação, seja por via de anúncios e críticas, seja pela própria publicação seriada nos folhetins,

a partir do século XX, ele não obstante perde espaço para outras formas de arte, mais notadamente o audiovisual. O romance enfrenta, a partir desse momento, por conseguinte, uma sorte de “crise de sentido” a que se remete Piglia em seu texto, marcada pelo deslocamento deste gênero de ter emergido voltado a um público amplo e popular para se tornar algo de consumo apenas por “experts”, responsáveis por legitimá-lo enquanto forma artística (2016, pp. 16-17).

Vale dizer, no entanto, que o romance enquanto gênero tem — em sua concepção — uma relação com a ficção mais complexa do que parece, ainda que sistematizável (GALLAGHER, 2009). Primeiro por estar marcado pelo que Luiz Costa Lima chamou de “controle do imaginário” (2010), através das apropriações modernas de Aristóteles e, mais tarde, de sua relação com o conceito moderno de história, estabelecendo a tensão aludida anteriormente por Hartog. No século XX, como o próprio Piglia explicita, o romance será marcado pela “não ficção” através da atuação de escritores que também eram jornalistas e que se aglutinaram no que se convencionou chamar *New Journalism*, que ele relaciona com as escritas de Manuel Puig e Rodolfo Walsh.

Esse tipo de ficção contemporânea, e em especial sua relação com gêneros históricos — o que se aplica apenas marginalmente ao caso de *Eisejuaz* — está mediada pelos desgastes do conceito moderno de história agudizados no final do século passado. Esta erosão se deu através das questões colocadas pelo pós-estruturalismo às ciências humanas — nas figuras de Michel Foucault e Jacques Derrida — e também pelas proposições que cabem sob o termo guarda-chuva “pós-modernismo”. Estas últimas são aludidas por Piglia — cujo seminário ocorre no calor dessas discussões — como uma reação neoconservadora (2016, p. 56) associada ao triunfo da democracia liberal e do capitalismo após a derrocada dos regimes socialistas que ocorriam naqueles mesmos anos, e que encontram na política argentina as formas que tomam o radicalismo e o peronismo no período da redemocratização, maiormente nos governos de Carlos Menem.

Poderia-se, contudo, relacionar essas formas literárias, que Linda Hutcheon chamou de “metaficção historiográfica” (1986) e Amy Elias de “romance metahistórico” (2001), com a hipótese de François Hartog (2013) de que a partir do final da década de 1980 o regime de historicidade — isto é, a experiência do tempo no ocidente — passou a ser marcado pelo presente, embora possa-se argumentar que essas

transformações em outros espaços que não o europeu tomem outras configurações⁶.

Estamos tratando, contudo, de um momento anterior, em que o debate a respeito da arte em geral e da literatura em particular está dimensionado por sua relação com o real, sobretudo no que tange à política e as classes populares.

É sensível que Gallardo tenha tanto publicado *Los galgos, los galgos* quanto viajado a Salta — coisa que solicitou à revista *Confirmado* — no ano de 1968, um ponto de inflexão em relação à política no ocidente em diversos contextos. Piglia marca este ano como sendo de corte também em relação às vanguardas na Argentina, pois é o ano em que Saer foi viver em Paris, Puig publicou *Boquitas pintadas* e Walsh abandonou um projeto de romance para dirigir o jornal de uma central sindical, onde acabou publicando o romance *Quién mató a Rosendo?* e assim, nas palavras de Piglia, “pone su escritura al servicio de la política” (PIGLIA, 2016, p. 160). No ano seguinte, em 1969, a Argentina — que então vivia a ditadura de Onganía — seria estremecida por uma série de protestos de massa nas províncias, no que ficou conhecido como Cordobazo e que contribuiu para o breve período democrático, mas não por isso menos violento, que antecedeu o golpe civil-militar de 1976.

A viagem a outro lugar — isto é, o deslocamento a outro mundo e o encontro com a alteridade — é um pressuposto que a ficção divide com a história, já que ambas estão, na tradição que se estabeleceu para o ocidente, em maior ou menor grau vinculadas às epopeias de Homero, sobretudo à *Odisseia*. A história, a partir do Humanismo, também reivindicou a paternidade de Heródoto, um viajante acima de tudo, e, assim como a literatura, foi profundamente marcada pelos esforços etnográficos e auto-etnográficos⁷ dos europeus a partir do

⁶ Para a relação entre o romance histórico contemporâneo e a experiência de tempo, ver: CHARBEL, Felipe. A ficção histórica e as transformações do romance contemporâneo. In: CHARBEL, F. et. al. (Org.). *As formas do romance. Estudos sobre a historicidade da literatura*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016, p. 55-68. Aqui também cabe citar a interpelação de Juan José Saer em seu ensaio “El concepto de ficción”, de 1997, em que trata da ficcionalidade de textos que se propõe não ficcionais. Ver: SAER, Juan José. *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Seix Barral, 2014.

⁷ Tomo aqui o termo auto-etnografia emprestado do trabalho de James Buzard a respeito da literatura britânica do século XIX. Ver: BUZARD, James. *Disorienting Fiction: the autoethnographic works of Nineteenth-Century Novels*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

estabelecimento dos Estados-nação nos séculos XVIII e XIX, tanto em relação a seus domínios coloniais internos como além-mar.

Piglia igualmente remete-se ao fato de que uma das premissas da ficção é o deslocamento, um herói que passa de um mundo a outro porque aquele em que se encontra carece de sentido ou o desagrada (2016, p. 65). No caso de Gallardo há um entrecruzamento de deslocamentos: ela, que também foi cronista de viagem do jornal de sua família, *La Nación*, não apenas viaja a Salta para encontrar algo sobre o qual escrever, como também relata o deslocamento de seu herói, Eisejuaz, que escuta a divindade que chama de “*el Señor*” lhe dar a missão de salvar um homem em meio à modernização de seu entorno e o sufocamento do modo de vida dos seus.

Os procedimentos que Gallardo empreende para isso, a recriação da linguagem de Vega, era um exercício que também empregava em suas colunas, já que nelas adotava frequentemente o tom coloquial e a reprodução da língua falada (DE LEONE, 2013). Essa preocupação com a oralidade, que Piglia também manifesta em sua ficção e afirma como uma característica da prosa argentina do século XX, é também fruto do efeito que o escritor identifica das novas tecnologias sobre a literatura⁸. Em especial, refere-se à invenção do gravador, que permite que diferentes discursos de sujeitos antes tido como invisíveis se tornem acessíveis e reproduzíveis em obras literárias (2016, p. 40).

Vale dizer que o advento do gravador também tem um efeito na historiografia; é em meados do século que os primeiros empreendimentos do que vai se chamar “história oral” têm lugar nos Estados Unidos e na Europa, sobretudo como meio de registrar as experiências de indivíduos das classes trabalhadoras e, no primeiro caso, das primeiras gerações de escravizados libertos. Ao longo do século, esse método depois alcançou um lugar institucional delimitado dentro da disciplina, hoje estando relacionado ao campo da história pública.

É indicativo das crenças de suas capacidades explicativas e de suas dimensões não-ficcionais que as leituras de *Eisejuaz* advindas das outras ciências humanas, tais como a história e a antropologia, se preocupem com seus referentes materiais, isto é, com a cidade de Embarcación, em

⁸ Aqui cabe citar o ensaio de Josefina Ludmer *El género gauchesco: un tratado sobre la patria*, de 1988, em que aborda a correlação dos usos da voz e dos usos dos corpos dos subalternos para a construção da ideia de Argentina. Ver: LUDMER, Josefina. *El género gauchesco: un tratado sobre la patria*. Prólogo de María Pia López. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.

Salta, onde viveu Lisandro Vega, os espaços percorridos por Gallardo e as pessoas ali encontrou que foram transformadas em personagens de seu romance. Esse procedimento aparece tanto no artigo do antropólogo César Ceriani, que lê *Eisejuaz* como um trabalho quase perfeito do que “*esperan llegar los antropólogos de acuerdo al canónico dictado de uno de nuestros padres, el polaco Bronislaw Malinowsky*” (2014, p. 25) e vai ao encontro de Lisandro Vega para entrevistá-lo em sua velhice, como o dos historiadores *salteños* José Desalín Gómez e Santos Vergara que, antes dele, também recorreram Embarcación e o procuraram de modo a estabelecer as correspondências entre a narrativa de Gallardo e seu cenário (FONSECA, 2019, pp. 113-114).

Estabelecer correlações entre o texto de Gallardo e uma dada realidade não é meu propósito com este ensaio. Ao contrário, no que segue tratarei de *Eisejuaz* como sendo aquelas escritas “indisciplinadas” — tipos de entrelugares — que se imiscuem nos pontos cegos de campos autônomos do conhecimento vinculados ao meio universitário e que assim acabam antecedendo, por assim dizer, seus esforços em rever suas dinâmicas de sujeito e objeto, tais como as teorias decoloniais e o perspectivismo ameríndio.

***Eisejuaz* e o perspectivismo ameríndio**

Nesta segunda parte, pretendo tratar dos entrelugares ocupados por *Eisejuaz* e da importância da noção de tradução para o desenvolvimento tanto do romance como das ciências humanas, principalmente no que diz respeito a propostas epistemológicas que visem incluir novos sujeitos nestas formas de representação e investigação da realidade. Ademais, aqui, em especial, tratarei de algumas reflexões sobre a relação entre o romance e a história, mas também das inflexões a respeito do perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro.

Ao tratar do processo de tradução de *Eisejuaz* para o português, Mariana Sanchez aborda o caráter fronteiriço deste texto, em que seus elementos fluem e transbordam entre idiomas e o que chamamos de cultura e natureza, tornando muitas vezes ambíguos os sujeitos das ações.

Como costuma ocorrer em zonas fronteiriças, nesta parte da Argentina muito próxima à Bolívia e ao Paraguai — cenário do romance e território original do povo Wichí, às margens do rio Bermejo — os códigos idiomáticos nacionais se diluem pelo código transcultural, perdem seus contornos e convocam ambiguidades sintáticas que acabam suscitando também ambiguidades semânticas. Em *Eisejuaz* há passagens cujo sujeito da ação não está claro —

como no episódio da rememoração da tragédia de Guanslá, narrado em estrutura rapsódica com assonâncias e ecos da gauchesca argentina: não se sabe quem bebe o sangue que escorre, se a narradora do fragmento ou o próprio homem em seu martírio. Por vezes é o verbo que surge evasivo, desprovido do objeto direto ou do pronome reflexivo que ancorariam seu sentido. Nestes casos, optei por manter na tradução o halo impreciso que circunda o texto original e as falhas idiossincráticas de um narrador hesitante entre dois mundos, entre dois sistemas místicos, o cristianismo e o xamanismo (SANCHEZ, 2021, p. 206)

Sanchez também salienta o fato de que o romance ele mesmo se apresenta enquanto um processo de tradução, já que Lisandro Vega narra sua história em uma língua que não é a sua, isto é, o castelhano, aprendido através de um processo de transculturação. Portanto, apesar de ser escrito pela pena de Gallardo a partir de entrevistas que ela conduziu com Vega e com outros personagens de Embarcación, há outro idioma subjacente no relato que aparece mencionado tangencialmente no texto mas nunca transcrito, para além da variação de espanhol no qual está escrito e que, como já mencionado, não é o formal. Em dado momento, o narrador relata como Paquí, o homem salvo por Eisejuaz, deixa evidente seu estranhamento com a forma de seus enunciados, ainda que de forma conciliatória:

Te digo: ¿por qué no vamos a trabajar a un circo? Harías estas pruebas con los animales y con las flores. La vida será mejor que aquí. En el circo hay mujeres. Hay viajes. No tendrás que andar saltando atrás de la comida; hay letrinas, no irás buscando arbustos. Y plata para los dos. He dicho para los dos porque yo sé hablar, soy educado, viajé, vendí jabones de fina calidad, viví en hoteles, llegué al Paraguay. Este Paquí que aquí ves hablaría por vos. Vos no hablás castellano. No te acuso, pensando que has nacido entre las fieras del bosque, y que tu idioma parece la tos de los enfermos. Hablaría por vos al director del circo. Yo afeitado, de corbata, con zapato lustrado. Vos igual que ahora, con semejante melena y algunas plumas de colores. Hablaría para que hagas estas pruebas con fieras y con flores (GALLARDO, 1971, p. 146).

Outro ponto que os autores previamente citados aqui também salientam é o processo de tradução das crenças de Eisejuaz para o vocabulário do cristianismo. Há, de início, a própria urdidura de enredo que Gallardo afirma ter escolhido, externa à ambientação de seu romance: a história de um monge de Alexandria que se dedica a cuidar de um paralítico para que suas almas se salvassem, mas que é uma pessoa tão repugnante que faz com que o monge o queira abandonar. Segundo Gallardo, foi seu segundo marido que, lendo o material que ela havia trazido de Salta, lhe sugeriu que ela unisse as duas narrativas. Havia, além disso, por parte da escritora o interesse por esse mundo em que está em um espaço onde convivem duas realidades, *“una cotidiana y*

otra casi mágica, enormemente más rica que la nuestra. Allí perviven, como natural, los dones proféticos y todos esos dones, que nosotros perdimos, pero que están presentes en la Ilíada o en la Biblia, por ejemplo” (FONSECA, 2019, pp. 106-107).

Usei no parágrafo anterior o termo “urdidura de enredo” porque ele é relevante para os debates em torno do fazer historiográfico precisamente na mesma época em que *Eisejuaz* é publicado. No início da década de 1970, o historiador estadunidense Hayden White publicou *Metahistory*, estudo em que propõe que os textos historiográficos, em sua dimensão escrita, respondem a uma variedade limitada de figurações da linguagem, isto é, de tropos, oriundos da tradição ocidental (WHITE, 1973). Rechaçados por muitos colegas até hoje, White e os demais proponentes do que se chamou “giro linguístico” não obstante contribuíram para que a disciplina se repensasse entre as últimas décadas do século XX e o início do XXI, sobretudo no que diz respeito aos regimes de verdade e as formas de se lidar com eventos traumáticos, principalmente o Holocausto.

Para além das questões vinculadas à evidência da história — que através de postulados disciplinares durante muito tempo invisibilizaram a agência ou a presença mesma de diferentes sujeitos a não ser às margens dos eventos —, há também, conseqüentemente, as limitações impostas pelas formas que nós historiadores adotamos para conferir sentido e potência a como comunicamos os resultados de nossas pesquisas e pelo desejo de “dar voz” àqueles que estudamos e que também passam por exercícios de tradução, espaciais e temporais.

Se por um lado, o próprio conceito moderno — e abstrato — de história surge com a ampliação daqueles que poderiam tomar parte nela (KOSELLECK, 2013), por outro os esforços em aprofundá-la enquanto um campo do conhecimento com lugar institucional e mais próximo da ciência do que da arte, no início do século XX, envolveram a ampliação da ideia de fonte histórica, a assimilação de métodos oriundos das ciências sociais então emergentes ou a releitura de categorias de análise para melhor abordar diferentes subjetividades, principalmente aquelas chamadas “subalternas”⁹. Não à toa, os termos associados à emergência

⁹ Refiro-me aqui tanto aos historiadores vinculados à revista *Annales*, na França, como aos britânicos que fundaram o periódico *Past and Present*, profundamente influentes na configuração atual da história produzida nas instituições universitárias.

de uma “história social” disciplinada no século XX são “história vista de baixo”¹⁰.

Aqui também se fazem relevantes os efeitos da filosofia pós-estruturalista para se entender a própria constituição das ciências humanas em geral e da história em particular, sobretudo através de Michel Foucault, cujo diálogo com Gilles Deleuze é que faz emergir um texto que atravessou minha leitura de *Eisejuaz*, o ensaio *Pode o subalterno falar?* de Gayatri Spivak (1994).

Um entrecruzamento relevante para os propósitos deste ensaio é a entrevista que Ricardo Piglia deu aos historiadores Raúl Fradkin e Gabriel Di Meglio em junho de 2012 a respeito de seu conto *Las actas del juicio*, escrito na década de 60, e que se trata do depoimento de um *gaucho* a respeito do assassinato do General Urquiza por um grupo de seus próprios correlegionários em 1871. Ao ser questionado a respeito de como um escritor recria a voz de alguém no passado que tampouco pertence à sua classe social, Piglia explica que este conto em específico foi escrito enquanto era estudante de história na Universidad de La Plata e estava justamente assistindo às disciplinas de história argentina, cujo um dos docentes, Enrique Barba, para além de levar os alunos frequentemente ao arquivo, também definia um trabalho monográfico de história como um texto que necessitava ter no mínimo cinco notas de rodapé por página ou então seria um romance — uma definição de ambas as formas que Piglia afirma subscrever. No entanto, para além disso, o escritor sintetiza a preocupação da literatura argentina desde o século XIX com “a voz do outro”, sobretudo na tradição literária gauchesca aqui já mencionada, que “*supone que el otro no tiene palabra propia*”:

[...] uno de los grandes debates, como saben, de la literatura, es que es la palabra del letrado la que construye la voz del otro. Por lo tanto, ese es uno de los grandes debates sobre Hernández, básicamente sobre Hernández, que es él el que lo hace mejor, ¿no? Yo siempre llamo la atención sobre el final del *Martín Fierro*, cuando aparece un narrador en tercera persona, casi invisible. El poema está narrado siempre por Fierro, pero al final aparece un narrador cuando él deja de cantar, ¿no? “Ruempo ‘dijo’ la guitarra”, pero quién dice eso? Un narrador que está fuera, se ve que hay alguien que ha estado transcribiendo esta voz. Lo mismo pasa en Borges ¿no? Borges fue el primero que usó la lengua oral, popular, en un relato contado por un narrador, que era un narrador popular. Hasta ese momento, salvo en la gauchesca, lo que había era Fray Mocho, que hacía relatos en tercera persona, literarios, y en los diálogos

¹⁰ Essa expressão já estava no léxico dos historiadores desde o início do século XX, mas ganhou força com seu emprego por E. P. Thomson em um ensaio publicado em 1966.

aparecían voces populares. Pero Borges, en *El hombre de la esquina rosada* en el año '37 es el primero que hace hablar a alguien de las clases populares. Al final del relato uno se da cuenta que se lo está contando a Borges, porque el tipo mata al otro y le dice: “entonces Borges, yo limpié el cuchillo”. Entonces siempre hay un sujeto invisible (FRÁDKIN & DI MEGLIO, 2020, p. 341-342).

Em *Las actas del juicio*, esse sujeito invisível é o escrivão que está tomando o depoimento de seu narrador que, por meio de procedimentos que o próprio Piglia admite, também usa a primeira pessoa do plural ou outras formas de falar para se remeter a fatos que ele próprio não testemunhou. São técnicas muito parecidas com as elisões empregadas pelo narrador de Gallardo em *Eisejuaz* que por vezes confundem o leitor a respeito de quem está falando e de onde, e que deixam evidentes das traições — no sentido benjaminiano — intrínsecas às traduções dos fazeres literário, historiográfico e antropológico.

Piglia, em *Las tres vanguardias*, afirma que os ruídos da tradução são fundamentais para o estabelecimento das tradições literárias em países como a Argentina, que se criam em espaços onde os gêneros literários ocidentais não existiam desde seu princípio, uma preocupação que ganha força em especial a partir das intervenções de Jorge Luis Borges na literatura do país. O ponto de corte para o estabelecimento de uma tradição do romance argentino escolhido por Piglia, no entanto, é a figura de Macedonio Fernández que, em relação à gauchesca, dá a entender que tinha uma posição semelhante à de Spivak, de interdição da palavra real do subalterno: “[...] cuando [Leopoldo] Lugones empieza a insistir con el Martín Fierro como poema nacional y Borges con la gauchesca, él contesta con un chiste: ‘Pobre la vida del gaucho — dice —, siempre hablando en verso’” (PIGLIA, 2016, pp. 82-83).

Essa inquietação de se chegar o mais próximo possível do sujeito estudado, o que César Ceriani, invocando Malinowski, chamou de “ponto de vista do nativo”, também afeta os historiadores, como fica evidente nas intervenções de Raúl Frádkin na entrevista com Piglia, a respeito de seus projetos de pesquisa historiográfica:

[...] nosotros estamos tratando con Gabriel [Di Meglio] hace tiempo, y otra gente también, estamos tratando de hacer una historia popular. Recuperar la

experiencia, los modos de sentir, de pensar; y uno siente todo el tiempo que fracasa, que no lo logra y te tenemos una envidia enorme, porque ese relato logra todo lo que queremos y no podemos (FRÁDKIN & DI MEGLIO, 2020: 434).

Fica evidente que Frádkin se inquieta mais com aquilo que chamamos “efeito de real” (BARTHES, 1972) produzido por Piglia do que por informações que ele poderia ter a respeito dos fatos que narra, até porque pela própria admissão do historiador, a historiografia argentina do momento em que Piglia escreveu o conto tampouco havia avançado muito no sentido de considerar esses sujeitos e sua agência na história. De forma semelhante a Piglia, Gallardo também arma sua narrativa com um equilíbrio muito convincente entre o mundo interno das crenças e das múltiplas linguagens presentes na fala de Eisejuaz — o que Piglia vai dizer aos historiadores que é mais uma questão de tom e de ritmo do que de léxico (FRÁDKIN & DI MEGLIO, 2020: 431) —, e o mundo externo, ocidental. Por consequência, a descrição do protagonista de Gallardo de como a palavra divina tomou forma pela primeira vez para ele através de uma lagartixa divide espaço com descrições de hotéis, prostíbulos, estações rodoviárias e da YPF, além de anúncios publicitários que parecem vozes de outro mundo, detendo portanto aspectos místicos, como na chegada de Eisejuaz a Orán a procura de Vicente Aparício, um ancião que lhe serve de guia espiritual:

Las calles estaban rotas y abiertas hasta las venas que llevan el agua de las ciudades, y así me recibió la ciudad de Orán, así que dije: ‘Rómpase mi superficie, mi cáscara, mi corteza, para que pueda beber del agua de los mensajeros, que brota desde el centro del corazón’. Allí los hombres trabajaban y golpeaban el suelo de las calles. Y los caños del agua, que deben ser secretos, se veían (GALLARDO, 1971, pp. 74-75).

Trata-se, portanto, da transposição de dois mundos, ou melhor, de como uma só pessoa pode habitar dois mundos, aquela dupla consciência à qual se refere W. E. B. Du Bois dos afrodescendentes estadunidenses (1903), ainda que a experiência ameríndia esteja marcada por outras idiossincrasias. Esse codificar e decodificar eventos cotidianos em termos religiosos tanto da tradição xamânica quanto da cristã é uma constante específica em *Eisejuaz*. Esses procedimentos aparecem não apenas em sua relação com o homem que salva em um dia de chuva no meio de uma estrada, o Paquí, mas também relativo a seu próprio corpo,

já que se dá conta de que tem uma missão no dia que “o Senhor” pega suas mãos emprestadas enquanto ele está lavando louça no hotel onde trabalhava.

As vozes que Eisejuaz escuta e seus sonhos, e sobretudo as vozes que ele quer escutar e que não lhe respondem, podem ser tomadas como signos de sua falta de pertença nestes dois mundos. Pois não se trata de uma mestiçagem ou de um sincretismo bem resolvido; no romance, Lisandro Vega se torna um pária e motivo de escárnio em sua comunidade. A todo momento, ele é interpelado a retornar ao trabalho como capataz na missão norueguesa e liderança entre os seus, sob as ameaças de se tornar mais um indígena vago e alcoólatra, caindo na indigência, como de fato sucede na trama. Uma das passagens que creio que deixa claro esse sentido não-pertença de Eisejuaz é seu diálogo com um amigo de infância.

—Acabado te veo; enfermo, feo, flaco, amarillo. Entra pues en la casa. ¿Qué tenés?

—No entraré. Aquí me quedaré. Abajo del palosanto dormiré. No sé qué ha pasado en mi corazón: donde entro entra también la muerte.

—Un mal te han hecho. ¿Y la bicicleta?

—Se acabó para mí.

—No tenés hijos, no tenés mujer, no tenés nietos.

—Nada tengo, che. No tengo nada. Ni fuerza tengo ya.

Con mi amigo Yadí, Pocho Zavalía, fuimos hermanos en el monte, íbamos en secreto a visitar a los chahuancos, esa gente brava, la más brava. Chicos éramos y nunca nos echaron. Vimos hacer las máscaras, vimos la piedra blanca que sirve de remedio; los brujos la guardan en bolsitas y la calientan para curar. Mi padre no lo sabía, no las usaba. Los chahuancos hacen veneno con grasa de víbora y lo echan en la chicha: al otro día el hombre se enferma. En secreto íbamos con Yadí, Pocho Zavalía, de chicos en el monte. Ahí aprendimos. Recordando esas cosas él hace máscaras, caretas grandes; las lleva al hotel, al Círculo, a la librería. Hace el paisano con el arco, el paisano que lleva el agua en caña por el monte, los paisanos que luchan, mueven los brazos, las piernas. Los sale a vender (GALLARDO, 1971, pp. 48-49)

Nesta única passagem, aparecem elementos de como wichís como Eisejuaz e seu amigo Yadí negociavam suas identidades no cotidiano do povoado desde a infância. De início, vemos que ambos possuem dois nomes — Lisandro Vega e Eisejuaz, Yadí e Pocho Zavalía —, o que Eisejuaz faz questão de frisar, como todo indivíduo catequizado e arrancado de sua comunidade de origem. Enquanto Eisejuaz, por um período, tem empregos formais e uma posição de liderança dentro da

missão norueguesa e junto aos seus, Yadí usa esse trânsito entre dois mundos de modo a garantir sua subsistência. Recordando as expedições em segredo à mata da infância, onde iam visitar outra etnia — os chahuanco — Yadí faz e vende máscaras e imagens de indígenas aos turistas no centro de Embarcación.

Sustento aqui, portanto, que *Eisejuaz*, o romance, também ocupa um entrelugar pois como experimento literário traz muitas das preocupações que caracterizam tanto a escrita literária quanto as ciências humanas não apenas de meados do século XX, mas da contemporaneidade. Ao querer escrever a partir da linguagem de Lisandro Vega sobre seu mundo, Gallardo acaba criando um efeito de real muito próximo das propostas do perspectivismo ameríndio, em que o mundo é descrito através de categorias outras que não as ocidentais. Isso se dá, principalmente, no que diz respeito aos não-humanos, entre animais e espíritos, presentes no romance, já que a palavra divina também se manifesta para o protagonista através deles. Segundo César Ceriani, o romance de Gallardo traduz as formas com quem se configura o conceito de pessoa wichí, na qual:

[...] la categoría que condensa la voluntad humana es el *husek*, cuyos atributos vitales, morales y espirituales son centrales. La vida de Lisandro expresa una disputa entre estas voluntades, admirablemente traducida en la obra de Gallardo a partir del conflicto interno de su protagonista, reclamado por el mandato social de un líder que debe practicar la “buena voluntad” y por el llamado a cumplir con el difícil destino que implica “entregar sus manos” al Señor. De este modo, el llamado que estructura la novela – ya tal vez la vida– de Lisandro se expresa en el idioma del chamanismo wichí. En semejanza a otros pueblos indígenas chaqueños y americanos, este se enmarca en el denominado simbolismo cosmológico del Dueño de las Especies, entidades que habitan los espacios numinosos del monte, las aguas y el cielo, a las cuales el chamán se dirige con extrema deferencia, para así lograr la ayuda y compasión necesaria para llevar a cabo sus tareas de sanación y consejo. Estas tareas están siempre mediadas por sueños, cantos y diálogos entre el chamán y los espíritus auxiliares. En el relato de Gallardo, estas entidades son denominadas “ángeles mensajeros del Señor” que visitan frecuentemente a Eisejuaz cuando ellos lo disponen. De esta manera, la agencia de estas entidades es recibida por los sujetos, de la misma manera en que los sueños son enviados más allá de la elección personal. En ciertas ocasiones, los chamanes deben recurrir a la visionaria semilla del cebil, para así encontrar con mayor claridad el acceso al canto sagrado y establecer el dialogo con los espíritus de poder (CERIANI, 2014, p. 26).

Podemos dizer, portanto, que *Eisejuaz*, guardadas as proporções, manifesta semelhanças com a proposta de Viveiros de Castro de uma contra-antropologia, construída não meramente através do “ponto de

vista do nativo” e sim de “um ponto de vista *para* o nativo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 72), no intuito de que a disciplina possa “assumir integralmente sua verdadeira missão, a de ser teoria-prática da descolonização permanente do pensamento (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 26)¹¹.

Em *Eisejuaz*, essa opção de deslocamento que consiste em, ao invés de apresentar um narrador externo que conduz o leitor pela trajetória de Lisandro Vega, ele assumir a sua voz e, dessa forma, transpor para o texto a maneira com que entende o mundo. Isso afeta também a maneira como o próprio processo de modernização da região de Salta onde se passa o romance é codificado, alternando tanto representações elusivas de anúncios publicitários e que ele descreve como uma voz sem corpo, “*la voz que dice: vayan al cine compren zapatos*” (GALLARDO, 1971, p. 48) como em descrições mais evidentes do efeito que a presença dos brancos têm nas comunidades indígenas:

—No puedo hacer un cerco. Un cerco se ve desde el aire. Muy pocos bichos hay aquí para comer; hemos sufrido hambre; he tenido que aprender de nuevo a cazar, a pescar, a hacer flechas, a tirar; me costó mucho. No tengo perro para cazar; sin un buen perro la vida es demasiado dura en el monte. Si hago un cerco, el blanco en el avión volará bajo para mirar; es conocido por curioso; y los bichos no volverán aquí (GALLARDO, 1971, p. 145)

Segundo Viveiros de Castro, a cosmovisão dos diferentes povos do continente americano é, via de regra, caracterizada por uma multiplicidade de pontos de vista, que desafia a distinção clássica entre Natureza e Cultura que serve de base à constituição da antropologia enquanto disciplina, já que:

[...] todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências. Os pressupostos e consequências dessa ideia são irreduzíveis ao conceito corrente de relativismo que eles parecem, à primeira vista, evocar. Eles se dispõem, a bem dizer, em um eixo ortogonal à oposição entre relativismo e universalismo. Tal resistência do perspectivismo ameríndio aos termos de nossos debates epistemológicos ameaça seriamente a transportabilidade das partições ontológicas que os alimentam (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 42).

Ceriani se remete aos próprios estudos etnográficos a respeito dos povos indígenas do Chaco para interpretar *Eisejuaz*, ressaltando sua estrutura xamânica, que no romance tem uma dimensão de tradução

¹¹ Para um entrecruzamento da literatura com o perspectivismo ameríndio, ver: NODARI, Alexandre. A antropologia como literatura especulativa. *Revista da Anpoll*, n. 38, pp. 75-85, Florianópolis, 2015.

para o léxico cristão. Segundo Viveiros de Castro, o xamanismo é essencial para a constituição do perspectivismo ameríndio, já que se trata da habilidade de alguns indivíduos de adotar as perspectivas de outras subjetividades, transpondo barreiras corporais, como forma de arbitrar as relações destas subjetividades e os humanos. Significa, por parte do xamã, adotar o ponto de vista alheio para negociar as relações entre o que nós chamamos espécies.

Viveiros de Castro define essa operação como sendo uma arte política, uma diplomacia, em um sentido inverso de como se constituem esses movimentos no ocidente. Enquanto para nós conhecermos o outro, precisamos objetivá-lo, ou seja, entendê-lo como Outro, no xamanismo ameríndio, “conhecer é ‘personificar’, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” e continua, “[...] a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, pp. 50-51). No caso de *Eisejuaz*, esse agente está — mediado pela vivência do protagonista entre os missionários — nomeado como o Senhor e outras entidades codificadas como anjos, como na passagem que sai para rezar depois da morte de sua mulher:

—Ángel del anta, haceme duro en el agua y en la tierra para aguantar el agua y la tierra. Ángel del tigre, haceme fuerte con la fuerza del fuerte. Ángel del suri, dejame correr y esquivar, y dame la paciencia del macho que cuida de la cría. Ángel del sapo rococo, dame corazón frío. Ángel de la corzuela, traeme el miedo. Ángel del chancho, sacame el miedo. Ángel de la abeja, poneme la miel en el dedo. Ángel de la charata, que no me canse de decir Señor. Díganme. Vengan aquí; prendan sus fuegos aquí; hagan sus casas aquí, en el corazón de Eisejuaz, ángeles mensajeros del Señor Ángel del tatu, para bajar al fondo, para saber, cuero de hueso para aguantar. Ángel de la serpiente, silencio. Vengan, díganme, prendan sus megos, hagan sus casas, cuelguen sus hamacas en el corazón de Eisejuaz (GALLARDO, 1971, p. 35)

O reverendo da missão, ao testemunhar esse rezo de Eisejuaz, o chama de traidor, mau cristão e falso, expulsando-o da missão por “*amigo del diablo*” e “*veneno del alma de los matacos, de los tobos de la misión*”, que replica dizendo que pelo contrário, os anjos e mensageiros do Senhor tocaram seu coração e que ele os *conhece* (GALLARDO, 1971, p. 36). Isto é, ao pedir atributos associados a cada um deles em suas manifestações animais, toma sua forma e não simplesmente os objetiva: trata-os como pessoas. O mesmo ocorre quando vai viver com Paquí no meio da mata e o que chama de tigre, em castelhano, se aproxima da

cabana que construiu, até que Eisejuaz vai até a porta e lhe direciona a palavra, o que denota sua relação diplomática.

—Tigre, a vos te digo que te vayas. Ni te mataré ni nos matarás, porque no vinimos aquí buscando tigres.

Aquel tigre ya no vino de noche. Vino cuando el sol se ponía. Sentado debajo de una quina nos miraba. Traía a su compañera (GALLARDO, 1971, p. 144).

Essa passagem reflete o que Viveiros de Castro afirma sobre o perspectivismo, no qual as culturas ameríndias pressupõem que todos os indivíduos se percebem como *peessoas* e aos outros como *não pessoas*, de modo que seu trânsito entre as espécies adquire essa forma, a qual quando tomada dentro dos predicados da epistemologia ocidental não tem sentido. De acordo com esta última, “tigres” e homens possuem estatutos diferentes e o ponto de vista dos “tigres” só poderia ser entendido, quando muito, a partir das ciências da natureza e não de um deslocamento epistemológico que os tire da posição de objetos.

O que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são “no fundo” semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa “no fundo”: eles têm, em outras palavras, um “fundo”, um “outro lado”; são diferentes *de si mesmos*. Nem animismo — que afirmaria uma semelhança entre substancial ou analógica entre animais e humanos —, nem totemismo — que afirma uma semelhança formal ou homológica entre diferenças intra-humanas e diferenças interespecíficas —, o perspectivismo afirma diferença intensiva que traz a diferença humano/não-humano *para o interior de cada existente* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 63).

As questões que Viveiros de Castro coloca à antropologia podem também estender-se à história, já que os próprios marcos temporais dessa disciplina na América via de regra pressupõem a agência dos indígenas dentro do processo histórico somente a partir da chegada dos europeus ao continente. Não à toa, a relação da subjetividade indígena ou aborígene com o tempo é o cerne do debate travado por Lévi-Strauss e Marshall Sahlins com a disciplina histórica, com este primeiro sendo um importante interlocutor de Fernand Braudel, cuja categoria de *longue durée* (1958) segue mais ou menos inquestionada dentro dos estudos históricos até hoje. Em outras abordagens, ele foi sistematizado por Reinhart Koselleck, em termos de semântica e de estratigrafia (2014), e como sendo o denominador base de uma racionalidade da história, no caso de Jörn Rüsen (2001).

Trabalhos recentes como os de Ana Carolina Barbosa Pereira (2019) e de Guilherme Bianchi (2019) têm problematizado a questão do lugar de subjetividades outras, tidas por a-históricas — e por isso tornadas objetos no processo de estabelecimento da história como disciplina no século XIX e da etnografia como uma de suas ciências auxiliares. Se Pereira parte da irredutibilidade da experiência do tempo de povos indígenas amazônicos para se pensar as categorias de tempo histórico e consciência histórica, Bianchi trata das próprias lacunas conceituais para se entender historicamente os povos indígenas amazônicos.

Sendo um texto da década de 1970, identificamos que *Eisejuaz* e o que a crítica literária colocam como seu caráter inovador ou peculiar, causador de estranhamentos, tem relação em realidade com a pouca conciliação que as elites latino-americanas de modo geral conseguem efetivar entre essas diferenças que não se reduzem apenas ao léxico e aos códigos que envolvem o contato com uma cultura outra. Trata-se também das impossibilidades de cognoscibilidade do outro dadas as partilhas epistemológicas feitas pelo ocidente que estendem às subjetividades e como elas se percebem também no tempo. Daí as leituras de *Eisejuaz* que pendem ora para o jargão medicinal, ora para o religioso.

Para encerrar, quero retomar a citação do texto de Sara Gallardo publicado ainda em 1968 sobre Lisandro Vega, em que ela afirma que ele estava “esperando” alguém há um ano que se dispusesse a contar sua história. Considerando aqui que as tradições literária e historiográfica estão marcadas por esse encontro com o outro, por decifrar seus códigos, traduzi-los e torná-los inteligíveis a isso que consideramos “nós”, devemos ter em conta de que Lisandro Vega — e milhares como ele — ainda não nos contaram sua história, não em suas palavras, não por suas próprias mãos.

Considerações Finais

Neste ensaio busquei fazer um exercício de leitura de *Eisejuaz* pensando-o como um passo na busca que, ao longo do século XX, a literatura e as ciências humanas fizeram — em meio a diálogos e tensões — por ampliar o repertório de sujeitos que podem falar a partir delas. Esse processo foi catalisado em grande parte desde o continente americano, cuja ocupação por europeus a partir dos últimos anos do século XV, fez com

que ainda outras alteridades se colocassem diante disso que se estava configurando como “o ocidente”.

Ao longo destas páginas, portanto, busquei inicialmente situar as tradições do romance e da escrita historiográfica como tendo se desenvolvido a partir da Modernidade como formas de dar sentido ao real em tensão uma com a outra, em especial nas suas dimensões de representação do real. Enquanto a literatura o fez através da ficção, o que pressupõe referentes e critérios de acordo com suas lógicas internas e historicamente determinadas, a disciplina histórica se estabeleceu como campo do conhecimento através do desenvolvimento de dispositivos, métodos e pela configuração da ideia de prova, os quais foram se modificando com as demandas — relativas não só ao tempo, mas também aos lugares — dos sujeitos que a praticam. A partir daí, tentei compreender a escrita de Sara Gallardo como atravessada pelas preocupações de sua geração e do meio literário argentino de meados do século XX tomando por base as reflexões que Ricardo Piglia faz a respeito dos sentidos da ficção naquele momento, principalmente em sua relação com a cultura de massa e com a política.

Em uma etapa posterior, procurei demonstrar como *Eisejuaz* coincide com algumas propostas mais contemporâneas da antropologia e da historiografia de, a partir de propostas teóricas e epistemológicas descolonizantes, explodir as noções de sujeito e objeto para repensar essas disciplinas e a relação que suas produções de sentido têm com as subjetividades que elas pretendem compreender. Ainda assim, demonstrar como esses esforços ainda esbarram, em suas formas, nas limitações do ato de dar lugar ao outro para que ele possa falar por si.

Referências

- BARTHES, Roland. O efeito de real. In: GENETTE, Gerard et. al. Literatura e semiologia. Petrópolis: Vozes, 1971, pp. 35-41
- BIANCHI, Guilherme. Arquivo histórico e diferença indígena: repensando os outros na imaginação histórica ocidental. Revista de Teoria da História. Vol. 22, n. 2, pp. 264-296, Ouro Preto, 2019
- CERIANI, César. Encuentro con Eisejuaz, el soñador soñado. Boca de Sapo, XV, pp. 23-27, 2014
- DE LEONE, Lucía. Una autora en busca de un personaje. Las columnas de Sara Gallardo en Confirmado. In: BERTÚA, P. & DE LEONE, L. Escritos en el viento. Lecturas sobre Sara Gallardo. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA: 2013, pp. 93-114
- DI MEGLIO, Gabriel & FRÁDKIN, Raúl. Una conversación con Ricardo Piglia sobre literatura e historia popular. In: DI MEGLIO, Gabriel & FRÁDKIN, Raúl (comp.). Hacer política. La participación popular en el siglo XIX Rioplatense. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2020
- ELIAS, Amy. Sublime Desire: History and post-1960s fiction. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001
- FONSECA, Josefina. La mujer de humo. Buenos Aires: Añoluz Editora, 2019
- GALLARDO, Sara. La historia de Lisandro Vega. Confirmado. Ano IV, n. 158, p. 32, 1968
- GALLARDO, Sara. Eisejuaz. Buenos Aires: Sudamericana, 1971
- HARTOG, François. Regimes de historicidade - presentismo e experiências do tempo. Trad. de Maria Helena Martins, Mara Cristina de Alencar Silva, Camila Rocha de Moraes, Bruna Beffart e Andréa Souza de Menezes. Belo Horizonte: Autêntica, 2013
- HARTOG, François. Crer em história. Trad. de Camila Dias. Belo Horizonte: Autêntica, 2017
- HUTCHEON, Linda. A Poetics of Postmodernism. Nova York: Routledge, 1988
- KOHAN, Martín. Prefácio. In: GALLARDO, Sara. *Eisejuaz*. Trad. de Mariana Sanchez. Belo Horizonte: Relicário, 2021
- KOSELLECK, Reinhart. A configuração do moderno conceito de história. In: KOSELLECK, R. et. al. O conceito de história. Tradução de René Gertz. Belo Horizonte: Autêntica, 2013
- KOSELLECK, Reinhart. Estratos do tempo: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014
- LIMA, Luiz Costa. O controle do imaginário e a afirmação do romance. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of Western Modernity: Global futures, decolonial projects*. Durham: Duke University Press, 2011

PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. *Na transversal do tempo*. Salvador: EdUFBA, 2019

PÉREZ GRAS, María Laura. *Eisejuaz: el solitario camino de un héroe incomprendido*. *Gamma*, n. 8, *online*, 2020

PIGLIA, Ricardo. *Las tres vanguardias*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2016

RÜSEN, Jörn. *Razão histórica*. Trad. de Estevão Rezende Martins. Brasília: Editora UnB, 2001

SANCHEZ, Mariana. *Por um evangelho xamânico. Eisejuaz em tradução*. In: GALLARDO, Sara. *Eisejuaz*. Tradução de Mariana Sanchez. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

SANTIAGO, Silvano. *O entre-lugar do discurso latino-americano*. In: *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. 2a Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015

WHITE, Hayden. *Metahistory: the historical imagination in the nineteenth century*. Baltimore: The Johns Hopkins University press, 1973

Recebido em: 13 de Abril de 2023

Aceito em: 30 de Julho de 2023