



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

Lara Torronteguy Brasil

El río sin orillas
Às margens da Ficção e da História

Florianópolis

2021

Lara Torronteguy Brasil

El río sin orillas
Às margens da Ficção e da História

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestra em Literatura.

Orientador: Prof. Bairon Oswaldo Vélez Escallón, Dr.

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Brasil, Lara Torronteguy

El río sin orillas : Às margens da Ficção e da História /
Lara Torronteguy Brasil ; orientador, Bairon Oswaldo Vélez
Escallón, 2021.
220 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós
Graduação em Literatura, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Literatura. 2. Literatura Argentina. 3. Juan José
Saer. 4. Linguagem. 5. Colonialidade. I. Escallón, Bairon
Oswaldo Vélez. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Literatura. III. Título.

Lara Torronteguy Brasil

El río sin orillas: Às margens da Ficção e da História

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Dr.(a) Silvana Santucci
Universidad Autónoma de Entre Ríos

Prof.(a) Dr.(a) Luz María Rodríguez Carranza
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. André Fiorussi,
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Literatura.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof.(a) Bairon Oswaldo Vélez Escallón, Dr.(a)
Orientador(a)

Florianópolis, 2021.

*Em memória de Juarez Vasconcelos
Torronteguy,
Pela semente que começa a florescer.
Por Pollyana.*

AGRADECIMENTOS

À Vera Marcia de Carvalho Torronteguy e à minha mãe, Letícia de Carvalho Torronteguy, por me darem (a)o mundo. À Geni Terra de Carvalho (*in memorium*). A todas vocês pelo amor puro, força e independência. *Dar es dar, es solamente su manera de andar. Gracias nenas por sus vidas una vez más, dar es dar.*

A meus pais, Anibal Martinez Ferreira, Daniel Schmutz Brasil e Sandra Garcia Jeske, por me ensinarem a olhar para o mundo que levo dentro de mim. Por me ensinarem sobre o mar e a terra.

À Anita e Marina pela felicidade e inspiração. Por fazerem da busca pela liberdade o único caminho possível.

Aos meus orientadores, Byron Véllez Escallón e Liliana Reales, pela escuta atenta, pelo respeito, por compartilharem parte da biblioteca de vocês comigo, pelo suporte, paciência, carinho e direcionamento ao longo destes anos de pesquisa. Se um autor deixa rastros no que escreve, o escrito também se inscreve em quem o gera. Não só este trabalho não seria possível sem vocês, como quem o escreve seria outra. Grata pela companhia e por acreditarem.

Aos professores do programa que colaboraram com materiais e perspectivas ao desenvolvimento desta pesquisa, em especial a Cláudia Costa, Jorge Wolff e Luz Carranza, por indicações, empréstimos e envios de livros (e fotos) os quais são estruturantes e inseparáveis do pensamento aqui desenvolvido.

Aos colegas e amigos do Núcleo Onetti e do PpgLit, Samuel Girardi, Jair Siqueira, João Paulo Dioscorides, André Barcellos, Sérgio Barboza, Alexander Belivuk, por tantas conversas e trocas que encheram esse caminho de afeto. Grata pela ajuda, companheirismo e compreensão.

A minhas avós e avôs, Maria del Carmen Martínez, Anibal Ferreira, Leilani Schmutz (*in memorium*), Jaifer Costa Brasil e Diná, Florentina Vasconcellos Schieffelbein, pelas raízes.

A Dina, Ivani Machado de Souza, e Ruth Trindade Xavier, sem às quais a vida teria sido muito mais dura. Por terem vivido em um mundo muito mais injusto que o meu sem nunca perder a ternura.

A minhas tias e tios, Carmen Lúcia Rossato Dalcin, Paulo Fernando Terra de Carvalho, Maurício e Fernando Frederico de Carvalho Torronteguy, Mychelle Reis Torronteguy, Carmen Lúcia, Luciana e Luciano Martinez Ferreira, Betânia Rocha, Marcelo Juchem, Valéria Marins e Miguel Alexis, pelo amor e presença.

A minhas primas e primos, Thiago Folzke Torronteguy, Isadora e Felipe Reis

Torrenteguy, Raul Ferreira Juchem, Geórgia da Rocha Martinez Ferreira e Dora Marins Alexis, pela alegria e leveza.

Aos profissionais de todas as áreas que mantêm a Universidade Federal de Santa Catarina erguida e provendo os serviços essenciais ao desenvolvimento científico, artístico e humano.

À FAPESC, pela bolsa de pesquisa que permitiu a realização desta ideia.

Ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina.

Às minhas profundas amizades, Taciana Auler, Sharon Passini, Thainara Piller, André França, Camila Rezende, Mayara Andrade, Otávio Gonçalves, Rodrigo Soares, Alexander Foester Costa, Cíntia Ferraz, Allan Macedo, Giovanni Delsoto, Tarik Mourad, Francielle Carla da Costa, Rodrigo Cavalcanti, Augusto Von Borowski, Leonardo Costa, Vinicius Macedo, Lucas Langsch, Victória Ventura e Raíssa Custódio, por tantos anos lendo e escrevendo nossas histórias juntos, pelas partes de mim que só conheci por vocês. *I get by with a little help from my friends. I get high with a little help from my friends. Gonna try with a little help from my friends.*

Ao Purê e ao Batata, e aos que vieram antes, por conhecer algo mais verdadeiro que poses e simulacros.

*He visto, como el griego, las urbes de los
hombres,
Los trabajos, los días de varia luz, el hambre;
No corrijo los hechos, no falseo los nombres,
Pero el voyage que narro, es... autour de ma
chambre.*

Carlos Argentino Daneri, *La Tierra*

RESUMO

Este trabalho propõe a leitura do livro *El río sin orillas*, de Juan José Saer, como uma narrativa da história argentina a qual, como a imagem do título, põe em jogo as noções de continuidade e linearidade temporal, os limites conceituais, logo também as identidades e categorias afirmativas, e que carrega em sua enunciação a impossibilidade de realização. Esta história é imaginada por Saer a partir dos materiais escritos que cotejou e é atravessada pelas experiências íntimas do escritor; é uma “antropologia especulativa” dos momentos de enunciação destes relatos, das condições que possibilitaram a erupção dos acontecimentos e das formações discursivas oficiais. Nesses termos, em diálogo com a teoria pós-colonial e com o grupo Modernidade/Colonialidade, compreende-se que a linguagem pela qual a experiência colonial foi transmitida não representa a suposta “realidade primitiva” que definiu doravante a posição do continente latino-americano dentro do sistema mundo moderno, mas operou de modo a estruturar a hierarquização deste sistema nos últimos mais de cinco séculos. O presente e a história recente, assim como a escritura, são vestígios de um começo e de um passado incognoscíveis. O discurso histórico, como o lugar e a ficção, não é a representação de percepções “neutras” organizadas cronologicamente, mas uma rede complexa de discursos condicionados e condicionantes das ideologias dominantes, que dão uma forma peculiar ao vivido a partir da movimentação dos dispositivos internos de cada sujeito cuja enunciação é legitimada.

Palavras-chaves: Colonialidade. Ficção. História. Juan José Saer. Linguagem.

RESUMEN

El presente estudio propone la lectura de la obra *El río sin orillas*, de Juan José Saer, como una narrativa de la historia argentina que, así como la imagen creada por el título, pone en juego las nociones de continuidad y linealidad temporal, los límites conceptuales, luego también las identidades y categorizaciones afirmativas, y que conlleva en su enunciación la imposibilidad de realización. Esta historia es imaginada por Saer partir de los materiales escritos que ha estudiado y es atravesada por las experiencias íntimas del escritor en este espacio; es una “antropología especulativa” de los momentos de enunciación de estos relatos, de las condiciones que posibilitaron la irrupción de los acontecimientos y de las formaciones discursivas oficiales. En esos términos, en diálogo con la teoría poscolonial y con el grupo Modernidad/Colonialidad, se comprende que el lenguaje por el cual la experiencia colonial fue transmitida no representa la supuesta “realidad primitiva” que definió, desde la descubierta del continente latinoamericano por los europeos, la posición del continente en el sistema mundo moderno, sino que operó de manera a estructurar la jerarquización de este sistema en los últimos más de cinco siglos. El presente y la historia reciente, así como la escritura, son vestigios de un comienzo y de un pasado incognoscibles. El discurso histórico, así como el lugar y la ficción, no es una representación de percepciones “neutras” ordenadas cronológicamente, pero una compleja red de discursos condicionados y condicionantes de las ideologías dominantes, que moldean el vivido con una forma peculiar a cada movimentación de los dispositivos internos de los sujetos cuya enunciación es legitimada.

Palabras-claves: Colonialidad. Ficción. Historia. Juan José Saer. Lenguaje.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Fotografia de Saer 1.....	52
Figura 2. Fotografia de Saer 2	53
Figura 3. Fotografia de Saer com sua filha Clara na estrada de Serodino em 1988 (Arquivo Família Saer-Tuma)	53
Figura 4. Fotografia de Saer 3.....	54

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: O LUGAR DA ESCRITURA	12
Zona: às margens da nação	19
Río sin orillas. Tratado imaginario: às margens da representação	27
Saer: às margens da tradição	37
Terceira margem.....	48
CAPÍTULO I DESERTO E DELÍRIO	58
Rio sem margens e sem prata	66
Tábula rasa.....	79
Sociedade Letrada: Civilização ou Barbárie?.....	87
CAPÍTULO II A VIOLÊNCIA PELA LETRA	108
Raça e Estereótipo	115
Epistemicídio	135
CAPÍTULO III EL RITO DE LA MODERNIDAD	157
Colonialidade.....	161
Estar de paso	181
A MODO DE INCONCLUSÃO	200
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	213

INTRODUÇÃO: O LUGAR DA ESCRITURA

Una ciudad es para un hombre la concreción de una tabla de valores que ha comenzado a invadirlo a partir de una experiencia irreal de esa misma ciudad. Es el espejo de sus creencias y de sus acciones y si él se alza contra ella no es que esté denunciando sus defectos sino equilibrándolos. Cómo te diría. En cierta medida, el mundo es el desarrollo de una conciencia. La ciudad que uno trata todos los días son la regresión a la objetividad y a la existencia concreta de las pretensiones de esa conciencia. Por eso me gusta América: una ciudad en medio del desierto es mucho más real que una sólida tradición. Es una especie de tradición en el espacio. Lo difícil es aprender a soportarla. Es como un cuerpo sólido e incandescente irrumpiendo de pronto en el vacío. Quema la mirada. Hablando de la ciudad, decía. Me gusta imaginármelos. Yo escribiría la historia de una ciudad. No de un país, ni de una provincia: de una región a la sumo.

Juan José Saer, “Algo se aproxima”

Entre 1989 e 1991 Juan José Saer escreve *El río sin orillas*¹, livro dividido em quatro capítulos, os quais recebem os nomes das estações, e um longo texto que os precede, sem título ou categoria. A proposta é contar a história da Argentina a partir do Río de la Plata, desde quando os primeiros marinheiros e exploradores europeus desembarcaram em suas margens, isto é, desde quando as línguas e escrituras greco-romanas começaram a criar este espaço. O gênero e subtítulo da obra, cunhado pelo autor, é *Tratado imaginario*. Analía Gerbaudo, em “Irrecible, Monstruoso, Inclasificable”², observa sobre o livro e seu assemblage de gêneros:

Desde esta posición deliberadamente apartada de los encorsetamientos bienpensantes explora, con la responsabilidad-irresponsable del escritor, el límite con lo irrecible que sólo el crédito editorial acumulado habilita: es porque Saer ya es Saer que puede escribir (y especialmente publicar) este texto inclasificable que no se parece a ninguno de sus otros libros de ensayos ni a su literatura; si bien recurre a procedimientos de varios géneros, no se deja enmarcar en ninguno. Leído por algunos como crónica (tal como el propio Saer recomienda, casi en su apertura); por otros, entre los que se cuenta Miguel Dalmaroni, como el «des-ensayo» del no-ser nacional; por Raúl Beceyro como un «libro documental» que es a la vez un ensayo cuya narrativa compone un modelo cinematográfico, *El río sin orillas* dice, desde esta zona de borde (y con orillas desdibujadas) de los géneros, lo in-decible. La suspensión de la decidibilidad unida a la im-posibilidad de ubicación en una taxonomía cifran su carácter de *acontecimiento*: fuera de cálculo [...] irrumpe este objeto que porque no encaja en ninguna de las categorías existentes, las interroga y las fuerza, las destartala (GERBAUDO, In. RICCI, 2011, p. 175-176).

¹ Publicado pela primeira vez em 1991 pela Alianza.

² Texto-prólogo a *El río sin orillas*, publicado numa coletânea de prólogos à obra completa do escritor organizada por Paulo Ricci em 2011, *Zona de prólogos*

Edgardo Castro, em *Vocabulário de Foucault*, discorre sobre o sentido de “acontecimento” na obra do filósofo francês e diferencia entre “acontecimento arqueológico” e “acontecimento discursivo”. Enquanto o primeiro trata da novidade, o segundo se debruça sobre a regularidade histórica das coisas, o que leva Castro a afirmar que “existe claramente uma relação entre esses dois sentidos: as novidades instauram novas formas de regularidade. Assim, por exemplo, em *les mots et les choses*, o ‘acontecimento’ da passagem de uma episteme a outra instaura novos acontecimentos discursivos” (CASTRO, 2009, p.24). A cada novo acontecimento arqueológico se produzem novos acontecimentos discursivos, que darão forma por sua vez aos acontecimentos futuros. Para pensar esse espaço dialético e intersticial entre a novidade e a regularidade, a transformação e a continuidade, Castro aponta que Foucault procura pelo equilíbrio entre estes dois pontos, que não recaia aos velhos conceitos da tradição e nem tente reintroduzir uma instância transcendental a partir do “novo conceito de ‘estrutura’” (2009, p. 25).

Argumento nesta pesquisa que Saer escreve a história argentina no e do final do século XX a partir de um espaço intersticial, a narrativa é gerada do movimento entre dois “opostos” assim como o *acontecimento*, como a lê Analía Gerbaudo. *El río sin orillas* não apenas propõe uma outra forma de narrar história, a qual põe em jogo os conceitos filosóficos tradicionais operantes nos discursos cientificistas, como emerge de um entrelugar³ da sua própria tradição: nem uma transcendência metafísica que busca pela “essência do ser argentino”, nem uma ideia

³ Silviano Santiago, no texto que inaugura o conceito de entrelugar, “O entrelugar do discurso latinoamericano” (publicado pela primeira vez em português em 1978, mas escrito e apresentado em 1971, em francês, na França), descreve este como um espaço de repressão e transgressão no qual se situa a América Latina (no texto a literatura, escritor e leitor latinos-americanos) em relação à Europa -e hoje também às novas potências imperialistas mundiais-, escreve ao final: “Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão -ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali, se realiza o ritual antropófago da literatura latino-americana” (SANTIAGO, 2000, p. 26). O “aparentemente vazio” enunciado por Santiago também será objeto de análise do presente estudo: os modos pelos quais as diversas políticas autoritárias desde o século XVI se apoiam sobre o construto discursivo de “vazio”, mais comum no discurso colonial “tábula rasa”, para efetuar a dominação. Ainda sobre entrelugar, Homi Bhabha, em *O local da cultura*, também desenvolve como termo chave de seu discurso o “*in-between*”, que as tradutoras da edição brasileira optaram por traduzi-lo por “entrelugar”, como explicam nas notas introdutórias. Ao início da obra Bhabha formula: “neste *fin de siècle*, encontramos-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão. Isso porque há uma sensação de desorientação, um distúrbio de direção, no ‘além’: um movimento exploratório incessante, que o termo francês *au-delà* capta tão bem -aqui e lá, de todos os lados, *fort/da*, para lá e para cá, para a frente e para trás. [...] É na emergência dos interstícios -a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença- que as experiências intersubjetivas e coletivas de *nação [nationness]*, o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. De que modo se formam sujeitos nos ‘entre-lugares’, nos excedentes da soma das ‘partes’ da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)?” (BHABHA, 1998, p. 19-20) -a ideia de “excedente” representada por essas populações excluídas de existência política nas narrativas oficiais também voltará a ser trabalhada em termos de “identidade residual” nos estudos sobre literatura argentina aqui cotejados. É a partir da formulação do conceito de *entrelugar* concebida por estes autores que o termo opera na presente pesquisa.

de “universalidade” do saber que acredita na neutralidade da produção histórica apartada de ideologias. O modo que o escritor encontra o equilíbrio entre o dentro e fora da tradição, dentro e fora da nação, dentro e fora da linguagem, é escrevendo de si e a partir de si, é tensionando as forças que estão em jogo na produção de cada discurso e especulando por suas condições de formação e existência.

Castro, ainda sobre o conceito de acontecimento em Foucault, escreve que este poderia ser considerado não apenas como uma “arqueologia dos discursos”, mas também como uma ontologia do presente (“Acontecimento”). No texto inicial de *El río sin orillas*⁴, o escritor-narrador-personagem localiza-se, e localiza-nos, no presente da escritura, dentro do avião que o transporta de Paris a Buenos Aires, em outubro de 1989⁵, menos de uma década após a redemocratização do país desde a última ditadura militar (1976-1983). O livro é aberto com uma apresentação, a partir de considerações sobre os aviões, funcionamento e ambiente interno das aeronaves, da época em que essa enunciação é possível, cuja descrição serve também para representar a sociedade burguesa moderna, o juízo do narrador sobre esta e sobre a condição de existência da arte em nosso tempo. Assim, relatos sobre diferentes viagens que executou concebem uma atmosfera de familiaridade entre o homem e a máquina.

Espanto y vulgaridad son el patrimonio principal de los aviones. No contentos con colocarnos, a toda velocidad, de la tierra firme en que estábamos, a diez mil metros de altura, poniendo a prueba la paciencia de sus motores, los profesionales de lo aéreo agravan la situación creyéndose obligados a munirnos de un entorno agradable, que para ellos se encarna en todos los lugares comunes que ha concebido la cultura del ocio: sonrisa estereotipada de las azafatas, voz melosa en dos o tres idiomas del *steward*, *free shop* donde se vende a precio ventajoso lo superfluo, visión obligatoria del film que hemos evitado cuidadosamente en los últimos meses, bombardeo, por suerte casi inaudible, en nuestros auriculares de plástico, con las “mercancías musicales” cuyos mecanismos falsamente artísticos ya desmanteló Adorno hace varias décadas en “*Quasi una fantasia*”. En, como se dice, dos patadas, los cuatrocientos pasajeros, orgullosos de adherir a un sistema que preserva la iniciativa individual, arracimados en la cabina decorada según las reglas más pequeñoburguesas del gusto moderno, pasan a ser la materia prima con la que el reino de la cantidad amasa sus acontecimientos descabellados. En los largos vuelos

⁴ Este texto inicial não leva título, nem consta no sumário. Pelo índice o livro começa no capítulo *Verano*, na minha edição, na página 41. Assim que, é interessante o questionamento que Paulo Ricci faz, no prefácio de *Zona de prólogos*, sobre estes textos, como prólogos e prefácios, que vem antes do texto “propriamente dito”, que está dentro e ao mesmo tempo fora da obra. “¿Qué vendría a ser un texto que se define por ubicarse «antes» del texto propiamente dicho y encuentra su razón de ser, su fundamento, en esa locación previa al texto que lo provoca y lo justifica? ¿Se trata de un texto? ¿De un para-texto? ¿O es -como venimos afirmando desde hace apenas un momento- simplemente un pretexto? Si se trata entonces de una excusa, ¿para qué otra cosa es una excusa? ¿Acaso busca modificar la lectura de un texto? ¿O más bien lo que intenta es provocarla y orientarla hacia algunos tópicos que podrían ser compartidos por varios de los lectores que emprenden este recorrido? ¿Funciona como una caja de herramientas incompleta y arbitraria para pensar y leer mejor ese artefacto siempre inaprensible y cambiante que es todo libro?” (RICCI, 2011, p. 10).

⁵ A data é informada ao longo da “introdução”: “Y por fin, en la mañana fresca de primavera -es el mes de octubre- aterrizamos en Buenos Aires” (SAER, 2015, p. 21), e em outro trecho: “eran los primeros días de diciembre de 1989” (2015, p. 33).

intercontinentales, a estas calamidades hay que agregar la diferencia horaria, el cambio de clima, la fatiga nerviosa, el hartazgo.

Desde 1982, o sea después de la Guerra de las Malvinas y de la declinación del poder militar en la Argentina, vengo sometiéndome, una o dos veces por año, a esa gimnasia. Es sabido que el mito engendra la repetición y que la repetición la costumbre, y que la costumbre el rito y que el rito el dogma; y que el dogma, finalmente, la herejía. El mito de reencontrar los afectos y los lugares de mi infancia y de mi juventud me incitó a efectuar esos viajes repetidos que se han transformado, después de casi una década, en una costumbre, lo bastante monótona como para generar, desde el punto de vista del placer, una ambivalencia notoria (SAER, 2015, p. 11-12).

A partir da apresentação do presente, as páginas que seguem desenvolvem uma antropologia especulativa, a partir de um método arqueológico⁶, que busca traçar um caminho possível (não linear, não constante e não generalizável) para o acontecer do presente tal como narrado, e que é inseparável da eterna busca do escritor dos seus “lugares da infância e da juventude”. A modernidade capitalista europeizada e europeizante não é uma transformação natural do desenvolvimento humano, mas surge de lutas, rupturas e apagamentos entre diversas formas de existir que se deram após a descoberta europeia do continente que habitamos. A modernidade ocidental que vivemos só foi possível pela criação da América -o que Foucault, apesar de suas contribuições para o pensamento ocidental incontornáveis na leitura de *El río sin orillas* que este trabalho propõe, escolhe ignorar.⁷

Nem na França, nem na Argentina, entre dois lugares, duas casas. Ao iniciar o texto que antecipa a obra localizando-se, ainda que por memórias de um passado que repete-se como hábito, como presente, em viagem de ida a seu país natal, e ainda que esta ida seja também um retorno -vale notar, em nenhum momento a volta à Paris é descrita- o escritor/narrador situa seu lugar de fala e de afetividade ao leitor: ambos ambivalentes -o prazer e o cansaço de voltar à

⁶ Este conceito será desenvolvido no primeiro capítulo, mas antecipo a noção foucaultiana do termo que está em *La arqueología del saber*: “El derecho de las palabras –que no coincide con el de los filólogos- autoriza, pues, a dar a todas estas investigaciones el título de *arqueología*. Este término no incita a la búsqueda de ningún comienzo; no emparenta el análisis con ninguna excavación o sondeo geológico. Designa el tema general de una descripción que interroga lo ya dicho en el plano de su existencia: de la función enunciativa que se ejerce en él, de la formación discursiva a que pertenece, del sistema general de archivo de que depende. La arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo” (FOUCAULT, 2017, p. 173). Saer compila, analisa, interroga e especula sobre as formações discursivas que dão forma ao arquivo histórico sobre o Río de la Plata e seus habitantes.

⁷ No artigo de Fabiana Moraes publicado no *Suplemento Pernambuco*, “Na ‘gaiola de ouro’ da nossa consciência”, a socióloga escreve sobre a visita de Foucault a Recife na sua última vinda ao Brasil. Moraes conta que o filósofo se irritou com a obsessão marxista dos pesquisadores brasileiros, e a um questionamento do sociólogo Gadiel Perusi sobre o marco inicial da modernidade teria respondido que escolhe criar a sua própria periodicidade: “Um daqueles que cutucou o filósofo com o ‘Barbudo’ durante o minicurso realizado no prédio do Centro de Filosofia e Ciências Humanas foi Gadiel Perrusi, hoje professor aposentado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. ‘Foucault disse que a trajetória cultural do mundo ocidental havia começado na Idade Média, no momento em que se instituiu a confissão católica. Eu pensei ‘ai meu Deus do céu’... e perguntei, com muito cuidado, se nossa trajetória não havia começado com a acumulação primitiva do capital’, conta. Foucault, que gostava de ter a última palavra, foi enfático. ‘Eu tenho o direito de criar a minha própria periodicidade.’ Ganhou mais fãs e mais opositores” (MORAES, 2015).

terra natal, o constante retorno de quem nunca voltou de vez. Introduzir o livro a partir da descrição de uma viagem de avião, mais que representar que o escritor está em deslocamento, situa o seu ponto de observação e perspectiva do mundo nesse entrelugar, o espaço vazio e fluído do deslocamento entre uma nação, uma casa, uma língua, e outra. A narrativa é escrita assumidamente a partir de si, Saer escritor, sua experiência, linguagem, afetos, mediações simbólicas e modos únicos de perceber e interpretar textos, acontecimentos e imagens: um homem branco que nasceu em Serondino, viveu até os trinta e um anos em Santa Fé, filho de imigrantes árabes de primeira geração, e que vive na França há vinte anos no momento da escrita da obra (estes são alguns predicados comuns que ajudam a recortar e contextualizar minimamente o *locus* de enunciação da narrativa estudada). Leio assim o movimento de ida e volta como forma de busca por um tempo perdido⁸ -mas que pode ser brevemente reencontrado como uma imagem dialética que cintila ante os olhos.⁹ O lar de Saer, o lugar a partir do qual produz seu discurso e narrativas, não é nenhum dos dois países, ao mesmo tempo são ambos, é o movimento entre um e outro, um “flutuar entre dois mundos”, como formulou o escritor no ensaio “Caminaba un poco encorvado” (1985), sobre o exílio. Neste ensaio, Saer discorre sobre a ruptura do sujeito com o lugar natal, chama o estrangeiro de “limbo”, e define a condição do exilado como uma vida dupla:

De las ventajas que el exilio ofrece a un escritor, la más importante sin duda es la relativización de la propia experiencia, individual o colectiva. Narcisismo y nacionalismo sufren, gracias al descentramiento y a la distancia, un rudo golpe. En ese sentido, podemos considerar el exilio como un nuevo avatar del principio de realidad.

La readaptación puede dar una ilusión de óptica y hacernos creer que existe el exilio voluntario. Pero es una noción falsa. Ningún exilio es voluntario: cuando se pasa de un lugar a otro, creyendo tomar libremente una decisión, las razones del cambio han sido tramadas por el mundo antes de que el sujeto las actualice. La distancia ya existía antes del alejamiento, la ruptura antes de la separación. Que la partida se verifique o no es secundario. En todo caso esa partida no es más que la conclusión práctica y puramente anecdótica de una contradicción ineluctable.

Respecto del país natal, el extranjero es una especie de limbo, y una suerte de observatorio también: es evidente que, después de cierto tiempo, el escritor exiliado flota entre dos mundos y que su inscripción en ambos es fragmentaria o intermitente. Si la complejidad de la situación no lo paraliza, esa vida doble puede ser enriquecedora. A un argentino, particularmente, en cuyo país una de las contradicciones principales de la cultura reside en la oposición nacionalismo-europeísmo, el doble campo empírico le será útil para comprobar lo injustificado de

⁸ Referências a Marcel Proust e *Em busca do tempo perdido* e os procedimentos narrativos rememorativos da obra do escritor francês terão lugar na narrativa saereana aqui analisada.

⁹ “Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética -não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta-. Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não-arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem” (BENJAMIN, 2006, p. 504).

las pretensiones nacionalistas y al mismo tiempo desmitificar la supuesta infalibilidad europea.

Pero claro, no todo es provecho intelectual. Tiempo, espacio, carne, memoria, experiencia, muerte: todo esto, que es materia común a todos, en la situación del exilio cobra un sabor particular. Así se confunden espacio y tiempo, geografía y pasado, muerte y distancia; por momentos, se pierden el sentido y la plenitud de lo vivido (SAER, 2014, p. 75-76).

No trecho acima Saer aponta dois lados da experiência do sujeito que é estrangeiro no local que vive, como ele, como seus pais, e como eram os habitantes que fundaram, colonizaram e popularam as margens do Río de la Plata, e a partir disso aponta a tensão entre “nacionalismo e europeísmo” como questão pulsante nas práticas culturais e reflexões identitárias da região, ou seja, a complexa relação com o estrangeiro como incontornável para refletir sobre a história e sociedade argentinas.¹⁰ A reflexão sobre esse par opositivo, que atravessa todos os relatos de *El río...*, sejam esses autobiográficos ou históricos, se dá a partir do espaço inclassificável entre um conceito e outro, no qual as fronteiras se borram e os limites que os definem se chocam. Falar de nacionalismo, no livro, é falar de europeização ao mesmo tempo que de emancipação, como falar da Argentina é, está no, falar de si. Como escreveu Leon Trotsky, “aquí no há contradicción. Isso é o que, no marxismo, se chama dialéctica. O fato está nos distintos lados do processo histórico” (TROTSKY, 2019, p. 42)¹¹.

No prólogo de Analía Gerbaudo já citado, a pesquisadora comenta sobre a proposta do professor do Colegio Nacional de la Universidad de La Plata, Esteban López Brusa, para que *El río sin orillas* ocupasse o lugar de *Facundo* nas leituras obrigatórias do Ensino Médio na Argentina. (GERBAUDO, 2011, p. 174). Imprescindível então retomar o questionamento do personagem Enrique Osório, de Ricardo Piglia em *Respiración Artificial*, em exílio durante o período militar na década de 70: “A veces (no es joda) pienso que somos la generación del '37. Perdidos em la diáspora. ¿Quién de nosotros escribirá el *Facundo*?” (PIGLIA, 1992, p. 77). Precisamente cem anos depois da geração referenciada no romance de Piglia nasce Saer, em

¹⁰ Em uma nota de rodapé de *El río...* Saer ironiza: “El 21 de enero de 1793 tuvo lugar la decapitación de Luis XVI. Podríamos considerar una posible relación causal entre la ejecución del monarca y la tormenta eléctrica en el Río de la Plata. Semejante a los disturbios meteorológicos que desencadenó la crucifixión de Cristo. Desde un punto de vista simbólico, es obvio que el deicidio y regicidio, en ciertas sociedades, perturban a tal punto el orden social, que esa perturbación alcanza también al orden natural. Pero algún pesador nacionalista (estos dos términos no siempre son contradictorios) podría observar que, en tanto que los trastornos meteorológicos causados por el deicidio ocurrieron en el lugar mismo del crimen, perjudicando a sus responsables, los 39 rayos del regicidio que cayeron a 14.000 kilómetros de la Place de la Concorde, y que las 19 víctimas carbonizadas no habían ni siquiera deseado, o en todo caso ni instigado, la decapitación, ni participado de ella, lo cual vendría a inaugurar, junto con la era burguesa, una distribución poco equitativa de la ira divina: los crímenes se cometen en la metrópoli, en tanto que las represalias, según una curiosa división del trabajo, se ejercen en el área colonial” (SAER, 2015, p. 137-138).

¹¹ Slavoj Žižek explica: “the point of dialectical analysis is to demonstrate how every phenomenon, everything that happens, fails in its own way, implies a crack, antagonism, imbalance, in its very heart” (ŽIŽEK, 2012, p. 8).

Serodino. Aos oito anos muda-se para Santa Fé, onde vive até os trinta e um anos, e começa a carreira acadêmica ministrando o curso de História do Cinema da Universidad del Litoral, vai então viver na França, financiado por uma bolsa de pesquisa para estudar o *nouveau roman*, onde vive até sua morte em 2005. Saer nunca viveu em Buenos Aires. O projeto narrativo do escritor, com onze romances, cinco livros de contos e um *Tratado imaginário*, publicados, todos, com exceção de alguns contos de *Lugar* (2000), orbitam em torno de Santa Fé. Os romances e contos do escritor atuam como diferentes peças de um quebra-cabeça, comunicando-se entre si e complementando-se¹², o que resultou em um inconfundível universo narrativo: a zona saeriana. O eterno retorno à sua cidade de origem é uma das mais fortes características de sua poética, junto com a reflexão metanarrativa e particular preocupação acerca da percepção¹³ e linguagem.

Desse modo, na análise de Juan Carlos Mondragón “A propósito de *Lugar*”, último livro de Saer publicado em vida, lemos também a descrição, por quem conhece profundamente a obra e o percurso do escritor santafesino, do conceito de “lugar” na poética deste. O lugar está em quem escreve, assim como está no que e no como se escreve, tema que será desenvolvido a seguir. Narrar um lugar é iluminar as subjetividades que ficam às margens da historiografia, é balançar o discurso afirmativo da epistemologia ocidental.

Lugar es misterio y revelación, los relatos, además de materializar en la escritura diversas pulsiones que se originan en el lugar (concepto), buscan transformarse en símbolos de lo humano ahora en distintos lugares (espacio). La supremacía en dos instancias de la textualidad parece indicar que el “lugar” se moviliza modificando, las historias, las formas, el estrato simbólico que condiciona la interpretación. Lo que unifica quizá sea lo antropológico, la instalación en la experiencia humana probando los matices plurales, buscando las partes dañadas y no dañadas por las fuerzas negativas operando en nuestra civilización, indagando zonas oscuras e luminosas del ser, aceptando la dinámica de la historia pero destacando la subjetividad (MONDRAGÓN, In. REALES et. al., 2010, p. 150).¹⁴

¹² “[Beatriz] Sarlo advertía en la narrativa de Saer los intersticios que hacían posible la intromisión de nuevos datos que cambiaban la lectura total de la obra” (BRANDO, 2013, p. 45), o que Oscar Brando, na tese *La escritura de Juan José Saer: la tercera orilla del río*, percebeu como um “dejar fisuras narrativas que permitiesen agregar sucesos, cambiar el pasado de los personajes, confundir sus registros anímicos” (2013, p. 81); e Paulo Ricci, na apresentação da coletânea de prólogos para a obra do escritor, *Zona de prólogos*, afirma que esta é uma “obra narrativa que merece ser leída a partir de cierta noción de totalidad en constante movimiento que en ella se enuncia” (RICCI, 2011, p. 9).

¹³ Julian Brzozowski, em *Filologia Cósmica*, afirma que “A escrita sobre a percepção é uma escrita a meio do caminho. o evento da percepção é marca qualitativa de um descompasso transformador: a percepção é um pequeno encontro de um fragmento de mundo com um fragmento de sensibilidade” (BRZOWSKI, 2020, p. 27).

¹⁴ “Lugar não é uma forma nem uma matéria, aristotelicamente falando. Também não é um intervalo ou um vazio espacial que pode ser sucessivamente ocupado por diferentes corpos físicos e por si mesmo. O que Aristóteles não poderia ter concebido foi o conceito de uma moderna teoria da relatividade: um lugar é imóvel, no sentido figurado. A concepção atual de lugar é de tempo em espaço; ou seja, lugar é tempo lugarizado, pois entre espaço e tempo se dá o *lugar*, o movimento, a matéria” (OLIVEIRA, 2012, p. 4-5)

Zona: às margens da nação

La zona es entonces construcción imaginaria y hasta íntima, es un mundo de signos que resuelve la dialéctica lejanía/cercanía, local/extranjero creando una 'unidad de lugar', un reservatorio de experiencias y recuerdos

Oscar Brando

A elaboração de um livro de gênero híbrido, o qual faz menção a arquivos históricos e obras literárias que formaram a identidade nacional no imaginário coletivo, junto com considerações autobiográficas e reflexões teóricas, tudo relacionado ao lugar onde Saer nasceu, a história e formação dos signos que o nomeiam, leva-me a observação de que escrever a história deste lugar é escrever a sua história de escritor.¹⁵ Oscar Brando, na tese *La escritura de Juan José Saer: la tercera orilla del río*, escreveu que os críticos de Saer observavam em sua literatura “no la escritura de una geografía sino la geografía de una escritura” (BRANDO, 2013, p. 71); e proponho o mesmo no que toca à história: a literatura de Saer não é apenas a escritura de uma história e a história de tantas escrituras, mas principalmente da sua própria: “Saer volvía a Santa Fe pero volvía también, en un andén paralelo, a sus propios escritos, a su propia obra” (2013, p. 71).

Desse modo, sustento que o lugar do escritor, a Zona, é em Saer o gérmen da escritura. Tal consideração tem sido feita por críticos do escritor há muito tempo, como no artigo supracitado sobre *Lugar*, Mondragón afirma que “en el modelo Saer ‘lugar’ es más que la denominación del espacio. Al interior de su sistema estético y de la teoría narrativa que rige su escritura, es lo que más se acerca al misterio de la creación literaria” (MONDRAGÓN, In. REALES, et. al., 2010, p. 149-150). Também Pablo Vergara, em “Saer y las estaciones”, observou que “la llamada ‘zona’ saeriana, trasunto literario de la provincia argentina de Santa Fe, es un elemento fundamental de la narración hasta el punto de posibilitar el comienzo del relato” (VERGARA, 2014, p. 31). E Saer, ao escrever sobre o lugar do escritor, em “Literatura y crisis argentina” (1982), desenvolve um pensamento que indiferencia “lugar” e “escritura”:

[...] el escritor escribe siempre *desde* un lugar, y al escribir, escribe al mismo tiempo ese lugar, porque no se trata de un simple lugar que el escritor ocupa con su cuerpo, un fragmento del espacio exterior desde cuyo centro el escritor está contemplándolo,

¹⁵ Juan Carlos Luppi afirma que o autor é o personagem principal de *El río...* e que “Al leer literatura argentina y trazar afinidades electivas funcionales a su proyecto, asentado en la percepción subjetiva que selecciona lo exterior para conformar un paisaje, Saer diseña la tradición común a partir de la poética personal, y ubica al genérico escritor argentino en el lugar cuya misma obra ha desplegado como fundación original en la literatura” (LUPPI, 2014, s/p).

sino de un lugar que está más bien dentro del sujeto, que se ha vuelto paradigma del mundo y que impregna, voluntaria o involuntariamente, con su sabor peculiar, lo escrito. Ese lugar se escribe, por decir así, a través del escritor, modelando su lenguaje, sus imágenes, sus conceptos. Ese lugar no es, desde luego, el lugar *en* el que el escritor escribe sino, como queda dicho más arriba, el lugar *desde* el que escribe, ese lugar que lo acompaña dentro de sí dondequiera que vaya. Ese lugar no tiene nada que ver con la procedencia genérica que atribuyen los documentos de identidad, sino con los sitios reales en los que, por razones complejas, lo empírico constituye los modelos decisivos de lo imaginario. Lo exterior de ese lugar es a menudo secundario, del mismo modo que su representación directa. Lo exterior sería, más bien, la forma que adquieren las pulsiones, objetivándose para poder transformarse en símbolos. Podría decirse que en ese lugar desde el cual habla el escritor, en el que un fragmento de la historia transcurre, gracias al trabajo de la escritura lo específicamente humano se manifiesta -lo invisible aparece, a través de la forma, a la luz del día.

Dondequiera que esté, el escritor escribe siempre desde ese lugar que lo impregna y que es el lugar de la infancia. El remedo de lo externo de ese lugar, su imitación folklórica, su exaltación patriótica, no lo manifiestan sino que, muy por el contrario, contribuyen a ocultarlo. Por debajo de las capas espesas de abstracción que recubren a las cosas, cada lugar es la forma empírica que asume el todo, una especie de punto de intersección en el que lo material y los símbolos se entrecruzan (SAER, 2014, p. 99-100).

Isto é, o lugar do escritor para Saer é de onde começa a escritura, lugar e linguagem são indistinguíveis. Ainda, a conceitualização de “lugar” como ponto de intersecção entre o material e os símbolos, o empírico e o imaginário, é também o de “ficção” para o escritor. Byron Vélez Escallón, em tese sobre Guimarães Rosa¹⁶, observou que “Para Saer a ficção seria, de maneira geral, uma ‘antropologia especulativa’, constituída por um entrecruzamento crítico entre verdade e falsidade, tão complexo que tenderia a apagar os limites entre o empírico e o imaginário. Em síntese, a ficção não só fala sobre o mundo, mas é e faz mundo” (ESCALLÓN, 2018, p. 49).

Em *El río sin orillas*, ao descrever a sua relação com o espaço sobre o qual recebeu o encargo de escrever, Saer retoma a referência à ambiguidade das sensações experimentadas e reafirma o carácter intrínseco entre o seu conceito de “lugar” e o sujeito da enunciação -agora caracterizando aquele como “signo” ou “cicatriz”-:

Visto desde la altura, ese paisaje era el más austero, el más pobre del mundo – Darwin mismo, a quien casi nada dejaba de interesar, ya había escrito en 1832: “no hay ni grandeza ni belleza en esta inmensa extensión de agua barrosa” -. Y sin embargo ese lugar chato y abandonado era para mí, mientras lo contemplaba, más mágico que Babilonia, más hirviente de hechos significativos que Roma o que Atenas, más colorido que Viena o Amsterdam, más ensangrentado que Tebas o Jericó. Era mi lugar: en él, muerte y delicia me eran inevitablemente propias. Habiéndolo dejado por primera vez a los treinta y un años, después de más de quince de ausencia, el placer melancólico, no exento ni de euforia, ni de cólera ni de amargura, que me daba su contemplación, era un estado específico, una correspondencia entre lo interno y lo exterior, que ningún otro lugar del mundo podía darme. Como toda relación tempestuosa, la ambivalencia la evocaba un claroscuro alternando comedia y tragedia. Signo, modo o cicatriz, lo arrastro y lo arrastraré conmigo dondequiera que vaya (SAER, 2015, p. 15).

¹⁶ *Do tamanho do mundo. O Páramo de Guimarães Rosa – com um Yavaratê.*

Desse modo, vemos que a construção, em aberto¹⁷, da Zona, que funciona como qualificativo próprio à obra do santafesino¹⁸ e que inaugura seu projeto literário -sendo *En la zona* (1957-1960) o nome de seu primeiro livro publicado-, opera de modo a representar um limiar do qual emerge a prosa saeriana.¹⁹ A Zona é concebida não como uma *orilla*, um entre lugar entre o campo e a cidade, nem como exclusivamente rural ou exclusivamente urbano, mas representa a estrutura urbana que ergueu-se sob o campo –e em volta do rio- sem que o campo tenha deixado a cidade²⁰. A zona é um espaço periférico, não percebido e ignorado, que funciona com regras e subentendidos sociais distintos aos da sociedade que ocupa o “centro”, a qual escolhe o que e quem é visto e legitimado. Ainda, é um espaço periférico dentro da periferia nacional, a qual é definida pelo que está fora dos limites da capital. Desse modo, Martín Kohan, na fala “La Zona”, discorre sobre o limiar e a ambivalência que este conceito exerce na poética de Saer e lê a Zona a partir de diversos interstícios, afirmando que é precisamente a circulação, o retorno nunca definitivo, o mais potente no projeto narrativo do escritor:

la pertenencia a la Zona, en Saer, tiene menos que ver con el anclaje o con la permanencia, con la fijeza del que no se mueve y no se va, que con una pertenencia que se define en el ir y venir, entre el ir y volver, y me parece que ahí, luego en textos como *Glosa* o en *La pesquisa*, en lo que se juega entre volver y haberse ido, en ese entre esta la Zona, y en una especie de cosmopolitismo que postule una pertenencia universal ni tampoco en el anclaje de un arraigo inmóvil, sino en este juego de ir y venir. Barbara Cassin, en un ensayo que me fascino lo leí hace poco, que se llama “La Nostalgia”, trabaja propósito del regreso de Ulises y la manera en que funciona una nostalgia o una sensación de pertenencia. Porque no se juega en el quedarse sino en el volver, y a la vez, no se juega en el volver como un reencuentro pleno sino en ese desacomodamiento por el cual el que vuelve reconoce y a la vez ya no reconoce, y a su vez es reconocido por el lugar al que vuelve y en parte ya no es totalmente

¹⁷ Saer morreu sem terminar seu último livro, *La grande* (Seix Barral, 2005).

¹⁸ Beatriz Sarlo, em 2016, publicou o livro *Zona Saer*.

¹⁹ “Como lo señala María Teresa Gramuglio, el título del libro [*En la zona*], más allá de las interpretaciones que pueden hacerse a la luz de su obra posterior, señala en forma inequívoca, en principio, el lugar periférico en el que se sitúa el comienzo de la escritura: siendo Argentina, respecto de la tradición occidental, un lugar de entrada periférico, Saer delimita una zona que, además, es periférica respecto de esa periferia, ya que *En la zona* se publica en Santa Fe. [...] (la no mención del nombre de la ciudad, abstención que se sostiene en toda la obra, es el gesto explícito de un corte referencial). En relación con esto, el título del libro aparece entonces como explicitando la fundación de un espacio de escritura, situado de una vez y para siempre” (ARCE, 2008, p. 205- 207). Em “Razones”, texto de Saer que surgiu de perguntas que Gramuglio enviou ao escritor, no tópico “El germen de la escritura”, Saer compara a escritura com o “sonho”, para Freud, e defende que é no espaço intervalar descontínuo, fluído, de choque, que as pulsões tomam forma de signos e do qual a escrita emerge: “Como el sueño para Freud, la escritura se apoya con un pie en el pasado y con el otro en el presente. De ese modo, ‘el germen’ o, si se quiere, la ‘inspiración’, está exenta de voluntarismo. Por otra parte, el carácter no voluntario de la inspiración está ya inscrito en su etimología: es un soplo (entiéndase divino), que nos penetra y nos germina. [...] La elección, o las elecciones sucesivas, mejor, de los distintos pasos de construcción de una obra literaria son el resultado de un conflicto dialéctico entre preferencias inconscientes e imperativos prácticos propios de la escritura” (GRAMUGLIO, In: REALES, 2010, p. 25).

²⁰ Em um dos rascunhos de Saer publicados em *Papeles de trabajo II* lemos na fala de um personagem “La fundación de una ciudad no borra el desierto: únicamente lo vuelve, de liso que era, inextricable” (SAER, 2013, p.71).

reconocido desde el lugar que vuelve. Esa combinación de reconocimiento y de ajenidad, esa es una forma de la pertenencia más cabal y más potente y es la que aparece en Saer y es la que se define en la Zona. Porque en definitiva tampoco esos regresos, tampoco esas vueltas, se producen para llegar y quedarse sino para volver a irse, es decir para seguir alimentando esa forma de pertenencia que tiene que ver, insisto, no con el permanecer, sino con el entrar y salir (KOHAN, 2016, Transcrição minha).

Paulo Ricci, na apresentação de *Zona de prólogos* (2011), trabalha também sobre este espaço entre o reconhecimento e o não-reconhecimento mas, em Ricci, a descrição formulada por Kohan para a Zona faz eco na forma estética da obra do santafesino: “la narrativa de Juan José Saer se ubica entre esas creaciones artísticas que provocan, al mismo tiempo, extrañeza y certidumbre” (RICCI, 2011, p. 10). Assim, insisto, o projeto literário saeriano e a relação do autor com a Zona estão enraizados um no outro e, ambos, nesse lugar de ambivalência, no movimento que cintila em ambas as direções entre um polo e outro.

Ainda, Rafael Arce, em “Saer cuenstista, Borges novelista”, lê o marco referencial da escritura da cidade como um situar-se do escritor dentro da tradição do romance do século XX, e afirma:

la ciudad es, para Saer, su otra tradición: la de la novela del siglo XX. La ciudad es el París de Proust, pero también el Dublín de Joyce. La ciudad saeriana es, al mismo tiempo, y más profundamente, el París de Balzac. Y, en gran medida, siendo no obstante una región de cuño balzaciano, la zona faulknereana. La ciudad es, para Saer, el lugar a partir del cual se construye la novela moderna (ARCE, 2008, p. 220).

Sobre esta tradição, no texto “Sobre la cultura europea” (1988), Saer irá afirmar que o principal destes escritores não é falarem da cidade, mas falar de si:

Toda obra artística supone una paradoja en cuanto a su pertenencia. Es inevitable que el arte pertenezca a un momento histórico, a un lugar, pero en lo que tiene de irreductiblemente artístico es condición necesaria que esa pertenencia se borre, pase a segundo plano. Lo esencial de Joyce no es que hable de Dublín, es que *habla de mí*. Esta afirmación puede hacerla cualquiera, en Dublín, en Buenos Aires, en Djibuti (SAER, 2014, p. 88).

Este lugar, do qual Saer recebeu o encargo de contar uma história, coincide, por acidente, com seu lugar da infância. *El río sin orillas*, portanto, não apenas narra e descreve a história e paisagem da região do Prata, como por vezes se choca com um não poder ser dito o qual *aparece* no texto, e é então que a composição de imagens e evocação dos sentidos emerge. O essencial de Saer não é que fala do rio, de Santa Fe, ou da Argentina, mas que fala de si. E isto, como escreveu acima, pode ser feito em qualquer lugar. Desse modo, em um trecho de *El río...*, lemos uma das descrições mais íntimas do escritor com a *llanura* a partir de uma viagem de trem na França:

Mi inclinación por la llanura no disminuye ni siquiera de noche sino que, muy por el contrario, encuentra estímulos suplementarios a causa de la ilusión perfecta de identidad que dan las hileras rectas de las luces del alumbrado público de los pueblos de la Beauce con las de la llanura argentina. Como soy consciente de que los campanarios de las iglesias de Illiers y de otros pueblos de la llanura no están lejos, el sabor plácido de la infancia me vuelve durante esas travesías nocturnas.

Mi interés por esa tierra chata nunca decae [...]. Esa llanura tan desierta como la pampa argentina, y muy semejante a la región cerealera en la que nació, es un poco más peinada que ella, más civilizada, sin que me sea posible definir totalmente las razones: quizá porque es más reducida, hay un mayor aprovechamiento de la tierra, y por lo tanto los campos parecen más cuidados: o quizá, como el sol es más clemente, la sensación de aplastamiento y de agostamiento de los verdes sea menor; o porque siendo todo más rico en este continente, esa riqueza se contagia también al campo. Pero, de todos modos, la ilusión es casi perfecta y, estudiando con deleite la llanura, tengo la impresión no solamente de aprender cosas ciertas sobre ella sino también sobre mí mismo (SAER, 2015, p. 116 - 117).²¹

Vemos então que a pátria, para Saer, está antes dentro de cada um que em alguma representação regional ou dívida com a nação, e é inseparável da língua materna. O conceito de nação para o escritor foi desenvolvido, entre outros textos²², em “Razones”, na parte intitulada “Lo nacional es la infancia”, na qual o escritor reflete:

Esta observación empírica es también de orden político. Lo nacional, separado de la experiencia individual, consiste en una serie de abstracciones propias del léxico de los poseedores. Es la traducción, en el plano ideológico, de una suma de intereses. Como todo absoluto, se autodetermina como valor supremo, ante el que deben inclinarse todos los otros. ¿Quién encarna lo nacional? El poder político. Las contradicciones más groseras pretenden siempre justificarse con el comodín de lo nacional. Yo pienso, como Samuel Johnson, que la patria, en tanto que abstracción, es el último refugio del sinvergüenza.

Nos la presenta como absoluto, pero es por excelencia contingente. Del lugar en que nacemos no brota ningún efluvio telúrico que nos transforma automáticamente en deudores. No hay ni lugar ni acontecimiento predestinados: nuestro nacimiento es pura casualidad. Que de esa casualidad se deduzca un aluvión de deberes me parece perfectamente absurdo.

La prueba de que lo nacional es una categoría vacía, o por lo menos relativa, es que es válida para todas las naciones. En un conflicto armado, por ejemplo, todas las partes reivindican. Es comprensible: proferir absolutos dispensa de tener razón. Yo creo más en la justicia que en la patria. Lo nacional debe subordinarse a lo que es justo.

Y, sin embargo, estamos constituidos en gran parte por el lugar donde nacemos. Los primeros años del animalito humano son decisivos para su desarrollo ulterior. La lengua materna lo ayuda a constituir su realidad. Lengua y realidad son a partir de ese momento inseparables. Lengua, sensación, afecto, emociones, pulsiones, sexualidad: de eso está hecha la patria de los hombres, a la que quieren volver continuamente y a la que llevan consigo donde quiera que vayan. La lengua le da a esa patria su sabor particular.

Por lo tanto, la patria pertenece a la esfera privada. Los que la invocan como

²¹ “Al referirse a los muchos viajes que había realizado en tren para ir a dar sus clases en Rennes, Saer confesó que le gustaba viajar mirando en sentido contrario a la dirección del tren, porque eso prolongaba la vista del mismo paisaje que se iba repitiendo y cambiando a medida que se le iban agregando cosas. Delgado presume que hay, en la obra de Saer, un correlato de esa manera de ver y que es así como Saer consigue fundir el tiempo con el espacio: el presente del que mira sostiene todo lo que pasó mientras avanza hacia un futuro que solo se ve cuando ingresa en el presente” (BRANDO, 2013, p. 320).

²² Como “Literatura y crisis argentina”, “La selva espesa de lo real” e “La perspectiva exterior: Gombrowicz en la Argentina”.

un imperativo abstracto incurren, como en tantas ocasiones, en un abuso de confianza (GRAMUGLIO, In. REALES, et. al., 2010, p. 19-20).

Em *El río sin orillas* a primeira cena que é descrito o reencontro do narrador com as sensações da infância está ainda no texto prévio ao primeiro capítulo, na descrição de uma das viagens de Saer à Argentina, num momento de entressonho²³ durante o vôo, no qual o autor afirma reviver o sentimento de totalidade e permanência, sem rupturas, desse período da vida:

Una mañana, de primavera como corresponde, a mediados de la década pasada, una mañana en que veníamos con atraso, hubo un momento mágico en el avión semivacío. Ya íbamos llegando, y aunque debíamos haber aterrizado en Buenos Aires a las siete y media de la mañana, ya era cerca de mediodía. [...] Hay un estado de la fatiga que puede ser delicioso, cuando dejamos de luchar contra ella y la tensión se relaja, induciéndonos al abandono y la irresponsabilidad -ese momento que puede ser también, según Freud, la hora del lobo, en la que, descuidando la vigilancia de la represión, el inconsciente aflora y dismantela nuestra reserva, la hora de las asociaciones inesperadas, de las emociones ocultas y de lo arcaico. De pronto dejé de estar en el avión para encontrarme en alguna remota mañana de Serodino, en mi pueblo, una de esas mañanas soleadas y desiertas de los pueblos de la llanura, de modo que me vino, durante varios minutos, una impresión de unidad, de intemporalidad y de persistencia. Durante esos instantes el ritual, desgastado por la costumbre, recuperó en la situación más adversa, el mito inextinguible (SAER, 2015, p. 13 -14).

O motivo de Saer para emprender estas viagens é o mito de reencontrar os afetos de sua infância e juventude, afirmou o escritor em trecho do livro anteriormente citado. O mito, para Bárbara Cassin, no texto citado por Kohan sobre o retorno de Ulisses a Ítaca, é formulado como o ato de não voltar por completo, o constante “pôr-se em viagem”, assim,

A viagem mítica por excelência, o mito mesmo da viagem, tem por nome *Odisseia*. É a epopeia que “Homero”, um poeta cego que aparentemente jamais existiu, compôs para cantar as peripécias do retorno do herói das mil artimanhas. Ulisses, de Tróia até a ilha de Ítaca. Viagem mítica, em princípio, e simplesmente porque a *Odisseia* é um *mythos*, a saber, uma das duas grandes maneiras gregas de falar, o outro do *logos*. *Mythos* diz a narrativa, a história, a ficção, o “mito” como sendo ligado à poesia, ao ritmo e à memória -narrativa de atos memoráveis e narrativa que podemos memorizar (CASSIN, 2015, p.120).

Deste modo, o mito é reencontrável e experimentável, como também foi destacado por Benjamin (2006, p. 504), no início desta introdução, acerca da imagem dialética, pela linguagem e pelo narrar. Cassin, Ao fim do artigo, após citar o trecho final da *Odisseia*, pontua: “É assim que termina a *Odisseia* -o poema, mas não é assim que termina a *Odisseia*- a viagem. Ulisses, de retorno, ainda não voltou, e este ‘ainda não’ é, a meu ver, aquilo de que precisamente se trata com a viagem mítica” (2015, p. 126). Como Saer, Ulisses não volta definitivamente para seu reino, mas avisa que terá de partir novamente.

²³ A pesquisadora Larisa Rodríguez lê o “uso de estados mnemônicos, inconscientes e oníricos” como formas de borrar os limites textuais (RODRÍGUEZ, 2016, p. 566). E recordemos que Saer compara a narração com o conceito de sonho para Freud.

A paisagem, organização social, língua, sons, e cheiros da infância se emaranham na compreensão e interpretação da realidade dos sujeitos por toda a vida e, quando reencontrados, produzem novamente ao sentimento de “identidad y pertenencia” do qual Saer tanto foge quanto persegue:

En el taxi que me llevaba al centro, el bullicio matinal de Buenos Aires iba en aumento a medida que nos acercábamos, rodando por las largas avenidas arboladas, con las ventanillas abiertas y la radio a todo vapor, gozando de una sensación de identidad y pertenencia que irían corroyendo poco a poco, como en todos los otros viajes, con pertinacia, los recuerdos intolerables y las desilusiones (SAER, 2015, p. 24).

Outro trecho no qual o encontro com o passado se dá²⁴, está no primeiro capítulo, a cena acontece em um paradoro de estrada entre Buenos Aires e Santa Fé, na primeira vez que Saer voltou à Argentina após o fim da ditadura militar:

Empecé a pasearme en la penumbra del anochecer, por primera vez después de cinco años de ausencia, en un lugar insignificante, idéntico a todos los otros que lo constituyen, del campo argentino. Recuerdos y sensaciones informuladas, al mero contacto del aire de un anochecer un poco fresco al final del verano, empezaron a insinuarse, indecisos y todavía sin nitidez, en mi interior. Las suelas de mi zapatos, que se deslizaban chasqueando sobre el suelo de tierra endurecida por el ir y venir de colectivos y camiones tropezaron, de pronto, con una superficie más blanda y accidentada, unos rebordes de barro seco irregulares, gruesos y rugosos, que aun en la oscuridad creciente, no me llevó más que una fracción de segundo reconocer: comprendí que debía detenerme, porque sin duda había llovido un par de días antes, y esas anfractuosidades del terreno eran unas huellas reseca que, con la punta del pie, pude identificar fácilmente como hechas por patas de animales, debido a su forma atormentada, constituida por muchos pocitos yuxtapuestos, en tanto que si las hubiese hecho un vehículo motorizado, hubiesen consistido en dos surcos rectos y paralelos. Estaba pensando en los adoquines desiguales de Proust, cuando una aparición brusca perfeccionó el momento: un camión de ganado empezó a bajar despacio por el terraplén que une el camino con la explanada, y el olor a bosta, los mugidos y el tumulto animal de las vacas apretujadas en el camión me instalaron, de golpe, en esa sensación de familiaridad y pertenencia que venía negándoseme desde hacía una semana. Una impresión contradictoria de unidad y, al mismo tiempo, de diversidad, me asaltó de repente, o mejor dicho, de una unidad en sí inmóvil y permanente, pero que contenía una diversidad vivaz y vívida de asociaciones, de imágenes, de emociones. Siguiendo el consejo que M. Paul Souday daba ya en 1913 a Marcel Proust, exhortándolo a no teorizar, consejo que afortunadamente *le petit Marcel* desoyó, me limitaré a señalar que, en medio del desastre histórico y personal que atravesaba ese momento, una felicidad sin límites, que duró unos minutos, me arrasó, y cuya sensación dura todavía quince años más tarde, en este momento en que estoy describiéndola. Me he permitido este nuevo desliz autobiográfico para que el lector comprenda hasta qué punto, para el hombre de la pampa, aún para el hijo de inmigrantes de primera generación, como es mi caso, ese ganado multitudinario que puebla la tierra chata y sin gracia, es un elemento constitutivo de los pliegues más íntimos de su horizonte empírico, de su memoria, y de su imaginación (p.75-76).²⁵

²⁴ “A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa ficar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido” (BENJAMIN, 1987, p. 224).

²⁵ Neste trecho, ao descrever as pegadas de animais na areia dura, imagem que é facilmente projetada pelo leitor, Saer fragmenta e detalha parte por parte da construção de seu pensamento para chegar na conclusão de que eram pegadas, explicando ainda a diferença entre marcas de pneus e de animais. Podemos, nessa descrição, observar a

Esse *lugar*, que invade corpo, mente e sentidos, é também um encontro entre o sujeito que o experimenta e a criança que o descobriu. O lugar da infância não é uma nação argentina abstrata, nem qualquer outro lugar do país que não a Serodino *de Saer*, que leva dentro de si e chama “mi pueblo”, e que aparece a ele em um momento de não-vigília, na hora do lobo, quando os limites entre o consciente e o inconsciente se chocam e emerge a sensação de familiaridade e pertencimento, de infância. O ritual para recuperar “los lugares de mi infancia y de mi juventud” alcança o seu “objetivo”, o “mito inextinguible”, no momento de exaustão dentro do avião, em um paradoro qualquer de beira de estrada, e não em *su pueblo* de fato. O lugar da infância que vemos em Saer é uma abertura, em que unidade e diversidade, passado e presente, memória e empírico, linguagem e experiência, se interseccionam.

Se a obra saeriana começa com a fundação da Zona e termina em aberto com *La Grande*, o seu último livro publicado em vida, *Lugar*, um livro de contos, retoma este conceito que atravessa a poética do escritor e o expande. Desse modo, Mondragón volta a tratar este conceito nos termos de entrelugar aqui defendidos:

Lugar le incorpora la multiplicación de espacios y circunstancias, de ámbitos desconcertantes y mentalidades en las antípodas aparentes de los indios Colastiné. Expansión que no pretende ser demostración de pericia sino la tentativa, lograda, de otro eje de la escritura de Saer, que es el tránsito entre lo particular y lo universal. El libro puede ser leído como una expedición a las fronteras de la imaginación y las incertidumbres del género; (MONDRAGÓN, In. REALES, et. al., 2010, p. 149).

Sendo assim, se as representações regionalistas e folclóricas de um lugar mais nos afastam que nos aproximam desse, como escreveu Saer, se servem de ferramenta fundamental para a manipulação dos desejos e das repulsas de maneira a perpetuar o dominado e o dominador em suas respectivas posições, com o apoio primordial do Estado-Nação e suas narrativas inquestionáveis que determinam taxativamente quem está fora e quem está dentro,

representação do *rastreador* assumida pelo personagem do escritor, nome dado aos gaúchos que sabiam ler a terra e as pegadas. Esse personagem é descrito no livro *La pampa*, de Alfredo Ebelot, quem Saer cita elogiosamente em *El río sin orillas*, e a quem seguramente leu. Ebelot descreve casos que situam-se “a las mil maravillas en los límites de lo verosímil” de rastreadores que acertavam precisamente a direção, número de cavalos, éguas e potros que haviam passado pelo local, mesmo quando aparentemente as pegadas estavam apagadas pelo vento, ou que encontravam cavalos roubados dias antes, que ninguém mais pensava possível encontrar (EBELOT, 1964, p. 29). Contudo, por mais que a representação do narrador sobre si mesmo nesse momento aproxime-se desse personagem caricato da *gauchesca* -descrição exagerada ao passo que qualquer um chegaria à mesma conclusão sobre as pegadas de animais-, ele estava pensando sobre “los adoquines desiguales de Proust”. Novamente, o choque, a coexistência do elemento *gaucho* com o elemento europeu intrínseco à cultura argentina. Ainda, o modo detalhado da descrição também remete a Proust, como escreveu Max Unold sobre o escritor francês e lemos em Benjamin: “Ele diz: imagine, caro leitor, ontem eu mergulhei um bolinho numa xícara de chá, e então me lembrei que tinha morado no campo, quando criança. Para dizer isso, Proust usa oitenta páginas, e o faz de modo tão fascinante que deixamos de ser ouvintes, e nos identificamos com o próprio narrador desse sonho acordado” (UNOLD, apud. BENJAMIN, 1987, p. 39).

quem é “nós” e que é “outro”, de onde e de que premissas se parte para escrever um livro sobre uma nação? Uma nação latino-americana que emerge de dicotomias fundantes e estruturantes como civilização x barbárie, cultura x selvageria, Europa x colônia, povoada por uma população massivamente imigrante, a qual o escritor não habita há quase duas décadas, e que, no momento da escritura de *El río sin orillas*, sofre ainda com o terror e a fragilidade latentes causadas pelos sucessivos golpes militares. Um dos argumentos desta dissertação é que a história da Argentina, entendida e escrita por Saer, é a história das escrituras sobre aquela região, é uma escritura sobre outras escrituras²⁶: e a grande maioria destas, convenientemente, ilumina e recorta sempre os mesmos repetidos fatos das anteriores. Tal qual o gênero do livro, a história que narra é a dos tratados imaginários escritos nos últimos três séculos – *na* e *sobre* aquela porção de terra. Tratado: Documento de autoridade. Imaginário: Fantástico, fantasia, fantasma.

Río sin orillas. Tratado imaginario: às margens da representação

O subtítulo *Tratado imaginario* brinca, joga e confunde os limites entre os gêneros narrativos ficcionais e não-ficcionais. Criar uma obra “inclassificável”, como a nomeou Analía Gerbaudo, corresponde tanto ao posicionamento de Saer perante os lugares comuns das produções discursivas, como também é um modo de situar-se dentro de uma tradição literária que escapa a estas determinações, como demonstrarei no tópico seguinte. Margarita Merbilhaá, no estudo *El problema de la representación en Juan José Saer*, volta a destacar a relação entre o imaginário e o empírico, presente nas formulações sobre o “lugar” e a ficção, e lê a partir do entrelaçamento entre estas dicotomias também um modo do escritor de afastar-se das molduras disciplinárias da História -as quais, como demonstrou Foucault, protegem e sustentam o poder vigente²⁷. Desse modo, Merbilhaá irá apontar que

²⁶ Como escreveu Silvano Santiago, em “O entre-lugar do discurso latino-americano”, “o imaginário, no espaço do neocolonialismo, não pode ser mais o da ignorância ou da ingenuidade, nutrido por uma manipulação simplista dos dados oferecidos pela experiência imediata do autor, mas se afirmaria mais e mais como uma escritura sobre outras escrituras” (SANTIAGO, 2019, p.33).

²⁷ A História, produto da cultura greco-romana, como substantivo próprio funciona nesta pesquisa em referência à disciplina do saber ocidental. Assim, *Em defesa da sociedade*, Foucault irá argumentar: “que o discurso histórico, o discurso dos historiadores, essa prática que consiste em narrar a história permaneceu por muito tempo o que ela era decerto na Antiguidade e o que era ainda na Idade Média: ela permaneceu por muito tempo aparentada com os rituais de poder. Parece-me que se pode compreender o discurso do historiador como uma espécie de cerimônia, falada ou escrita, que deve produzir na realidade uma justificação do poder e, ao mesmo tempo, um fortalecimento desse poder. Parece-me também que a função tradicional da história, desde os primeiros analistas romanos até tarde na Idade Média, e talvez no século XVII e mais tardiamente ainda, foi a de expressar o direito do poder e de intensificar seu brilho. Duplo papel: de uma parte, ao narrar a história, a história dos reis, dos poderosos, dos soberanos e de suas vitórias (ou, eventualmente, de suas derrotas provisórias), trata-se de vincular juridicamente os homens ao poder mediante a continuidade da lei, que se fez aparecer no interior desse poder e em seu

[...] lo histórico se ve modificado en tanto objeto por el simple hecho de ser incorporado a otro orden de cosas, en otras palabras, a lo imaginario. Frente a lo imaginario, está lo empírico, que en el pensamiento saeriano funciona ante todo como presencia de “estímulos” múltiples, inasibles para el sujeto. En este sentido, en *El río sin orillas*, Saer elige agregar el subtítulo de “Tratado imaginario”, procurando así ficcionalizar las reflexiones del orden de lo real, al mismo tiempo que despoja al género del ensayo de su carga científica, historiográfica o antropológica (MERBILHAA, 1999, s/p).

Já a história como narrativa sobre o passado e a experiência é um conceito, defendo aqui, sempre em aberto na poética do escritor, que, como a sua obra, permite a adição de novas informações e imagens. Desse modo, Brando afirma que a “*posta en duda*” da realidade, uma das principais características do escritor, é trabalhada tanto “por los mundos interiores que la atraviesan como memorias de esa realidad o por la necesidad que ella tiene de la mirada y la palabra para adquirir existencia” (BRANDO, 2013, p. 24).

Desse modo, no texto inicial de *El río sin orillas* -lembramos que uma das funções de um prólogo, proposta por Paulo Ricci, era a de servir como “*excusa*”-, Saer apresenta de onde surgiu a ideia do livro, e tenta formular o que há nele, como foi organizado e por quê. Lemos assim nas primeiras páginas do livro:

De ahí que en este libro haya un poco de todo, como cuando abrimos el cajón de un mueble viejo y encontramos, entremezcladas, reliquias que se asocian al placer o a la desdicha. Digamos que, habiendo recibido el encargo²⁸ de construir un objeto significativo, abro el cajón, lo vuelco sobre la mesa, y me pongo a buscar y examinar los residuos más sugestivos, para organizarlos después con un orden propio, que no es el del reportaje, ni el del estudio, ni el de la autobiografía; sino el que me parece más cercano a mis afectos y a mis inclinaciones artísticas: un híbrido sin género definido, del que existe, me parece, una tradición constante en la literatura argentina – o en mi modo de interpretarla.

El género, tan en boga entre los anglosajones, llamado *non-fiction*, podría corresponder a este libro, si ese género no me inspirara tantas reticencias, que podrían resumirse de la siguiente manera: todas esas biografías, memorias o reportajes que comercian con lo narrativo, suelen presentarse como el vehículo de la realidad más inequívoca y de la verdad más escrupulosa, sin que previamente sus autores hayan interrumpido unos minutos el flujo de sus experiencias tan verídicas para meditar un poco sobre los conceptos de verdad y realidad. No siempre la ficción es voluntaria, y a menudo sus floraciones sutiles transgreden los protocolos del cronista más vigilante. Por eso, declararme sin resquemores en el campo de la *non-fiction*, me daría tal vez la ilusión de cultivar un género literario muy aceptado por el público actual, pero no

funcionamento; de vincular, pois, juridicamente os homens à continuidade do poder e mediante a continuidade do poder. De outra parte, trata-se também de fasciná-los pela intensidade, apenas suportável, da glória, de seus exemplos e de suas façanhas. O jugo da lei e o brilho da glória, essas me parecem ser as duas faces pelas quais o discurso histórico visa a certo efeito de fortalecimento do poder. A história, como os rituais, como as sagrações, como os funerais, como as cerimônias, como os relatos legendários, é um operador, um intensificador de poder” (FOUCAULT, 2005, p. 76 - 77).

²⁸ Sobre a afirmação do escritor de haver recebido o livro como encomenda, Oscar Brando escreveu que foi Alberto Díaz, amigo y editor de Saer, quien “aprovechando que ahora Saer podía ir y venir de la Argentina, le propuso hacer un libro sobre la región” (BRANDO, 2013, p. 42). O “ahora” significa que até então, em meio a ditadura, Saer não voltava ao país. Ainda que não sendo formalmente um exilado político, como o escritor alegou em “Caminaba un poco encorvado”, nenhum exílio é voluntário.

disminuiría mis dudas acerca de la veracidad de lo que estoy contando. Digamos por lo tanto que en este libro no hay un solo hecho voluntariamente ficticio. Todo lo que se cuenta, proveniente de libros, de referencias orales y de experiencias personales, ha efectivamente acontecido, según las pobres reglas de que disponemos para determinar el suceder verídico de un acontecimiento, o mejor, para eludir toda vanidad metafísica, de ciertos acontecimientos que ocurrieron en un pasado impalpable y en regiones salvajes y solitarias, y cuyas referencias han llegado hasta nosotros a través de un número indefinido de fuentes intermediarias. La ausencia de ficción debe entonces entenderse en el sentido estricto de ficción voluntaria al que acabo de aludir, y ella resume mi única probidad, y si bien se trata de un límite constrictivo, no deja de tener su lado estimulante, ya que me obliga a intentar la elaboración de un texto narrativo en el que, faltando el elemento ficticio que a menudo preside su organización, estoy obligado a replantearme mi estrategia de narrador (SAER, 2015, p. 17 – 18).

E ao final do livro o leitor é lembrado que tudo que ali está escrito é literatura: “Mi inclinación por las abruptas consideraciones preliminares tal vez induzca al lector a ignorar que estoy hablando de literatura” (2015, p. 209).

As ideias desenvolvidas no trecho acima estão em coerência com as questões sobre a ficção e não-ficção desenvolvidas em um de seus ensaios maestros “El concepto de ficción”, de 1989, mesmo ano que Saer está escrevendo *El río...* Neste texto é argumentado que “ficção” e “verdade” não são conceitos antípodas, logo um não funciona como o contrário do outro, pois a rejeição dos elementos fictícios não determina a “verdade” do relato, sendo a própria definição de “verdade” controversa e incerta (SAER, 2014, p. 10).

Aun cuando la intención de veracidad sea sincera y los hechos narrados rigurosamente exactos -lo que no siempre es así- sigue existiendo el obstáculo de la autenticidad de las fuentes, de los criterios interpretativos y de las turbulencias de sentido propios a toda construcción verbal. Estas dificultades, familiares en lógica y ampliamente debatidas en el campo de las ciencias humanas, no parecen preocupar a los practicantes felices de la *non-fiction* (2014, p. 10).

E o escritor formula então o que entende pela função da ficção:

no se escriben ficciones para eludir, por inmadurez o irresponsabilidad, los rigores que exige el tratamiento de ‘verdad’, sino justamente para poner en evidencia el carácter complejo de la situación, carácter complejo del que el tratamiento limitado a lo verificable implica una reducción abusiva y un empobrecimiento. Al dar un salto hacia lo inverificable, la ficción multiplica al infinito las posibilidades de tratamiento (p.11).

Estas ideias formam a rede de sustentação para o desenvolvimento do seu conceito de ficção como uma “antropologia especulativa” (p. 16), sobre o qual Mondragón irá discorrer, novamente lendo Saer na zona de indecidibilidade aqui marcada:

La “vertiente antropológica” nos conduce a la zona de turbulencia donde coexisten verdad y ficción. Saer lo declaró de forma inequívoca en varios de sus ensayos. La ficción no es ejemplo narrativo de ideas o teorías, sino que es concebida como un conocimiento específico del mundo y de la especie. De ello hace un principio riguroso

de su poética, con la finalidad de evitar la confusión de géneros (MONDRAGÓN, In. REALES, et. al., 2010, p. 152).

Saer, ao sublinhar que a falta de ficção voluntária não exclui a ficcionalidade do relato, e que logo essa não é um fator de distinção entre “mentira” e “verdade”, questiona por sua vez a possibilidade de funcionamento destes conceitos dentro do sistema linguístico metafísico do qual emergem, e com isso assume não apenas um posicionamento teórico em relação à sua obra e à literatura, mas em relação à História e os modos de produção e legitimação do conhecimento. Ainda, a referência a um caos de rastros e materiais antigos despejados sobre uma mesa e organizados a partir da maneira particular do escritor, no trecho acima citado de *El río...*, me leva a ler a desestabilização do conceito tradicional de História, como disciplina que daria conta da totalidade da experiência do passado através de seus arquivos, pela inserção das ideias de movimento, recortes, reordenamentos, apagamentos e existência de infinitas versões. Desse modo, proponho ler a história e o passado em *El río...* não como um quadro fixo, mas a partir do conceito de “mesa de montagem” (aqui mais um argumento para a brilhante ideia de Brusa de pôr a obra no lugar de *Facundo* no currículo do Ensino Médio argentino²⁹), como o definiu Georges Didi-Huberman em *Atlas*:

La prestigiosa palabra *cuadro*, en francés cuando menos, deriva directamente de un vocablo latino en extremo trivial, *tabula*, que significa tabla, simplemente. Una tabla para todo: para escribir, para contar, para jugar, para comer, para ordenar, para desordenar. En la práctica del *Atlas* de Gerhard Richter, como antaño en las series de *láminas* grabadas en varios ‘estados’ por Rembrandt, se trata sin duda de *mesas* más que de cuadros. Lo cual significa, ante todo, renunciar a cualquier unidad visual y a cualquier inmovilización temporal: espacios y tiempos heterogéneos no cesan de encontrarse, confrontarse, cruzarse o amalgamarse. El cuadro es una obra, un resultado donde todo está consumado; la mesa un dispositivo donde todo podrá volver a empezar siempre. Un cuadro se cuelga de las paredes de un museo; una mesa se reutiliza sin fin para nuevos banquetes, nuevas configuraciones. Al igual que en el amor físico donde el deseo constantemente se renueva, se reactiva, constantemente hay que *reponer la mesa*. Nada en ellas se fija de una vez para siempre, todo en ella está por rehacer -por placer renovado antes que por castigo físico-, por redescubrir, por reinventar (DIDI-HUBERMAN, 2001, p. 45).

A crítica saereana à pretensão de objetividade dos gêneros e discursos atravessa toda sua obra e os diversos textos de *El concepto de ficción*³⁰. Esta problematização está atrelada,

²⁹ “*El río sin orillas* es sustractivo justamente porque Saer abre el género previsto a la borradura de sí: durante la visita turística y etnográfica al mismo territorio, la escritura blande no la hoja de un solo filo propia de la depuración destructiva, sino la distancia del apátrida, la del embajador que representa nada, a nadie. Y eso desde el título: ahí se estampa la misma lógica *anidentitaria* que en la célebre tela de Malevich, uno de los pintores preferidos de Saer: Cuadrado blanco sobre fondo blanco, río pero sin orillas. En la escritura del libro —no en la parábola que se dibuja en su curso sino en su errática—, lo que pretendiera tener lugar en el lugar queda puesto fuera de sí desde su interior. Eso, creo, era lo que soñaba dar a leer López Brusa en la escuela: soltar a la bestia en casa, o por lo menos aflojarle un poco la rienda” (DALMARONI, 2009, p. 48).

³⁰ Em “La canción material” (1973) escreve: “Que esos señores que dicen narrar, unos los cuentos que pretendían

como vimos, à própria desconfiança do escritor perante as categorias de “verdade”, “real” e “realidade”. Estes conceitos são afrontados no ensaio “La invención de Morel” (1973), o qual problematiza a análise borgeana sobre a obra de Bioy Casares, desse modo lemos:

Lo real y lo verosímil son igualmente categorías históricas. La narración tiende, justamente, a dismantelar la concepción de lo real y de lo verosímil que imperan en su tiempo y sustituirlas por otras nuevas. [...] Si lo real se encuentra en alguna parte (cosa difícil de asegurar), es justamente en esa línea de desplazamiento producida por el cambio de las convenciones de verosimilitud. [...] Si entre las creaciones de la imaginación humana podemos concebir una que pueda ser considerada como un paradigma de artificialidad, no hay ninguna más apropiada que el concepto de realidad. El concepto de realidad es, en efecto, el soporte de la artificialidad universal. El concepto de realidad se basa en una supuesta universalidad de las percepciones humanas y de cierta existencia constante de referencia objetiva de esas percepciones. Pero es más fácil admitir que “realidad” designa más bien nuestras convicciones que una serie de atributos objetivos y precisos del mundo (SAER, 2014, p. 163 - 164).³¹

O “real”, para o autor, é a existência da narrativa, não alguma referência externa a ela:

El verdadero trasfondo de esa forma fechada [la novela realista] es lo material, no lo real. Lo “real” es la forma misma que ha asumido al transformarse, la organización significante de lo material, de modo de volverlo real, de formular, más bien, cierta proposición acerca de cómo podría ser, de cómo el narrador piensa que podría ser, esa cristalización de lo material en el acaecer, al que llamamos, genéricamente, lo real (SAER, 2014, p. 167).

Saer não nega a experiência e a “supuesta realidad objetiva”³², mas problematiza os conceitos,

contarles sus abuelos, otros una supuesta realidad, mejicana, o peruana, o argentina, o lo que fuese, sepan que no narran nada como no sea, indistintamente, la ilusión de magia u objetividad, nada como no sea el molde irrazonable que su equivocación inflige al mundo. [...] Narrar no consiste en copiar lo real sino en inventarlo, en construir imágenes históricamente verosímiles de ese material privado de signo que, gracias a su transformación por medio de la construcción narrativa, podrá al fin, incorporado en una coherencia nueva, coloridamente, significar (SAER, 2014, p. 166-168); em “Zama” (1973), lemos que “no se reconstruye ningún pasado sino que simplemente se construye una visión del pasado, cierta imagen o idea del pasado que es propia del observador y que no corresponde a ningún hecho histórico preciso” (SAER, 2014, p. 45); e no ensaio sobre o texto fundador da Literatura Argentina, “*Martín Fierro*” (1982), Saer afirma que “el criterio de verdad histórica, entendido como control de la representación directa de la realidad histórica en las obras literarias, es más bien una petición de principio: quienes lo manejan, saben ya cuál es la realidad histórica que desearían ver representada” (p. 105).

³¹ O extremo oposto, a unicidade e intransferibilidade das sensações, também é posto em xeque em *El río...* Saer denuncia e critica a criação de verdades pela classe dominante de forma a sustentar a sua posição no topo da cadeia: “Esa intransferibilidad de las sensaciones es por otra parte no el lujo de los pobres sino más bien la ilusión de los ricos, casi diría la primera de sus pseudojustificaciones, las que los lleva a creer que, si tienen derecho a comer caviar, es porque son los únicos capaces de apreciarlo, de distinguir con fineza todas las sensaciones que produce su masticación. Que el gusto del apio, por ejemplo, es incomunicable, es un hecho que no presenta la menor duda; y, sin embargo, todos los que lo hemos comido sabemos cómo es. [...] La afirmación excesiva de la unicidad de las sensaciones no conduce al individuo sino a la mónada. Lo de intransferible suena a lenguaje bancario o notarial; por más que quiera hacerme el desentendido, puedo comprender perfectamente, no por humanitarismo beato sino por proyección identificatoria, cómo otro que no es yo sufre o goza” (SAER, 2015, p. 209).

³² Precisamente pelo contrario, Margarita Merbilháa marca a característica da prosa da saeriana de partir da experiência: “abundan las sentencias generalizadoras, universales pero surgidas de una experiencia singular en la que, entonces, el sujeto resulta insoslayable de las formulaciones nacidas de lo empírico, convirtiéndose en condición *sine qua non* del hecho referido, incluso del más trivial [...] Una de las motivaciones principales del relato es, como se verá, la de verbalizar una serie de experiencias inherentes al narrador santafesino” (MERBILHAA, 1999, s/p).

que são categorias históricas convencionadas e respondem aos interesses dos grupos que manipulam a construção e coerência dos relatos.

Ao misturar, reordenar e negar por vezes as demarcações de gêneros, Saer opera a desestabilização das divisões binárias elencadas acima (mentira/verdade; ficção/real ou história). Não obstante, outro modo pelo qual estes conceitos são postos em xeque é pelo mergulho profundo na observação das percepções e da memória. Maria Teresa Gramuglio, em “El lugar de Saer”, escreve:

en esta escritura surgida de la negatividad y de la incertidumbre encontramos la construcción de una apoética que desplaza las formas tradicionales totalizantes de representación para trabajar con un registro minucioso y reiterativo de la percepción, del recuerdo y de la conciencia de recuerdo, únicas instancias capaces de asir, en el tembladeral de “lo real” esas realidades inasibles que son materia de la literatura: el tiempo, el espacio, los seres, las cosas (GRAMUGLIO, In. REALES, et. al., 2010, p. 34).

Também Brando analisa que “percepción y conciencia de esa percepción permiten medir las significaciones del lenguaje y en esa medida colocan el acto de creación como ‘acto existencial mayor que compromete, en su movimiento, a los orígenes, el inconsciente y el destino colectivo de los hombres’”³³ (BRANDO, 2013, p. 80). Estas características da prosa saereana foram inicialmente lidas por um viés crítico como pertencentes ao realismo³⁴, e posteriormente, “descartado el realismo, se inclinaban por definir la narrativa saeriana como autorepresentativa, replegada sobre sí misma: expulsaba la realidad y tomaba como sujeto el acto de contar” (BRANDO, 2013, p. 45). Já David Oubiña³⁵ propõe a leitura destes procedimentos como produto da formação e afeição do escritor aos estudos sobre Cinema³⁶, e afirma que Saer fixa-se na descrição instantânea do acontecimento, como se fotografasse o instante, e lê as marcas deixadas nesta escritura por um “cierto imaginario cinematográfico”, como uma maneira

³³ Brando cita parte da tese *La dicha de Saturno*, de Julio Premat, que sobre o ato da criação em Saer, observa: “No hay, *stricto sensu*, una reflexión sobre la creación en la obra de Saer; se trata más bien de una praxis paradójica, bajo la forma de una representación de la creación en tanto que acto existencial mayor, que compromete en su movimiento a los orígenes, el inconsciente y el destino colectivo de los hombres. El rechazo del realismo se explica también por la imposibilidad, constitutiva de la melancolía, de confiar en la inteligibilidad del mundo: cierta posición imaginaria ante la materia precede la exposición de la dimensión arbitraria del código literario. Los ensayos y las ficciones de Saer repiten sin tregua que el relato no es más que una convención artificial, pero la posición afectiva subyacente transmite al mismo tiempo una queja que concierne la irrealidad del mundo” (PREMAT, 2002, p. 345).

³⁴ “Os primeiros livros de Saer passaram quase despercebidos e as resenhas que recebeu, em sua maioria, o qualificavam como um escritor realista ou regionalista - e devemos manter em mente que na Argentina ser um escritor realista era o oposto de ser um escritor de vanguarda” (RODRÍGUEZ, 2016, p. 564).

³⁵ Em “El fragmento y la detención. Literatura y cine em Juan José Saer”.

³⁶ Saer foi professor de História de Cinema e de Crítica e estética cinematográfica na Universidade do Litoral (OUBIÑA, In: REALES, 2010, p. 177). *El limonero real* e *Nadie nada nunca* foram adaptados ao cinema. Também veremos, no primeiro capítulo deste trabalho, que Raul Becyero lê *El río sin orillas* como um filme-documentário em forma escrita.

encontrada pelo escritor para romper com o relato clássico. Algumas destas marcas são: “el carácter organizador de la mirada, los cambios de perspectiva, la construcción del espacio, el *slow motion*, el desmontaje de las acciones, el manejo de *flashback*, el fuera de campo o el aprovechamiento de los tiempos muertos” (OUBIÑA, In: REALES, 2010, p. 177). Estes procedimentos marcados pelos críticos acima pulsam em *El río sin orillas*.

Entendo assim que a obsessão com a percepção, o olhar e a memória, e o questionamento da veracidade de um relato, funcionam também como estratégias narrativas que configuram a realidade como aquilo que os sujeitos são capazes de perceber, interpretar e representar a partir e através da Linguagem. Como destacou Margarita Merbilháa: “la percepción de la materia y de los objetos será el punto de partida para la narración, y ya no la búsqueda de algún sentido, esencial” (MERBILHAA, 1999, s/p). Desse modo, Kohan, na mesma fala anteriormente citada, defende que é também a noção de Zona o que permite a Saer escapar à estas tradições de gênero e ao “*costumbrismo literário*”:

Digamos, esa literatura, que generalmente se asocia con escritores del interior de la Argentina, esa literatura que transita los tópicos de lo pintoresco, o del costumbrismo, o del reflejo localista y local, Saer con la noción de Zona escapa de todo eso, y yo diría que escapa en la misma medida, y podríamos decir incluso que hasta por las mismas razones, que escapa del realismo y las propias nociones del reflejo realista. En Saer, admiramos entre tantas cosas el espesor de esa escritura, la percepción extraordinaria de las formas del lenguaje y las formas de la narración que le ponen lejos del realismo incluso, uno podría pensar, recurre a ese tipo de lenguaje y a ese tipo de elaboración formal, para escapar del realismo, o bien, porque tiene esa extraordinaria sensibilidad para con el lenguaje y para con la forma es que el realismo no podría sino ser transbordado y transgredido en Juan José Saer [...] por un lado hay marcaciones nítidas, referenciales, casi diría, fácticas, y al mismo tiempo no hay algo del orden del reflejo realista que se preste a un pacto de lo reconocible o a un pacto costumbrista de lo pintoresco, el lenguaje queda en primer plano. [...] no concibo a un lector que acuda a los textos de Juan José Saer para, por ejemplo, enterarse de cómo es Santa Fe y sin embargo, si, nos consta, que ocurre el inverso. Los lectores de Saer vamos a Santa Fe y vamos a buscar en la ciudad los lugares de Saer, el mundo Saer. [...] su noción de Zona trabaja con los materiales de la realidad empírica de Santa Fe, de Colastiné, del Río (KOHAN, 2016, Transcrição minha).

Como desenvolve Saer sobre o realismo, em “Notas sobre el Nouveau Roman” (1972): “Realismo es una categoría tan subjetiva como modernidade. Actualmente, hay una buena definición de ciencia y de ideología: ciencia, es lo que hago yo; ideología, lo que hacen los demás” (SAER, 2014, p. 172).

Desse modo, em meio a esse eco de questionamentos, sem respostas certas, sobre onde se encaixa a prosa saeriana, outra leitura possível sobre os procedimentos do narrador, e abraçada por diversos críticos (para afirmar ou negar), é em relação ao *nouveau roman*, gênero experimental que levou Saer para França em 1968 com um bolsa de pesquisa para estudá-lo. Assim, pesquisadoras como Larisa Rodríguez e Florencia Abbate apontaram a presença de

estratégias formais características do *nouveau roman* na obra do escritor, como “narração de ritmo lento, repetição, romances com finais abertos, personagens vagos, referências meta-textuais, *mise en abyme*, descrições incrivelmente detalhadas, falta de fiabilidade narrativa e o uso de estados mnemônicos, inconscientes e oníricos para borrar os limites textuais” (RODRÍGUEZ, 2016, p. 565); e Abbate, sobre *Cicatrices, El limonero real e Nadie nada nunca* afirma:

en las tres novelas publicadas durante ese período se advierten, como ya ha sido señalado en diversos textos críticos, un conjunto de procedimientos formales comunes entre Saer y autores como Butor, Sarraute, Claude Simon o Robbe-Grillet. Entre ellos se pueden destacar: la opacidad que tiene la relación entre lo narrado y la voz narrativa; la tensión entre la mirada y el mundo, la conciencia de una realidad fragmentada, rasgada por zonas de sombras o grietas que impiden la visión; la alteración de la función de la descripción en la economía narrativa, quebrando la linealidad y la continuidad; los cortes y la repetición con leves variaciones; la narración en presente continuo sobre una superficie temporal estática; la condensación en distintos niveles; la voluntad de que la obra no se brinde al lector como un producto fácilmente decodificable (ABBATE, In. REALES, et. al., 2010, p. 80).

Um exemplo rico para análise desses procedimentos é o conto “La Mayor”, de 1972:

Otros, ellos, antes, podían. Mojaban, despacio, en la cocina, en el atardecer, en invierno, la galletita, soplando, y subían, después, la mano, de un solo movimiento, a la boca, mordían y dejaban, durante un momento, la pasta azucarada sobre la punta de la lengua, para que subiese, desde ella, de su disolución, como un relente, el recuerdo, masticaba despacio y estaban, de golpe ahora, fuera de sí, en otro lugar, conservado mientras hubiese, en primer lugar, la lengua, la galletita, el té que humea, los años: mojaban, en la cocina, en invierno, la galletita en la taza de té, y sabían, inmediatamente, al probar, que estaban llenos, dentro de algo y trayendo, dentro, algo, que había, en otros años, porque había anos, dejado, fuera, en el mundo, algo, que se podía, de una u otra manera, por decir así, recuperar, y que había, por lo tanto, en alguna parte, lo que llamaban o lo que creían que debía ser, no es cierto?, un mundo (SAER, 2001, p. 125).³⁷

³⁷ Novamente, as primeiras linhas fazem referência às conhecidas madeleines de Marcel Proust: “E logo, maquinalmente, acabrunhado pelo dia tristonho e a perspectiva de um dia seguinte sombrio, levei à boca uma colherada de chá onde deixara amolecer um pedaço de madeleine. Mas no mesmo instante em que esse gole, misturado com os farelos do biscoito, tocou meu paladar, estremeci, atento ao que se passava de extraordinário em mim. Invadira-me um prazer delicioso, isolado, sem a noção de sua causa.” (PROUST, 2016). Marbilhaa escreve sobre a relação entre os dois escritores: “la forma en que resurgen los objetos del pasado nunca es igual a la que fue vivida sino que en Proust, surge en su ‘esencia’ o en su eternidad. En el caso de Saer, la aparición de los signos sensibles también es involuntaria y a menudo da lugar a la aparición del recuerdo, pero éste no encierra ningún sentido iluminador sino que, precisamente por el carácter fortuito de su aparición, refuerza la sensación de multiplicidad y espesor de lo empírico y es una prueba de que el paso del tiempo torna casi imposible la recuperación plena de la experiencia sensorial. El trabajo de las ficciones de Saer con la percepción viene a confirmar el carácter inmotivado de la relación entre la representación de la imagen desprendida del mundo, y lo real [...] En suma, hay dos rasgos de los signos sensibles en la concepción proustiana, que podemos relacionar con los de las ficciones saerianas. Por un lado, el azar de su aparición y configuración. Ya no existiría un espíritu voluntario capaz de conocer el mundo. Los mecanismos de la percepción y de la memoria son involuntarios. Por otro lado, el gozo despertado por las impresiones de lo sensible impulsan a los sujetos a interpretar. Sin embargo, en Saer, el intento existe aunque no deriva en ninguna conclusión. La experiencia sensorial, entonces, no es reveladora de ninguna esencia ni encuentra ningún sentido. Además, mientras Proust excluye la materia bruta, Saer encuentra en su contingencia alguna evidencia de la ‘selva espesa’ de lo real” (MERBILHAA, 1999, s/p).

Contudo, para alguns críticos, como Bernardo Carvalho, escritor e primeiro tradutor de Saer no Brasil³⁸, a comparação entre a literatura de Saer com Robbe-Grillet e o *nouveau roman*, é equivocada (CARVALHO, In. REALES, et. al., 2010, p. 66). Florencia Abbate, quem propõe a identificação de Saer com o novo romance francês devido a perspectiva formalista do escritor, também expõe algumas diferenças primordiais entre os dois posicionamentos estéticos, concernentes, como apontado anteriormente, às referências empíricas e materiais presentes na obra saeriana, distintas à narrativa de Robbe-Grillet que se fixa exclusivamente na linguagem: “En las novelas de este último resulta imposible establecer si los hechos que se narran han tenido efectivamente lugar” (ABBATE, In. REALES, et. al., 2010, p. 78-80).³⁹

Um dos principais conceitos postos em tensão pelo *nouveau roman*, na análise deste por Saer, que não foi trabalhado por nenhum dos críticos aqui citados e é central para a perspectiva crítica desta pesquisa, é o de modernidade. Saer discorre ainda no texto sobre o gênero em questão:

El primer supuesto sobre el que se basa la teoría del Nouveau Roman es el de modernidad. Este concepto es puramente subjetivo: la modernidad no se vive más que subjetivamente. [...] Si hay un concepto histórico sobre el que Robbe-Grillet insiste, es el de la modernidad. [...] La academia Francesa y el Nouveau Roman son igualmente modernos. Lo único que distingue a unos de otros es cierta representación del mundo. Pero el Nouveau Roman, tal como se manifiesta teóricamente en 1973, excepción hecha de Sarraute, Pinget y tal vez Butor, no quiere saber nada con representar. La diferencia estaría entonces en que mientras que la Academia Francesa se esfuerza por representar cierta imagen del mundo, el Nouveau roman no quiere representar ninguna. El Nouveau Roman pretende, en 1973, respecto de la narrativa del pasado, un salto cualitativo. Ese salto estaría en relación, justamente, con el concepto de representación (SAER, 2014, p. 170-171).

E por fim conclui:

Sin consideramos el conjunto de la creación novelística de nuestro siglo -la creación novelística que va, digamos, de Henry James a Robbe-Grillet-, veremos que cada novela es, a su modo, un Nouveau Roman, y que el Nouveau Roman no es más que

³⁸ O primeiro livro de Saer traduzido no Brasil foi *Nadie nada nunca, Ninguém nada nunca*, por Bernardo de Carvalho em 1997. Seguido por *A pesquisa [La pesquisa]*, em 1999 por Rubens Figueiredo; *O enteado [El entenado]*, em 2002, por José Feres Sabino; *A ocasião [La ocasión]*, em 2005, por Paulina Wacht e Ari Roitman; e *As nuvens [Las nubes]*, em 2008, por Heloísa Jahn e por fim, pela mesma tradutora, *O grande [La grande]*, em 2010. Com exceção do último livro, as informações anteriores foram retiradas do *Dossiê Juan José Saer*.

³⁹ Saer, ainda em “Notas sobre el Nouveau Roman”, defende: “La teoría de la expresión padecería de un vicio capital: la creencia en un algo para ser dicho, anterior al acto de escribir, preverbal; un sentido preexistente al lenguaje. ¿Es verdad que una teoría de la expresión supone la existencia de un elemento extraño al lenguaje, un sentido preexistente? No necesariamente. La expresión es un concepto psicológico, más que literario. Es el romanticismo quien lo utiliza, el romanticismo inventor de la literatura psicológica. Por expresión no debemos, me parece, entender expresión de algo, sino acto puro de expresarse, de exteriorizarse y no de exteriorizar. El material y lo que se expresa son una y la misma cosa, y si a veces el material está fuera del sujeto, es en el material mismo donde el sujeto se expresa -sin ningún tipo de distinción entre el sujeto y el material. [...] Lo que no alcanzo a comprender es por qué habría de inferirse de ahí una teoría de la no representación. La representación es inherente al lenguaje, no al acto de escribir. Y es inherente también al acto de leer” (SAER, 2014, p. 172-174).

una consecuencia, deliberada o no, de toda la experimentación narrativa de nuestro siglo -y del siglo XIX por supuesto. [...] El conjunto de la narración del siglo XX - incluido el Nouveau Roman- no nos propone ninguna realidad fija, inamovible, dada de una vez y para siempre, sino una materia imprecisa, fluctuante, inestable, que cambia continuamente de forma, de valor, de lugar, una realidad que se parece a los datos que poseemos de ella antes de la reflexión y de la escritura, es decir antes de formular estructuras epistemológicas destinadas a ordenar una imagen de ella. [...]

La nueva novela francesa es la heredera de la gran tradición narrativa occidental. Yo no critico las obras de Sarraute, Butor, Robbe-Grillet, Pinget, Simon y Ollier, entre otros, sino el dogmatismo de ciertas proposiciones teóricas. Debemos juzgar a los narradores por sus narraciones, no por sus teorías. Y se pueden escribir buenas narraciones aun sustentando teorías erróneas (2014, p. 176).

Assim que, resumir a narrativa saeriana exclusivamente à nomenclatura de *nouveau roman* ou qualquer outra é uma simplificação, como afirmou Bernardo de Carvalho, errônea. O que não quer dizer que não haja traços característicos de tantas e diversas correntes estéticas em sua escritura.⁴⁰ Como complementa Carvalho,

A descrição de Saer está muito próxima da proposta do *nouveau roman* quando recusa uma concepção humanista da natureza, o antropomorfismo dos existencialistas, mas ao mesmo tempo se afasta radicalmente dela ao também se recusar (e este é um de seus princípios mais originais) a fazer qualquer distinção entre sujeito e objeto (CARVALHO, In. REALES, et. al., 2010, p. 67).

Novamente o apagamento entre as fronteiras aparentemente rígidas de binômios estruturantes de nosso pensamento é executado.⁴¹ Assim, Margarita Merbilhaá, ao retomar a questão de gênero de *El río...* apontando a presença de características de “Ensaio” na obra, chama atenção novamente para a condição “a meio do caminho” desta escritura:

Tres rasgos del género ensayístico, a saber, la hibridez, a medio camino entre lo estético y lo científico, la forma entendida como escritura desnaturalizada y singular en tanto creadora de una constelación propia del sujeto (de su experiencia, teorías, valores), y finalmente la construcción de un objeto directamente determinado por la selección de la escritura, están presentes en el "Tratado imaginario" de J. J. Saer (MERBILHAA, 1999, s/p).

Há um pouco de ensaio em *El río sin orillas*, assim como de crônica, de relato histórico, de ficção, de autobiografia, de rememoração, de *nouveau roman*... Há um pouco de tudo. Tentar situar Saer dentro de um gênero mais que nos outros é uma tarefa infame, é o que sua obra luta contra. Assim, a questão a ser levantada sobre o novo romance francês não trata de confirmar ou negar a afinidade deste com Saer, explícita tanto pelos argumentos da crítica já apresentados

⁴⁰ Novamente Rodríguez argumenta: “dizer que Saer foi influenciado pelo *nouveau roman* não diminui de modo algum a sua originalidade. Pelo contrário, Saer usa um lugar, a sua ‘zona’, através do qual aborda tópicos universais em suas explorações narrativas. De fato, o seu uso das estratégias narrativas do *nouveau roman* contribuem para a sua forma particular de originalidade” (RODRÍGUEZ, 2016, p. 570).

⁴¹ No segundo capítulo desta pesquisa será demonstrado, com Aníbal Quijano, que o pensamento ocidental colonial-moderno se sustenta na diferenciação entre sujeito/objeto.

quanto por ensaios, traduções⁴² e menções ao movimento nas obras, mas de observar que a admiração e afeição do escritor santafesino com outros escritores essenciais na sua formação estética e profissional também estão explícitas em sua obra e não recebem (ou não receberam por muito tempo) tanto enfoque crítico. Maria Teresa Gramuglio, em “El lugar de Saer” (1986), esboçou: “Borges y el objetivismo francés son, en la narrativa de Saer, dos de las más significativas [‘influencias’]” (GRAMUGLIO, In. REALES, et. al., 2010, p. 62); ao final de *El río sin orillas* Saer reserva algumas páginas exclusivamente a Juan L. Ortiz; assim como, em *El concepto de ficción*, encontramos textos dedicados a “Antonio Di Benedetto”, “Zama”, “Juan”, “Roberto Arlt”, “La invención de Morel” a Gombrowicz e a Borges. A questão aqui, como eu a entendo, é a já enunciada por Silviano Santiago em “O entrelugar do discurso latino-americano”, da propensão da crítica literária do nosso continente a buscar influências externas para “explicar” as obras de nossos autores.

Um rio sem margens coloca em jogo os conceitos de descontinuidade, de ruptura, de umbral, de limite, de serie e transformação. O rio não tem margens como o livro também não as tem: para além dos seus limites formais está envolto em um sistema de citações e referências como um livro de areia. Novamente converso com Merbilhaá:

De allí puede desprenderse una subhipótesis según la cual a esta forma básica de la narración, cercana al relato de viajes, se superpondrían varios intertextos provenientes del mismo género, y que a su vez estarían estructurando todo el relato. De allí, entonces la referencia más bien central al Viaje de un naturalista de Darwin (1832), al Derrotero de U. Schmidl (1567), a La Pampa de Ebelot (1890) y a Facundo de Sarmiento (1845)- que compartiría un rasgo común de ensayo híbrido, mezcla de tratado y de panfleto, de relato biográfico y estudio socio-histórico. Los comentarios a dichos textos, y las lecturas a partir de éstos funcionan como material constitutivo de la narración en la medida en que se puede pensar que sucesivamente han ido inventando, operación que implica configurar, nombrar, caracterizar los elementos sobresalientes del paisaje local: la pampa y el río de La Plata (MERBILHAA, 1999, s/p).

Saer: às margens da tradição

No trecho de *El río sin orillas* em que é apresentado o “não-gênero” da obra, citado no início do tópico anterior, além de problematizar a possibilidade de contornos fixos das categorias de gêneros literários, Saer situa o livro em relação a uma tradição ao defini-lo como “un híbrido sin género definido, del que existe, me parece, una tradición constante en la literatura argentina – o en mi modo de interpretarla” (SAER, 2015, p. 17). Estas ideias serão

⁴² Larisa Rodríguez informa que Saer “publicou uma tradução do conto escrito por Alain Robbe-Grillet, “La plage” [“A Praia”], num pequeno jornal literário de Rosário intitulado Setecientosmonos. No ano seguinte, 1968, ele completou a primeira tradução ao espanhol de *Tropisms* de Nathalie Sarraute” (RODRÍGUEZ, 2016, p. 562).

aprofundadas pouco tempo depois no ensaio destinado ao poema símbolo da gauchesca, “*Martín Fierro*: problemas de género” (1992), no qual Saer volta a discutir sobre o que entende como condição híbrida da literatura argentina, e situa a obra de José Hernández entre outros escritores no mesmo lugar de “inclasificable” da sua aqui analisada.⁴³ Não só em relação aos gêneros, mas do mesmo modo o deserto, que posteriormente nomeou-se pampa, e é junto com o rio personagem principal em *El río sin orillas*, “tiene connotaciones fuertes en la literatura nacional desde Sarmiento a Martínez Estrada” (ANDERMANN, 2000, p. 48). Contudo, como os “entrelugares saereanos” até agora defendidos, em relação a esta tradição o escritor não se posicionaria diferente. A pampa saeriana tem um pouco das que foram escritas antes ao mesmo tempo que é outra, é “un híbrido entre la optimista de Sarmiento y la pesimista y tremebunda de Martínez Estrada” (BRANDO, 2013, p. 58). Entre os seus contemporâneos (Cortázar, García Márquez, Vargas Llosa...) Saer também não se encaixa no grupo de escritores do *boom* da literatura fantástica latino-americana⁴⁴, e “tampoco podía refugiarse en una actitud antiboom como la de Manuel Puig” (BRANDO, 2013, p. 33). Saer escreve a sua própria Argentina, sua zona particular, composta de citações, de papel e de fantasmas -como advertiu Julio Premat, “no hay literatura sin transformación del fantasma en texto, y sin intercambio inconsciente entre autor y lector” (PREMAT, 2002, p. 345).

Sendo assim, defendendo que o processo assumido em *El río sin orillas*, de escrever sobre o Río de la Plata explicitamente a partir de si e de suas leituras, é também o de escrever sobre a formação do seu substrato literário (BRANDO, 2013, p. 100) e de seus começos como escritor. Esta afirmação não se faz somente pela forma inclassificável da obra e pela rede citacional que lhe dá corpo, mas sobretudo pela figura de escritor-leitor, ou leitor-escritor (ou melhor ainda, o indizível gerado do espaço entre um conceito e outro), assumida por Saer e que sustenta todo seu projeto literário, como demonstra Juan Carlos Luppi, em “El viejo Borges de Saer. La intimidad del escritor argentino ante la tradición”, e o que não pode fazer sem citar a seus percursos:

⁴³ “Adentrándose en la materia verbal del poema, el análisis de Martínez Estrada no busca restituirlo a los cánones de una rígida teoría de los géneros, sino a revelar su carácter de texto singular e inclasificable [...] Este poema ‘popular’, por lo tanto, que fue primero admirado por un público de analfabetos, y recién después por los hombres de letras, inició, con el *Facundo* de Sarmiento, una de las tradiciones vivientes de la literatura argentina: una serie de obras singulares, que no entra en ningún género preciso, como el *Museo de la novela de la eterna*, las *Aguafuertes porteñas*, los poemas narrativos de Juan L. Ortiz o los de Gironde, los ensayos de Borges, el *Homenaje a Roberto Arlt* de Ricardo Piglia, los relatos de Antonio di Benedetto, *La vuelta al día en ochenta mundos* de Cortázar e incluso el *Diario* de Gombrowicz. Atribuirle el privilegio glacial de ser el poema representativo de la nación, equivaldría a empobrecer su dinámica y su misterio” (SAER, 2014, p. 60-61).

⁴⁴ Inclusive, Larisa Rodríguez defende os traços do *nouveau roman* em Saer como uma maneira de “situar-se do outro lado do que ele chamava de ‘literatura oficial’, que incluía autores do ‘boom’ literário latino-americano e muitos dos críticos antirregionalistas e antirrealistas” (RODRÍGUEZ, 2016, p.564).

Esa acción lectora, que en los comienzos aparece formulada como oposición generacional en escenas conversacionales de amigos, encuentra en Borges un contendiente que, hacia el fin del siglo, puede dejarse en el pasado al establecer otros precursores inmunes al borgismo, como Arlt, Ortiz, Onetti, Di Benedetto, Gombrowicz. Pero también es contra Borges, a partir de su figura, como Saer actualiza la antítesis como producción de un pensamiento menos teórico que pulsional: la posición obstinada del yo ante lo exterior y entre los otros que escribieron antes, que reaparece en distintas zonas de sus ensayos desde los 70 y en particular hacia el final de la producción, dispone de la tradición como material apropiable en función del proyecto autorial de quien lee para escribir (LUPPI, 2014, s/p).

O projeto de uma obra que parte de outras para se diferenciar delas.⁴⁵

As relações antinômicas que Saer estabelece com os sujeitos/objetos⁴⁶ com os quais interage tomam diferentes níveis de complexidade e de profundidade, e a relação parricida com Borges⁴⁷ é uma destas temáticas nebulosas que não poucos críticos se empenharam em enfrentar. Assim Luppi volta a pôr Borges nos momentos iniciais da construção da Zona (projeto literário) e aponta os traços aqui destacados sobre Saer (quem lê para escrever e escreve a partir da poética pessoal) como comuns entre os dois escritores, e o faz a partir das aparições e discussões sobre a figura de Borges dentro da obra ficcional de Saer:

el grupo de amigos no puede nombrar a Borges sin agregarle el atributo de viejo, indeciso entre simpatía, condescendencia y parricidio. Las menciones ficcionales de Borges podían impulsar exploraciones iniciales del paisaje de la zona (incluido el estado contemporáneo de la literatura argentina), que se irá construyendo como indagación lingüística y antropológica del *lugar* hecho de espacio, tiempo y sujetos. Aunque después de los comienzos, desde la década del 70, se desplace de la ficción al ensayo, la tradición literaria argentina en torno a la sombra de Borges forma parte relevante del proyecto de Saer, al impulsar una acción que enlaza lectura y escritura; como el paisaje construido en la visión interna de lo exterior, la tradición común se diseña desde la intimidad de la lengua y los modos personales de leer (LUPPI, 2014, s/p).

E Margarita Merbilhaá, na mesma linha que Luppi, destaca a dubiedade da poética e do gesto saereano em relação ao pai morto:

⁴⁵ “El comienzo es entonces el momento en el que un escritor presenta un *topos* diferenciado respecto de la tradición, inscribiendo así su intención de producir un sentido, que es como vimos, al mismo tiempo, una ruptura y discontinuidad frente a la tradición entendida como discursividad (Según Foucault, textos capaces de generar textos subsiguientes, como los de Freud o Marx) y establece por el mismo gesto un método” (MERBILHAA, 1999, s/p).

⁴⁶ Como já exposto acima, uma das principais originalidades de Saer é não fazer distinções entre sujeito e objeto (CARVALHO, In: REALES, 2010, p. 67).

⁴⁷ “Ahora bien, si se lleva más lejos de la metáfora, ¿por qué no pensar que en el crimen de la escritura está presente el conflicto generacional que enfrenta a padres e hijos literarios? Saer anhela liquidar por lo menos un Borges, ese que cultivó el mito arrabalero, pero debe hacerlo utilizando las mismas armas, y para eso funda su propio arrabalero, su propio espacio de margen, origen sangriento de la ciudad, de la isla (distintos mitos de origen), de la Zona saereana, espacio intersticial que no volverá a ser protagonista” (ARCE, 2008, p. 214). E Brando: “Se puede poner, entonces, el trabajo literário de Saer a continuación del que Borges había iniciado y que fue el de salirse de la tradición desde la misma tradición. [...] Creo que a la generación de Saer le tocó reeditar, con/contra Borges, una tarea que Borges había realizado con/contra José Hernández y Leopoldo Lugones” (BRANDO, 2013, p. 14).

la poética de Juan José Saer escribe desde Borges: en el cruce entre tradición y vanguardia; entre un repertorio de materiales literarios, culturales e ideológicos identificados con lo nacional, y la asimilación de estéticas e ideologías occidentales contemporáneas. Pero escribe al mismo tiempo contra Borges: en la elección explícitamente defendida del género "novela", que Borges descalifica. El gesto de Saer es doble: con Borges, propone una poética en contra de la novela realista del siglo XIX, que denuncie la inconsistencia de toda causalidad concebida como natural; pero va más allá de él al elegir la "narración" y al plantear una praxis de la anti-epopeya (MERBILHAA, 1999, s/p).

A relação ambígua com Borges desenvolvida pelos críticos acima, entre tantos outros⁴⁸, é facilmente reconhecível nos textos de Saer que comentam sobre ele (em *El río...* Borges será um fantasma materializado pelo signo e alegorizado pela forma em mais de um momento). Desse modo, ao mesmo tempo que em “El concepto de ficción” a leitura que Saer faz do funcionamento da ficção dentro da literatura de Borges dá sustentação à definição que o santafesino está ali defendendo,

Borges -numerosos textos suyos lo prueban-, a diferencia de Eco y de Solienitsin, no reivindica ni lo falso ni lo verdadero como opuestos que se excluyen, sino como conceptos problemáticos que encarnan la principal razón de ser de la ficción. Si llama *Ficciones* a uno de sus libros fundamentales, no lo hace con el fin de exaltar lo falso a expensas de lo verdadero, sino con el de sugerir que la ficción es el medio más apropiado para tratar sus relaciones complejas (SAER, 2014, p. 14)⁴⁹,

ao início de *El río...* (destaco que ambos os textos foram escritos na mesma época) Saer relata o fato de o município de Genebra ter pedido a Godard para que produzisse um filme que

⁴⁸ Como Maria Teresa Gramuglio: “[...] puede pensarse la flexión original que introduce la narrativa de Saer, al trabajar sobre un material que, a diferencia de las sonadas orillas y los carnavalescos compadritos porteños de Borges, se halla ligado, por un lado, a la experiencia (la “experiencia irracional” de que habla Barco en *Algo se aproxima*) y por el otro a una zona geográfica relativamente atrasada, semirrural, sin que ello implique ni recuperaciones de mitos arcaicos ni la adscripción a modelos congelados, sino, por el contrario, la apelación directa a procedimientos y temas emparentados con las formas más vivas y prestigiosas de la gran literatura europea y norteamericana contemporánea” (GRAMUGLIO, In. REALES, et. al., 2010, p. 63). Indo ao encontro de Gramuglio, no que toca à zona geográfica específica de Saer, em oposição ao pampa escrito desde a capital, desde Palermo, e de sua romantização por uma burguesia agrária em deslumbre, “vidas primitivas del interior argentino, con la pobreza rural como motivo, prepararon un terreno estético que Saer iba a tener que vivir cerca” (BRANDO, 2013, p. 122).

⁴⁹ “Entonces, tal vez, no se trata tanto de determinar, tal como se ha intentado ya demasiadas veces, qué elementos “argentinos” hay en la literatura de Borges, como si estos “elementos” fueran reflejos o residuos de una presencia auténtica e irreducible, y no artificios literarios contruidos desde y en textos, reescrituras de memorias ajenas, en suma: ficciones. Quizás aparece como un camino más fructífero preguntarse por cómo en la literatura argentina del siglo XIX y de principios del XX sobre la que Borges empieza a montar su universo (inter-)textual, se fueron convencionalizando determinadas representaciones hasta producir ese significativo de “lo argentino” como algo que puede “estar en una escritura”, como algo previo a las palabras y a las cosas que éstas nombran, una presencia inmaterial anterior al discurso. [...] Borges puede ayudarnos a comprender que “lo nacional” no es un estado inerte y pasivo de “las cosas” donde una literatura se inscribe, voluntariamente o no, sino que es un atributo que recién alcanza a tener algún tipo de viabilidad gracias a imaginaciones en gran parte literarias. La nacionalidad no es, como quieren las filologías, una materia prima de la literatura, el suelo fecundo que hace brotar las flores de la imaginación, sino que es un artificio discursivo, una ficción política e cultural” (ANDERMANN, 2000, pp. 15 – 16).

exaltasse as belezas da cidade, e comenta entre parênteses: “Borges compartía con el Consejo Municipal de Ginebra ese punto de vista estético, pero no debemos olvidar que Borges era ciego” (SAER, 2015, p. 19).

Desse modo, Luppi, além de insistir no entrelugar saereano que defendo, ainda argumenta que Saer, nestes interstícios seus, concilia figuras que pareciam inaproximáveis:

La síntesis parece superada, o relegada, con el doble encuentro decisivo contado en el mismo párrafo: “También en esos años conocí personalmente, en 1956, a Juan L. Ortiz (...), el mismo día que compré (...) *Los adioses* de Onetti”. Retrospectivo para pensar el presente, Saer quiere superar aquella empresa generacional, no limitarse a “hacer la síntesis” (como la propuesta por el personaje emblemático de Piglia en *Respiración Artificial*) y evitar, desde ya, las dicotomías políticas de Contorno, aunque sin desprestigiar la vigencia de las oposiciones (“mis preferencias literarias iban hacia la vereda de enfrente”, dice en referencia a Poesía Buenos Aires). Ante Borges parece necesario sostener la antítesis como lugar posible en la tradición, a la vez que otras filiaciones electivas multiplican el mapa de precursores más allá de la polémica generacional. Al afirmar, con tono canónico sustentado en las preferencias personales, que Arlt, Borges y Ortiz forman la “trinidad de autores argentinos” que desde los comienzos y hasta hoy ha sido “la referencia constante de mi trabajo literario”, Saer reactiva dicotomías que parecían irreconciliables, y las ubica en diálogo abierto con la imaginación de su propia novela (LUPPI, 2014, s/p).

Com a relação entre Saer e Borges brevemente contornada, me detenho agora nos autores que marcaram o que Luppi chamou de “encontro decisivo”, Juan L. Ortiz, ou Juanele, e Juan Carlos Onetti. O enfoque nestes dois se dá pelo entendimento de que são referenciais enraizados em Saer no que toca às questões aqui trabalhadas: o modo como articulam a ficção e o “real” em seus trabalhos, os valores em relação a figura de escritor que queriam representar (e logo perante a tradição), e a relação com o *lugar*, sendo a figura e o imaginário do rio cabal nestas três poéticas. Enquanto sobre o poeta entrerriano Saer escreve, em *El río...*, ser “obvio que no se puede hablar de estos ríos sin evocar su figura y su poesía, que se confunde con ellos” (SAER, 2015, p. 224), sobre Onetti, no texto “El soñador solitario”, Saer alega que, se tivesse de escolher um lugar “real” para localizar a cidade criada pelo escritor uruguaio, Santa María, seria Entre Ríos (SAER, 2002, s/p). Se Saer, ao fundar um projeto literário a partir de sua cidade, se põe em diálogo com a tradição do romance do século XX, como alguns críticos defenderam acima, entendo que está sobretudo em diálogo com Onetti e Juanele.

Desse modo, Brando, na tese sobre Saer já referida, irá formular sobre Santa María, a cidade de Onetti:

Montevideo no existe mientras no tenga su literatura, dirá Onetti en 1939. En 1950, sin Buenos Aires ni Montevideo posibles, inventará Santa María. Antes Arlt debió fundar su Buenos Aires rabiosa. Años después Saer refundará Santa Fe y su región, la zona de su Obra. Estamos entre geografías solidarias, reales e imaginadas. Saer crea sus precursores y los pone en contacto (aunque, a decir verdad, ya eran viejos conocidos) [...] Montevideo, ciudad de la infancia, Santa María como vida icaria y

el imperativo de inventor, siempre, un lugar alternativo. Entre el caos y el orden de lo urbano, la ciudad imaginaria funciona como la cinta de Moebius: no hay afuera y adentro (BRANDO, 2013, p. 278-279).

A Santa Fe de Saer é ainda capaz de superpor o que não foi possível para Onetti: a cidade da infância com a cidade do inventor.

O pesquisador Christian Claesson, no artigo “La conexión Onetti-Saer”⁵⁰, escreve que os ensaios de Saer sobre Onetti iluminam não apenas a leitura da obra do escritor uruguaio, mas da sua própria (CLAESSON, In: REALES, 2010, p. 190). Assim que, para costurar as zonas de contato defendidas acima, parto das reflexões de Saer sobre Onetti, em “El soñador discreto”, as quais se aproximam das propostas de leitura desenvolvidas nesta pesquisa sobre *El río...* Desse modo, leio que Saer, ao pensar sobre a fundação de Santa María pelo protagonista de *La vida breve*, descreve a questão da mescla entre a referência empírica e o imaginário que tanto foi debatido em relação à sua Zona e à ficção:

Si nos dedicamos a seguir atentamente la materialización de Santa María en *La vida breve* podremos comprobar que prácticamente todo lo que ocurre en esa ciudad evoca más o menos precisamente, o quizás debiéramos decir más o menos vagamente, alguna referencia empírica de la vida de Brausen, de modo que, como es con los elementos de su propia vida que Brausen va construyendo su territorio imaginario [...] Santa María es inseparable de Brausen, como lo enuncia claramente el capítulo segundo de *La vida breve*, y es posible observar, en el territorio ideal, reflejos del universo empírico de su creador (SAER, 2002, s/p).

Do mesmo modo, na leitura de Saer sobre o funcionamento da cidade na poética onettiana podemos novamente imaginar o espaço referencial de sua própria obra. O leitor de Onetti aponta que Santa María

termina por decir así devorando a su propio referente, y que constituirá el punto de partida de muchos importantes textos ulteriores. [...] el espacio imaginario a la segunda potencia termina devorando al plano realista, que podríamos llamar plano representativo simple, que le dio origen. Esa circunstancia singular desplaza el centro de interés de lo que estamos habituados a considerar como «la obra de Onetti» obligándonos a pensarla en una tradición un poco diferente de aquella en la que parecía ya definitivamente instalada (SAER, 2002, s/p).

Também em Saer o espaço referencial torna-se secundário em relação à sua materialização ficcional, como escreveu Kohan, vamos a Santa Fe buscando a Zona de Saer, e não o contrário. Ainda, Santa María também é uma cidade erguida sobre o deserto.

⁵⁰ Claesson analisa as semelhanças entre os procedimentos narrativos nas obras *Los adioses* e *Glosa* e observa pontos como os desenvolvidos aqui sobre Saer e a questão da representação: “La unión más fuerte entre *Glosa* y *Los adioses*, sin embargo, está en la constante reflexión sobre el acto de narrar, la autoría de una historia, el papel de la ficción, el valor de la verdad y el intercambio complejo entre autor, narrador y personaje” (CLAESSON, In: REALES, et. al., 2010, p. 190).

Essa mesma zona de choque entre o empírico e o imaginário de onde brotam as cidades de Saer e Onetti, é também, já o vimos em relação ao primeiro, a origem da escritura e do *lugar* (pelo conceito deste por Saer, que o escritor leva consigo onde quer que vá). Assim continuamos lendo no ensaio sobre Onetti: “Lo que legitima al relato de ficción no es del orden de lo verificable, y el principio de identidad es suspendido a veces en favor de una lógica interna del relato, para el que cada narrador fija sus reglas personales y se atiene a ellas configurando su propio mundo” (2002, s/p). Saer também escreve sobre a reflexão acerca da ficção ser o terreno da escritura de Onetti, ainda que o uruguaio nunca tenha escrito ensaios teóricos, e afirma

es para la tradición del relato ficticio en sus problemáticas relaciones con lo real que el aporte de Onetti es decisivo. La conciencia aguda de esa necesidad preside, del principio al final, todo su trabajo narrativo. Su aparente indiferencia teórica es desmentida por la resolución formal de cada uno de sus cuentos y novelas [...] el elemento común no reside únicamente en la visión trágica que Onetti tenía del mundo, sino también, y yo diría incluso sobre todo, en el esfuerzo por adaptar a la complejidad de la experiencia, un sistema narrativo propio capaz de dar cuenta de ella, al margen de las pretendidas transcripciones lineales de ese fosilizado esqueleto ideológico que tantos se obstinan en llamar realidad (SAER, 2002, s/p).

Ainda que a recusa a tratar da teoria sem ser pela ficção não se encaixe a Saer, que executou uma vasta produção de teoria por meio de ensaios e artigos, também não se afasta completamente, ao passo que sua poética ficcional está atravessada pelo questionamento do real e da linguagem. Desse modo, sobre *El río...*, Miguel Dalmaroni, em “Lo incalculable. Saer en la escuela argentina”, irá argumentar que este, quando experimentou a figura do escritor-intelectual, fundacional na literatura argentina (tema aprofundado no Capítulo I sobre a “Sociedade Letrada”), deixou claro que não o era:

El escritor-intelectual es una figura edificante. Sarmiento nos captura porque deja de serlo bastante seguido. Saer porque, cuando se dejó tentar, garabateó torpezas propias de quien no lo era, mientras no podía evitar que esas negociaciones fracasadas con la figuración se enmarañasen con las impulsiones excedentarias del artista (DALMARONI, 2009, p. 48).

Outras marcas comuns em *El río sin orillas* e *La vida breve* são encontradas nas explicações do porquê, como e para quem de uma obra narrativa. O ponto de partida dos protagonistas-escritores das duas obras é a encomenda, como Saer destaca sobre a obra de Onetti: “(no olvidemos que se ha puesto a imaginar un lugar y una historia porque le han encargado um guión de cine discretamente comercial)” (2002, s/p). A cena está ao início do romance, quando Brausen está com seu editor e este lhe oferece que escreva uma história para roteiro de cinema: “Un argumento, vamos, algo que se pueda usar, que interese a los idiotas y a los inteligentes, pero no a los demasiado inteligentes” (ONETTI, 1976, p. 22). E Saer, em *El río...*, após revelar que havia recebido a encomenda de escrevê-lo, reflete sobre seus leitores:

Aceptado el encargo, firmado el contrato, digerido el almuerzo ritual entre las partes que puntúa, en París y en otras capitales del mundo, no pocas transacciones artísticas, empiezan, para el autor devuelto a su mesa de trabajo, los verdaderos problemas. El primero que se me planteaba [...] puede resumirse de la siguiente manera: alguien me sugiere que hable para idiotas, no el sentido insultante que el vocablo posee desde 1869, sino en el etimológico de *profano*, *lego en una profesión*, pero existe el problema de que algún *no idiota* puede estar escuchándome y juzgando mis palabras; y, por otra parte, lo que yo digo es tan válido para especialistas como para profanos (SAER, 2015, p. 19- 20).

Ademais da situação e vocábulos em comum, ambos narradores insistem em pôr dentro do livro o que tradicionalmente se entendia estar por trás (a posição do artista dentro de um mercado; a eleição do público como elemento estruturador para a escrita da obra), e com isso desromantizam a ideia de inspiração (Brausen precisava de dinheiro e Saer foi incumbido de desenvolver uma temática pré-definida). Ambos confundem locais comuns, como a relação escritor-narrador-personagem-leitor: o personagem-narrador Brausen escreve um romance no qual em um determinado momento ele se insere como personagem, é um personagem escritor que se autorecria como personagem da história dentro história (aqui cabe a alegoria das “bonecas russas”, tão usada para a narrativa quixotesca); e em *El río...*, o narrador da história é o próprio escritor, que por vezes (pelas memórias) se representa também dentro da narrativa (afinal não são as memórias histórias dentro de outra história?). Como escreveu Claesson, sobre *Glosa e Los adioses*, “el narrador nunca olvida que es un personaje” (CLAESSON, In. REALES, 2010, p. 194). Com isso, insisto, os escritos de Saer sobre Onetti cabem para si. É possível ler nos ensaios de Saer (não apenas os sobre Onetti) rastros de como lia e pensava sua própria obra e a si. Pois afinal, uma escritura sobre outras escrituras é na verdade uma escritura sobre as leituras de quem (re)escreve.⁵¹

Juan Laurentino Ortiz ocupa um espaço diferencial em Saer, um dos motivos é por ser a quem o santafesino dedica as páginas carregadas de maior afetividade. Como no ensaio “Juan”, originalmente um prólogo para um dos livros do poeta, Saer conta como se davam seus encontros, os quais exigia que um dos dois cruzasse de balsa o rio Paraná, que separa Entre Ríos de Santa Fé, e começa o texto com as seguintes palavras: “Escribir sobre algo es intimar con ello, precisando, no únicamente los aspectos intelectuales del objeto sino también, y sobre todo, los emocionales. Es pasar un momento intenso, como se dice, más espeso que la vida, con el asunto que se trata” (SAER, 2014, p. 83); e termina com estas outras: “Adormilados de vino

⁵¹ No ensaio “Narrathon”, no qual pensa a novela contemporânea, Saer escreve que a matéria que alimenta a discussão em torno da novela contemporânea está entre duas imagens, a de que tinha por novela aos oito anos e a que tem no momento em que escreve o ensaio, com 35. E o escritor explica: “Y cuando hablo de discusión no me refiero, naturalmente, a los arduos, diversos, internacionales tratados que la componen, sino a las modestas repercusiones que el eco de esos tratados despierta en mí” (SAER, 2014, p. 140).

y de fatiga nos balanceábamos con la lancha que se balanceaba en el río de medianoche, contentos de haber salvado un día -y la vida entera quizás, si juzgo por la alegría intacta que me visita hoy, casi treinta años más tarde, mientras escribo estas páginas” (2014, p.84). Ao final de *El río sin orillas*, Saer dedica algunas páginas exclusivamente ao entrerriano, as quais, três anos depois da morte de Juan L., lhe dão mais vida através da narrativa. Neste momento conta onde o poeta nasceu, lugares nos quais morou, as características da região que viveu, personalidade e excentricidades, marcas de sua escritura (tanto poética como visualmente: “esos textos de Juan, por ilegibles que parezcan, se reconocen como suyos, no ya a la primera lectura, sino a simple vista, por su tipografía, su distribución en la página, su sintaxis, su vocabulario, su entonación y su ritmo” [SAER, 2015, p. 229]), e reafirma sua amabilidade e bondade. Em uma mesa de discussão nomeada “Huellas fluviales: Juan L. Ortiz y Juan José Saer”, que ocorreu no Festival de Literatura de Santa Fe em 2013, Florencia Abbate inicia sua fala afirmando:

pienso en la importancia que tuvo para Saer la relación con Juanele y la manera en que dejó la impronta en su obra. Esa impronta tiene que ver con las amistades estéticas donde se entabla una cuestión afectiva y cierta admiración en una edad temprana como la adolescencia, que es cuando Saer lo conoció. La primera cuestión sería un modelo de escritor (ABBATE, In. FILBA, 2013).

Em sintonia à afirmação de Abbate observo traços entre os dois que os assemelham enquanto o modelo de escritor que assumem: a recusa por participar da centralização do mercado literário em Buenos Aires e a responder às imposições deste mercado ao escritor; o rio como objeto-sujeito, de fronteiras borradas, principal em suas narrativas; o questionamento constante sobre o tempo da história em choque com o tempo da natureza. Lemos então em Saer sobre a autonomia de Juanele:

Probablemente, lo primero que llama la atención en esa obra es su autonomía -idioma dentro del idioma, estado dentro del estado, cosmos dentro del cosmos, toda gran obra literaria se caracteriza por la coherencia de sus leyes internas y la poesía de Juan L. Ortiz no escapa a esa regla. [...] La autonomía de Juan no ha sido únicamente un hecho artístico, sino también un estilo de vida, una preparación interna al trabajo poético, una moral. Retrospectivamente también es posible percibir una estrategia cultural en su independencia que no sólo lo mantenía aislado de los grupos políticos y de los círculos literarios, de los pasillos aterciopelados de la cultura oficial, sino también del circuito comercial de la literatura y de los criterios adocenados de escritura y de impresión, que lo incitaron a convertirse en su propio editor y en su propio distribuidor (SAER, 2014, p. 78-79).

E Florencia Abbate, ainda em *Huellas Fluviales*, ao ser questionada sobre a “autonomia” em Saer, responde:

La autonomía tiene que ver con una moral, con lo que los críticos llamamos -un término quizá un poco pomposo- la figura del escritor: cómo se construye a sí mismo. La moral es lo que dice qué está bien y qué está mal; yo creo que en Saer siempre

había un juicio fuerte en cuanto a su concepción de la literatura y del arte. Y justamente el artista que se construye desde la autonomía es un artista independiente del mercado, independiente de lo que llamamos público, independiente de las modas, independiente del crédito que le pueda traer o no su trabajo. [...] Esta idea de alguien que está más allá de los cánones convencionales sobre lo marginal es muy fuerte en el desarrollo de Saer como escritor en el sentido que fue realmente un autor totalmente reacio a complacer al mercado. Incluso a los premios. [...] La idea de autonomía em Saer tiene mucho que ver con la originalidad em Saer. Primero con la originalidad de su figura de escritor el campo literario de los años noventa, cuando publicó muchas de sus obras. La idea del éxito estaba asociado al éxito de mercado, de los premios: era lo más extendido y realmente era muy difícil permanecer al margen de esos parámetros de consagración. Y luego la originalidad tiene que ver con la manera de autonomía del arte y la literatura sobre otros tipos de discursos. Ese es uno de los temas que me parece fundamental en su relación con Juan L. Ortiz [...] Tanto Juanele como Saer sitúan la historia humana en una dimensión cósmica que trasciende en los acontecimientos históricos y que justamente revela el tiempo de la naturaleza. Esa disciplina de la extrañeza propone cierto extrañamiento perceptivo a la materialidad de la percepción del mundo y le quita a la historia esas pretensiones de lo absoluto (ABBATE, In. FILBA, 2013).

Outro ponto comum está no enfoque na figura do rio na literatura de ambos. Pensar a história argentina a partir do rio é um caminho que põe ao lado os fatos considerados importantes para a historiografia oficial e desenvolve outros lugares de enunciação e perspectivas, como observou Abbate sobre o poema “El Gualeguay” de Ortiz, o qual

cuenta la historia desde el origen de la provincia de Entre Ríos, el exterminio de la población aborigen, la colonización española, los caudillos, hace referencia a todos esos hechos históricos y, sin embargo, uno jamás podría decir que es un poema histórico porque la cuestión histórica está subsumida al paisaje, la naturaleza, lo minúsculo, y no a los grandes hechos históricos. Hay un desdén por los hechos que narraría la historiografía (FILBA, 2013).

Ao final do simpósio no qual fala Abbate, Marilyn Contardi enuncia: “Tanto Juani como Juan son muy sensoriales. Trabajan con materias concretas y se enfrentan al mundo que los rodea tratando de trascender eso” (CONTARDI, In. FILBA, 2013), e assim leio nuevamente em “Juan”:

el paisaje, que ocupa un lugar tan eminente en la poesía de Juan, no es la consecuencia de un determinismo geográfico o regional, sino una proyección de su percepción del mundo y de su concepción de la poesía. [...] Para la poesía de Juan el paisaje es enigma y belleza, pretexto para preguntas y no para exclamaciones, fragmento del cosmos por el que la palabra avanza sutil y delicada, adivinando en cada rastro o vestigio, aun en los más diminutos, la gracia misteriosa de la materia (SAER, 2014, p. 81 - 82)⁵².

⁵² Bernardo de Carvalho, sobre *Nadie nada nunca*, escreveu: “não é, porém, o mundo que se mostra como algo a ser lido, mas a leitura que passa a ser, também, elemento físico do mundo. Não é a natureza que se subjetiviza, mas a leitura que se torna também, no meio da paisagem, objeto da natureza” (CARVALHO, In. REALES, et. al., 2010, p. 70). Pelas semelhanças lidas acima entre Saer e Onetti, algumas análises feitas por Liliana Reales sobre os procedimentos do escritor uruguaio na tese *A vigília da escrita* contribuem na leitura de Saer aqui proposta, como a citação a seguir acerca da paisagem e da escritura: “Por um lado, quando a escrita é concebida como corpo artístico, o espaço é modelado por esse corpo; este não só interfere no espaço onde se ergue, ele é espaço. Quando a escrita é concebida ao modo de uma escultura ou de um objeto artístico, o espaço não poderá pertencer à categoria de simples cenário onde se desenrola uma ação. Este é trabalhado em suas próprias possibilidades plásticas e não

Franca Maccioni, em estudo sobre poetas que escreveram sobre o imaginário aquático na poesia argentina contemporânea,⁵³ entre eles Juan L., afirma que a poética destes tem uma origem anfíbia. A definição que Maccioni traça do termo, em relação aos poetas que analisa, condensa novamente diversos pontos de contato com o entendimento da poética de Saer proposta aqui:

Un *origen anfíbio*, delimitado, situado a medio camino entre la tierra y el agua, pero también entre la infancia y la lengua, entre lo intemporal del mito y lo histórico-político, entre lo subjetivo y lo impersonal, entre la naturaleza y la cultura. Cada una de estas escrituras, de manera singular, imagina un origen que es, al mismo tiempo, irrecuperable (infantil, singular y subjetivo), un origen atemporal de palabra que fabula el momento en que se articulan vida y lenguaje, pero también un origen histórico y político del territorio nacional [...] Su prefijo indica también que su lugar “ambiguo” radica en habitar el pasaje que se traza a “ambos lados” de lo viviente. Entre el agua y la tierra, lo informe y la forma, la continuidad y la discontinuidad, el silencio y el habla, el pasado y el futuro, la historia y el mito. Pensar entonces en un “origen anfíbio” anunciaría, en principio, que es justamente el pasaje su lugar más propio. Ni meramente mítico ni meramente histórico. Origen que se desplaza entre ambas dimensiones temporales pero para marcar que lo que importa es justamente el espacio, el umbral que se abre en el medio (MACCIONI, 2016, p. 34-36).

A partir deste substrato latino-americano Saer dá forma a deu modelo de escritor, discute a tradição literária nacional -composta por inúmeros escritores estrangeiros-, a possibilidade de existência do discurso histórico e dos conceitos metafísicos que o envolvem, a função da literatura e seus gêneros. Desse modo, dá continuidade a uma literatura que se constrói repetindo e ao mesmo tempo rompendo com seus antepassados. Em “Una literatura sin atributos”, Saer escreve que os grandes escritores latino-americanos que fugiram dos valores tradicionais preconcebidos para as obras produzidas no continente, como Macedonio Fernández, Vicente Huidobro, Borges, Juan Ortiz, entre outros, são praticamente desconhecidos na Europa e mal lidos no próprio continente. E afirma que apesar de estes escritores terem entre si pouquíssimo em comum, e se oporem frequentemente uns aos outros, “todos, sin embargo, poseen en sus escritos un elemento que no se encuentra más que en los textos mayores de la literatura moderna: la voluntad de construir una obra personal, un discurso único [...], en un emblema que tiende a universalizar su experiencia personal.” (SAER, 2014, p. 67). E assim Saer executa o que mais admira, como expressou em entrevista a Guillermo Saavedra: “Proust, Joyce, Kafka, Musil son los que realmente transformaron la noción misma de narración. La

em função da ambientação, da atmosfera ou do cenário daquilo que é narrado. Por outro lado, quando se narra o narrar, quando o narrar é motivo de investigação e de fruição estética, o espaço é escritura” (REALES, 2009, p. 188).

⁵³ “En el umbral de las voces anfíbias: el imaginario acuático en la poesía argentina contemporánea”, analisa os trabalhos de “Juan I. Ortiz, Francisco Madariaga, Martín Rodríguez, Javier Cófreces y Alberto Muñoz” (MACCIONI, 2016, p. 33).

novela clásica del siglo XIX desaparece por completo con ellos. Enraizados como estaban en esa tradición, se inscribieron en ella de la mejor manera posible: modificandola” (SAAVEDRA, 1993, p. 178).⁵⁴

Terceira margem

El río sin orillas, um texto tecido com linhas de narrativas anteriores, maestras na composição da cartografia e historiografia nacionais, ao mesmo tempo que puxa estas linhas para construir sua própria textura, descostura as malhas discursivas que objetivavam não deixar fios soltos na transmissão e representação das suas experiências de mundo, as quais compreendiam como “verdade” e “totalidade”. Na obra de Saer a possibilidade de conhecer o mundo “tal qual é” e representá-lo por meio de um relato unívoco é constantemente desafiada, afinal, a linguagem está sempre ao lado, não representa uma suposta realidade e nem a apreende, ao mesmo tempo que a atravessa e é atravessada por ela. Como escreveu Liliana Reales sobre a linguagem na obra de Onetti, entendimento que esta pesquisa comparte,

o significado não existe em nenhum outro lugar ou tempo fora da relação com o significante[...] os significados de qualquer acontecimento residem em cada versão, no momento em que cada uma se produz e de acordo com cada leitura que dela possa se fazer. [...] destacando o poder do significante de *construir* sentidos e não de transcrevê-los (REALES, 2009, p. 105).

Cada enunciação, e cada recepção de uma mesma enunciação, ainda quando propõe dizer a “mesma coisa”, produz diferentes imagens e relatos, como eternizou “Pierre Menard, autor del Quijote”⁵⁵. A pesquisadora supracitada termina o parágrafo aproximando os discursos de um dos personagens de Onetti com Nietzsche, ao apontar, contra a noção objetivista positivista, que não há fatos só interpretações (2009, p. 106). Aproximação esta que também pode ser estabelecida na narrativa saereana, a qual argumenta que os “fatos” históricos chegam até nós por um sem número de fontes intermediárias, que o que lemos hoje é uma bricolagem de diversos e distintos, quando não antagônicos, *locus* enunciativos que entendem e produzem os discursos à sua maneira única, e afirma, na obra aqui analisada, “como sucede con todo objeto de este mundo y aun con el mundo como objeto, hay tantos ríos de la plata como discursos se profieren sobre él” (SAER, 2015, p. 22).

⁵⁴ Luppi escreveu sobre Saer e Borges: “Si Borges leía a Bioy desde su propia teoría genérica antirrealista, Saer replica el gesto borgeano (leer la literatura argentina desde la poética personal) pero lo hace para evitar repetirlo y corregir sus protocolos” (LUPPI, 2014, s/p).

⁵⁵ “A pura repetição, ainda que não mudasse nem uma coisa nem um signo, traz consigo um poder ilimitado de perversão e de subversão” (DERRIDA, 1995, p. 76).

A Argentina, como toda nação, é feita de papel. Os discursos que conceberam e deram forma à História nacional são repetidos tantas vezes até, *behavioristicamente*⁵⁶, a fossilização convencionar a estrutura sócio-política atual como natural. Saer trilha um revisionismo histórico que relê o passado a partir do lugar indefinido que foi até agora tentado contornar, onde as certezas não funcionam, e des-cobre o que estava escondido embaixo do tapete da História -o que só é possível pela época no qual este projeto se situa, seis anos após o fim da última ditadura militar na Argentina. Desse modo, argumento que *El río sin orillas* lança luz às performances (e perversões) dos atos discursivos fundacionais os quais foram responsáveis pela transformação do espaço “vazio” em lugar vivido, conhecido; pela ereção da ideia de “nação argentina” e os predicados que esta pressupõe; por delimitar os contornos e limites das fronteiras nacionais e entre deserto, pampa e cidade; e, sobretudo, pela formação e controle do universo simbólico coletivo, compartilhado entre os sujeitos que ali habitam e o qual estrutura as funções sociais através de seus estereótipos, os quais seguem até o momento que Saer e eu escrevemos funcionando como dispositivos de controle e poder os quais condicionam as representações (e auto-representações) da nação e seus habitantes.

O primeiro capítulo do livro é iniciado com a frase: “La arqueología -toda ciencia es arqueología- es, hasta hoy día, inapelable: hasta la llegada de los españoles en la costa sur del río, donde está ahora Buenos Aires, y en sus inmediaciones, no había nadie”⁵⁷ (SAER, 2015, p. 41). Foucault, em *Arqueología del saber*, define o termo: “El análisis arqueológico de los enunciados no los remite a una instancia fundadora, sino sólo a otros enunciados, para mostrar sus correlaciones, sus exclusiones, etc.” (FOUCAULT, 2015, p. 39-41). E Edgardo Castro, em *Vocabulário de Foucault*, explica a arqueologia a partir do seu objeto de descrição, o “*a priori* histórico”⁵⁸, e afirma que a história que se pretende ler e escrever a partir do estudo arqueológico

⁵⁶ A teoria behaviorista preza pelo condicionamento dos sujeitos pelo poder. Maria da Graça Mizukami, sobre esta abordagem educacional, escreve que “qualquer ambiente, físico ou social, deve ser avaliado de acordo com seus efeitos sobre a natureza humana. A cultura, em tal abordagem, passa a ser representada pelos usos e costumes dominantes, pelos comportamentos que se mantêm através dos tempos porque são reforçados na medida em que servem ao poder” (MIZUKAMI, 1986, p. 25).

⁵⁷ Menester desconfiar de, num livro que desestabiliza a História e os discursos oficiais do começo ao fim, a primeira frase conter uma afirmação de crença inabalável em uma determinada disciplina, que funciona dentro do mesmo sistema epistemológico que das outras problematizadas. Uma leitura possível para a frase inicial do livro é que esta funciona como um meio de jogar com as regras do jogo literário, e assim demarca que no espaço narrativo que está sendo iniciado a autoridade é o autor: as regras e chaves de funcionamento dessa narrativa são dadas por ele, e “lo inapelable” da arqueologia é a premissa da qual este narrador-escritor parte para estruturar sua obra, e a qual o leitor, enquanto lê e está dentro desse espaço inaugurado pela frase citada, acorda com o narrador de acatar (ou não) as condutas de leitura que vão sendo propostas, como em todo texto escrito está estabelecido um pacto de verossimilhança (historicamente condicionado) entre leitor e escritor.

⁵⁸ Foucault define: “un *a priori* que sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados. No se trata de descubrir lo que podría legitimar una aserción, sino de liberar las condiciones

não é um estudo da “verdade” por trás dos relatos ou das experiências, mas das condições de possibilidade para a existência do relato histórico, que é, para Foucault, a história das coisas propriamente ditas. Desse modo, pelo vocábulo se entende:

A arqueologia é uma história das condições históricas de possibilidade do saber. [...] A arqueologia não é uma disciplina interpretativa, não trata os documentos como signos de outra coisa, mas os descreve como práticas [...] A arqueologia não está em busca de invenções ou do momento em que algo foi dito pela primeira vez, mas da regularidade dos enunciados. [...] Suspendendo a primazia do sujeito é, por isso, não reduzindo o discurso à expressão de algo que sucede no interior de um *cogito*, a arqueologia não pretende tampouco ser uma análise causal dos enunciados que permitiria relacionar ponto por ponto um descobrimento e um fato, um conceito e uma estrutura social. Ela se inscreve na história geral; quer mostrar como a história (as instituições, os processos econômicos, as relações sociais) pode dar lugar a tipos definidos de discurso. [...] a arqueologia se ocupa de *enunciados e formações discursivas* (CASTRO, 2009, p. 41-42).

Ainda, no verbete sobre “História”, Castro afirma que “A arqueologia, nesse sentido, quer romper com a história, linear, progressiva, unitária, totalizante de uma razão que, desde a sua origem, se encaminha para o seu acabamento na forma de realização” (2009, p. 204). É esta perspectiva em relação ao estudo histórico que proponho que Saer assume em *El río sin orillas*: uma investigação especulativa da história dos discursos, escrituras, suas condições de existência e repetição, isto é, de novidade e de regularidade.⁵⁹

de emergencia de los enunciados, la ley de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen. Un *a priori*, no de verdades que podrían no ser jamás dichas, ni realmente dadas, a la experiencia, sino de una historia que está dada, ya que es la de las cosas efectivamente dichas. [...] el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno” (FOUCAULT, 2015, p. 167).

⁵⁹ Os esquemas articulados por Foucault, em relação à História e ao poder, são, ainda que o filósofo não o marque, específicos à Europa. Ou seja, funcionam local e não globalmente. Porém, como esta episteme eurocêntrica se impôs hegemonicamente no mundo Ocidental a partir da história colonial que aqui se delineia, logo os discursos letrados analisados funcionam dentro desta perspectiva de conhecimento específica, as teorias desenvolvidas por Foucault são fecundas para a fundamentação da crítica proposta. Ainda que, na perspectiva deste estudo, se entenda como insuficiente uma abordagem das relações de poder, da formação dos discursos e do pensamento europeu, que se faça à margem da colonização. Walter Mignolo, em “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, aponta os desenvolvimentos teóricos do historiador indiano Partha Chatterjee sobre a concepção do Iluminismo para Kant, e assumida por Foucault: “Missing in Kant’s celebration of freedom and maturity and in Foucault’s celebration was the fact that Kant’s concept of Man and humanity was based on the European concept of Man from the Renaissance to the Enlightenment and not on the ‘lesser humans’ that populated the world beyond the heart of Europe. [...] Chatterjee notices that Foucault did not raise this issue, although he could have, given the interest of his own research. I would surmise, following Chatterjee’s argument, that what Foucault did not have was the colonial experience and political interest propelled by the colonial wound that allowed Chatterjee to ‘feel’ and ‘see’ beyond both Kant and Foucault” (MIGNOLO, 2009, p.12). E Alejandro de Oto e Maria Quintana, em “Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo Sacer*” também apontam “que reconociendo el desarrollo del racismo con el genocidio colonizador Foucault macere la problemática del «otro colonial» y lo extrapole sin solución de continuidad al funcionamiento del Estado moderno-dejándolo, en definitiva, como un fenómeno subsidiario y, por consiguiente, como si se tratara de procesos del mismo orden que no implican mayor profundización. De esta manera, al ignorarlo, homogeneiza los procesos divergentes y heterogéneos en las prácticas históricas coloniales; prácticas que produjeron las operaciones más vastas sobre los cuerpos, sus vidas y muertes. [...] En otras palabras, parecen insuficientes los pasos en la genealogía foucaultiana para señalar las condiciones de reversibilidad entre una biopolítica que asegura la vida, y otra que la destruye” (DE OTO, QUINTANA, 2010, P. 57).

Saer, ao mergulhar nos discursos, desvela as condições de existência dessas narrativas, aquilo que Slavoj Žižek questionou como “what does such an appearing presuppose, what must always -already have taken place for things to appear to us the way they do?” (ŽIZEK, 2012, p.10), ao jogar com as variações sobre o mesmo tema em narrativas oficiais, marginalizadas, ficcionais, o escritor estrutura sua obra, e logo a história argentina que nos conta, como uma mesa de montagem, um mapa de imagens e vozes em constante movimento e constantemente renovada a cada reorganização. Ainda, a narrativa ilumina e traz ao centro da cena partes dessa história que ficaram às margens das narrativas oficiais -o que Mondragón definiu como “Una línea de reflexión que se torna hacia lo subjetivo, el detalle, lo dejado de lado”⁶⁰ (MONDRAGÓN, In: REALES, 2010, p. 156). Como a estrutura do projeto narrativo do escritor, a cada nova enunciação e a cada nova inclusão e exclusão de dados (o que possibilita infinitas combinações) modifica-se o *continuum* espaço-temporal em que o recorte está inserido. Precisamente a partir do jogo com estes textos, ao pôr em pugna narrativas distintas sobre um mesmo objeto, que defendo que o escritor desestabiliza a fidedignidade que conclama a História, e desarma os dominadores utilizando suas próprias armas. Ao narrar a história a partir de outra ordem e pôr em xeque pretensa positividade objetiva de diversos conceitos tradicionais, não só a história será outra (como sempre o é), como propõe com isso um outro modo e um outro método de relacionar-se com o passado.

De tal maneira, este é um trabalho sobre a Linguagem, suas múltiplas máscaras, formas e sentidos, que formatou o mundo rio-platense da forma que Saer o sente e entende, escreve e interpreta.⁶¹ Ao respaldar-se no discurso poético para (re)escrever o que já está (re)escrito, Saer não apenas libera seu discurso e seu leitor de uma busca metafísica pelo significado do livro, como o impede, o bloqueia, e é pelo jogo narrativo que demonstra como os signos enraizados em nossa interpretação do mundo, da história e do passado, são tão maleáveis e paradoxais como quaisquer outros. Saer não apenas constrói a história nacional a partir da perspectiva privada, que expõe os condicionantes pessoais na percepção e interpretação de mundo⁶² como,

⁶⁰ “O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história, Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente do seu passado” (BENJAMIN, 1987, p. 223-224).

⁶¹ “A releitura se inicia sabendo que tudo é incerto, que é impossível distinguir o verossímil do falso, ficando explícito que o ritual da verossimilhança se dá por meio da coerência da lógica que articula o discurso, ou seja, pelo esforço de pôr em cena o desenrolar da lógica de um jogo onde por trás de uma máscara há outra máscara e assim por diante, sugerindo uma projeção abismal, *sem fim*” (REALES, 2009, p. 68).

⁶² Neste sentido, a definição de história no pensamento de Foucault se aproxima do olhar deslocado a partir do individual e da subjetividade que defendo aqui ser a perspectiva de *El río...*: “A história aparece, então, na obra de Foucault de duas maneiras: como objeto de descrição e como questão metodológica. Na realidade, esses dois aspectos estão tão entrelaçados em uma relação que falar de história, em Foucault, é falar do sujeito e, vice-versa,

ao fazê-lo, desvela a função dos discursos oficiais como operadores de poder e produtores de verdade.⁶³ Assim, *El río sin orillas* é uma história que, ao falar de si e problematizar a linguagem e os textos nos quais se apoia, afronta a História, e vai de encontro com o que Nietzsche enunciou há mais de século⁶⁴: “o olhar somente desliza sobre a superfície das coisas e vê apenas as ‘formas’, sua percepção não leva de maneira nenhuma à verdade, mas se limita a receber as excitações e a andar como que às cegas no dorso das coisas” (NIETZSCHE, 2001, p. 09). A História é tão impossível quanto um rio sem margens. E ainda assim, nossa compreensão e imaginação conseguem conceber a ambos.

Além da evidenciação de que os fatos históricos nunca estão eximidos da ideologia de quem os transmitiu, da consciência de que os relatos vão sendo sobrepostos e com cada nova página adicionada à pilha, já sedimentada, esta se altera -assim como o conteúdo de cada nova página já está preconcebido pelo conjunto das páginas anteriores-, Saer, ao denunciar as mazelas da herança colonial no neocolonialismo, e trilhar o rastro de sangue deixado pelo passado, põe em marcha o que Homi Bhabha clamou ao mundo nove anos antes da publicação de *El río...: a necessidade pungente do mundo contemporâneo e dos estudos neocoloniais de “acelerar a meia-luz da história ocidental com a memória perturbadora de seus textos coloniais que diminuem o testemunho do trauma que acompanhou a arte triunfante do Império”* (BHABHA, 1992, p. 178).

A letra é fundante, os signos são convenções e os significantes são construtores das narrativas do passado, presente e futuro. É a partir deste entendimento da linguagem que se lê a(s) história(s) do Río de la Plata no presente trabalho. Desse modo, a partir do entendimento do lugar do escritor, da escritura e dos conceitos edificantes da prosa saereana até aqui desenvolvidos, trabalho, no primeiro capítulo deste estudo, a desestabilização da verdade e da História através da composição narrativa que concebe as condições de surgimento das narrativas oficiais fundacionais atravessadas pelo delírio; e que, ao apontar no diálogo com outros textos as incongruências e/ou inverossimilhanças dessas narrativas, Saer reitera a subjetividade individual incontornável de todo relato histórico e a alienação própria ao conceito de verdade. Ainda, aponto que as estratégias retóricas de domínio, formuladas e desenvolvidas

falar do sujeito é falar da história. As histórias de Foucault são, assim, histórias das práticas que constituíram historicamente a subjetividade ocidental.” (CASTRO, 2009, p. 204)

⁶³ “Há efeitos de verdade que uma sociedade como a sociedade ocidental, e hoje se pode dizer a sociedade mundial, produz a cada instante. Produz-se verdade. Essas produções de verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdades, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias efeitos de poder que nos unem, nos atam” (FOUCAULT, 2006, p. 229).

⁶⁴ *Verdade e mentira no sentido extramoral* (1917).

no período colonial, continuam sendo postas em prática nas cenas de Independência do território argentino (como de toda América Latina), e até hoje (Capítulo III). No século XIX e XX, as narrativas que buscavam firmar uma identidade comum a um jovem estado independente são representações romanescas que intencionam, a partir do estereótipo do selvagem anteriormente desenhado, construir a imagem do “*gaucho*” e das tradições tal qual entendem, o grupo seletivo que as compõe, mais positivo para a nação e a definição de sua alteridade.

No segundo capítulo será traçada uma análise estrutural das particularidades e principais bases deste discurso colonial, raça e estereótipo, e que são responsáveis por produzir os efeitos de verdade necessários para a perpetuação do domínio político eurocentrado e o sistema que molda sua lógica de funcionamento, o dualismo cartesiano. Argumento que é a partir deste sistema de pensamento e suas estratégias discursivas, as quais entendo que são denunciadas por Saer direta e indiretamente ao longo da narrativa, que a opressão colonial foi perpetuada para além do seu “fim” político. Para tanto, dialogo com os teóricos culturalistas, de diferentes nações colonizadas, Homi Bhabha, Edward Said, Frantz Fanon, Silviano Santiago, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Boaventura de Souza Santos, entre outros pensadores pós e decoloniais que desestabilizam as estruturas do edifício epistemológico metafísico ocidental ao desvelar sua estrutura e razão hegemônicas e os moldes do pensamento europeu e ocidental. Por fim, no último capítulo, demonstro que Saer costura o desenvolvimento da história recente –as manifestações nacionalistas e os símbolos nacionais, os regimes autoritários e golpes políticos, a inextricabilidade da literatura e da política na história argentina– com a estrutura colonial herdada. Isto é, através do enraizamento do pensamento europeu, hegemônico e etnocentrado, nas relações políticas e socio-econômicas da nação que aqui se estuda (mas que de maneiras distintas se impõem à todas as nações colonizadas), o passado se faz presente. Estereotipificação e colonialidade: recursos de dominação política para a sobrevivência da modernidade neoliberal, militar e progressista, que de maneira bem-sucedida padronizou as formas de existir, pensar, sentir e valorar as coisas do mundo, e a qual pode ser ilustrada pela descrição de uma viagem de avião.

Nessa história arqueológica e antropológica especulativa, criada por uma escritura que surge (como toda escritura) do choque entre conhecimento e imaginação, vemos a mudança do ponto de intervenção em relação ao discurso colonial, como propôs Bhabha, “da *identificação* de imagens como positivas ou negativas para uma compreensão dos *processos de subjetividade* tornados possíveis (e plausíveis) por meio de discurso estereotípico” (BHABHA, 1992, p. 178). Apenas ao ler a história a contrapelo é possível desmistificar cenas e conceitos consolidados no

imaginário coletivo e reescrever as memórias do passado -com a honestidade intelectual de não apagar nenhuma linha anterior, nem fechar a nova versão a revisitações e reescrituras, uma das grandes qualidades de Juan José Saer nesta obra. *El río sin orillas* lança luz às contradições e fantasmas do discurso colonial e, com isso, exerce uma função crítica à sedimentação acrítica e ingênua do pensamento ocidental que não questiona a “origem” de suas representações imaginárias, evidencia a ficcionalidade da história e a necessidade de romper com a autoridade do seu discurso, denuncia as mazelas deste legado na atualidade dominada pelo capitalismo global, imperialista e neocolonial e se põe à margem, por diversos meios, (mas nem sempre), da lógica dual que sustenta o edifício colonial/moderno. Sendo assim, as palavras e o lugar *Al lado del camino* de Fito Páez cantam o escritor no imaginário de quem aqui o reescreve. *Me gusta estar al lado del camino/ Fumando el humo mientras todo pasa/ Me gusta regresarme del olvido/ Para acordarme en sueños de mi casa/ Entonces navegar se hace preciso/ En barcos que se estrellen en la nada/ Vivir atormentado de sentido/ Creo que esta sí es la parte más pesada.*

FIGURA 1⁶⁵

⁶⁵ [Juan José Saer manuscripts, 1958-2004 at Princeton University Library | Program in Latin American Studies \(PLAS\)](#)

FIGURA 2 ⁶⁶FIGURA 3: Saer e sua filha, Clara Saer, em 1988 ⁶⁷

⁶⁶ [ALGUNS POEMAS DE JUAN JOSÉ SAER | mallarmagens](#)

⁶⁷ [Santa Fe compró la casa de Juan José Saer: será un centro cultural - LA NACION](#)

FIGURA 4⁶⁸

ESCAVANDO E RECORDANDO

A língua tem indicado inequivocamente que a memória não é um instrumento para a exploração do passado; é, antes, o meio. É o meio onde se deu a vivência, assim como o solo é o meio no qual as antigas cidades estão soterradas. Quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado deve agir como um homem que escava. Antes de tudo, não deve temer voltar sempre ao mesmo fato, espalhá-lo como se espalha a terra, revolvê-lo como se revolve o solo. Pois “fatos” nada são além de camadas que apenas à exploração mais cuidadosa entregam aquilo que recompensa a escavação. Ou seja, as imagens que, desprendidas de todas as conexões mais primitivas, ficam como preciosidades nos sóbrios aposentos de nosso entendimento tardio, igual a torsos na galeria do colecionador. E certamente é útil avançar em escavações segundo planos. Mas é igualmente indispensável e enxadada cautelosa e tateante na terra escura. E se ilude, privando-se do melhor, quem só faz o inventário dos achados e não sabe assinalar no terreno de hoje o lugar no qual é conservado o velho. Assim, verdadeiras lembranças devem proceder informativamente muito menos do que indicar o lugar exato onde o investigador se apoderou delas. A rigor, épica e rapsodicamente, uma verdadeira lembrança deve, portanto, ao mesmo tempo, fornecer uma imagem daquele que se lembra, assim como um bom relatório arqueológico deve não apenas indicar as camadas das quais se originam seus achados, mas também, antes de tudo, aquelas outras que foram atravessadas anteriormente.

Walter Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*

EL ARTE DE NARRAR

Ahora escucho una voz que no es más que recuerdo. En la
hoja
blanca, el ojo roza la red negra que brilla, por momentos,
como cabellos inmóviles contra la luz que resplandece,
tensa,

⁶⁸ [Juan José Saer. As cicatrizes sobre uma ausência de sentido histórico \(sapo.pt\)](http://sapo.pt)

al anochecer. Escucho el eco de una palabra que resonó
 antes que la palpitación del oído golpear, y se estremece
 la caja roja del corazón simple como un cuchillo. ¿No hay
 otra cosa que días atravesados de violencia sutil, detención
 abierta hacia momentos más blancos que el fuego? Está el
 rumor
 del recuerdo de todos que crece —el resonar de pasos
 sobre caminos duros como planetas que se entrecruzan en
 regiones reales—
 con el mismo rumor inaudible de los cuerpos que se abren
 y de la lluvia verde que se abre imposible hacia un árbol
 glorioso. Nado
 en un río incierto que dicen que me lleva del recuerdo a la
 voz.

Juan José Saer, *El arte de narrar (1960-1987)*

Miguel Dalmaroni, em 2011, conta Brando, “asustó diciendo que parecía que no quedaba “nada” por escribir sobre Saer, pero como quedaba mucho por leerlo (mejor dicho, a muchos les quedaba por leer a Saer) su obra no desaparecería” (BRANDO, 2013, p. 78), e Gramuglio, em 1986, acusa que a obra de Saer “no ha obtenido de la crítica una atención sistemática que vaya pareja con su densidad y con su rigor” (GRAMUGLIO, In. REALES, 2010, p.34). Em completo acordo com a crítica e amigo do escritor, e com parte do que articulou Dalmaroni, acredito que este trabalho possa abrir uma nova e rica trilha nas pesquisas sobre o santafesino que haverão de vir e provar que, independentemente de quantos o leiam -esta nunca foi uma preocupação para o escritor- ainda há sim muito que escrever, pois os mecanismos teóricos de leitura que possuímos hoje ainda não o alcançam. Como escreveu Paulo Ricci,

Tal como ocurre con los clásicos o con los buenos vinos, los libros de Juan José Saer tienen la virtud de mejorar con el paso del tiempo. Una respuesta posible a esa condición podría ser que el tiempo, precisamente, se cuenta como una de sus sustancias y materias más preciadas. Como si fueran ganando un nuevo brillo y espesor con cada relectura, los textos de Saer permanecen ilesos y mejorados con el paso del tiempo, de su tiempo, y tienen la extraña virtud de convocar lecturas que siempre parecen nuevas y mejores. Una explicación puede encontrarse en que se trata de una narrativa que siempre nos deja con la sensación de que resta, por fuera de lo que ya conocemos de ella, algo más por leer (RICCI, 2011, p. 11)

CAPÍTULO I

DESERTO E DELÍRIO

lo desconocido es una abstracción; lo conocido, un desierto; pero lo conocido a medias, lo vislumbrado, el lugar perfecto para hacer ondular deseo y alucinación.

Juan José Saer, *El entenado*

En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él.

Jorge Luis Borges, “Del rigor de la ciencia”

A História latino-americana tem seu gérmen nos relatos e crônicas escritas durante a descoberta europeia das “Índias Ocidentais” e o período colonial, por homens que eram marinheiros, exploradores, soldados, criminosos⁶⁹, jesuítas catequizadores, ou simplesmente mercenários buscando enriquecer nas minas de ouro e prata fantasticamente imaginadas, quando não desempenhavam todos estes papéis ao mesmo tempo. Dessa forma, ao (re)escrever sobre a “conquista” da região pela Coroa espanhola e em seguida os primeiros anos da República (o que será desenvolvido nos primeiros dois capítulos da obra), Saer, nascido em 1937, sustenta-se essencialmente em textos escritos por pessoas que viveram o que está sendo narrado (e que o fazem a partir de seus dispositivos particulares para perceber e representar o vivido), ou de traduções, reedições e reescrituras (por pessoas de contextos e condicionamentos históricos igualmente distintos e específicos que não viveram a história que contam). A partir disso, proponho neste capítulo que *El río sin orillas*, ao reescrever os primeiros séculos da História argentina, dá aos relatos da época contornos de delírio, imaginação, e desejo, de modo que os discursos históricos oficiais são retratados não mais como autoridade científica, mas como o projeto dos grupos dominantes letrados, o qual garante a sobrevivência, pela escritura, de seus fantasmas.

A estação escolhida por Saer para dar início à história de *El río sin orillas*, o primeiro capítulo do livro, é o “*Verano*”. Neste, o escritor se debruça sobre algumas das características históricas e geográficas de seu objeto, por vezes pelo relato de sua experiência, e em outras pelo cotejamento de outros textos, muitos dos quais são citados ao longo do livro. Estas narrativas históricas estudadas por Saer aparecem atravessadas por marcas de “*delirio*” e “*abstracción*”, as quais se relacionam com a imensidão desértica do pampa, do rio sem margens, e com o calor ardente do verão da região: estação que serviu de cenário para o primeiro encontro entre os povos originários, do que hoje se conhece como Argentina, e os europeus. No primeiro parágrafo da obra, o qual descreve o momento que os representantes da Coroa Espanhola desembarcaram pela primeira vez à margem do Río de la Plata, Saer aponta que, para decidirem fazê-lo, os marinheiros deveriam estar

exageradamente urgidos por su propio delirio para afrontarla. Los indios, en cambio, se mantenían a distancia. los del norte, nómades fluviales, cazadores y pescadores del

⁶⁹ Como escreveu German Arciniegas, em “Relato de Cristobal, el desventurado”, um ensaio sobre a leitura dos diários de Cristóvão Colombo, este executou três viagens da Espanha ao Caribe, na terceira, devido à falta do ouro que foi prometido aos reis pelo Capitão, às guerras estabelecidas com os indígenas e os altos investimentos que tinham sido feitos pela Coroa nas viagens anteriores, “Nadie quiere embarcarse. Es preciso recurrir a criminales que están en las cárceles. [...] Esta solución no tiene nada de extraño desde el punto de vista penal: por tradición, las galeras han sido cárceles flotantes y, con el tiempo, el ideal de Francia será enviar los condenados a pena perpetua justamente a las tierras que va a descubrir Colón” (ARCINIEGAS, 2017, p. 36).

Paraná y del Uruguay, casi nunca se aventuraban más allá del Delta, para *no perder ni pie ni realidad en esas aguas que, confundiendo con el mar, se ensanchaban y se prolongaban al infinito* (SAER, 2015, p. 41, grifos meus).

A característica visual infinita do rio é comparada com frequência com o pampa, com a imagem desértica funcionando de elo entre os dois: “con los dos desiertos, el terrestre y el acuático, yuxtapuestos casi sin solución de continuidad, como si en los límites de uno y otro la tierra chata se licuara y, casi del mismo color, se volviera un poco más inestable” (2015, p. 42), ou a planície, “las dos planicies de la pampa y del río” (p. 42). Seja água, seja terra, o Río de la Plata e suas margens são desertos⁷⁰. E o deserto, na poética saeriana (não só), é concebido como uma terra “tan propicia al delirio aun en los días más calmos de la existencia” (p. 68) e que tem a “capacidad de perturbar, de muchas maneras, nuestras percepciones” (p. 119). O bioma que hoje se conhece como “pampa”, é uma palavra indígena, “de origen quechua y significa campo abierto”, afirma Saer (p. 79), mas até o século XIX era conhecido apenas como *el desierto*, e foi apenas após a proliferação dos cavalos pelo território que foi possível para o homem habitá-lo (p. 80). Dessa forma, os significantes “*río (sin orillas)*”, “*desierto*”, “*pampa*” e “*llanura*” operam de maneira muito semelhante na narrativa, tanto pela imagem que projetam, o “sem limites”, quanto como alusão à falta de referências, vazio, nada. Lemos a seguinte descrição deste espaço pelo escritor:

El hombre de la llanura está siempre en el interior de una semiesfera, en el centro exacto de la base, bajo la bóveda celeste que es como una pantalla en la que va apareciendo un espectáculo cambiante, *abstracto*, la luna, el sol, las estrellas y las nubes, hasta que algún capricho vagamente figurativo la borrona, como la forma de una nube, un pájaro o una bandada de pájaros, cuya formación en ángulo se obstina sin embargo en *perpetuar la abstracción*. Dondequiera que se desplace por los campos pelados y uniformes, su posición será siempre la misma en la semiesfera, ya que ningún accidente lo ayudará a percibir, como en la montaña o en la sierra, donde basta subir o bajar un poco o tomar una curva en cualquier sendero para notar la variedad, la movilidad y aun la inestabilidad constitutiva del paisaje (p. 43, grifos meus).⁷¹

⁷⁰ O deserto também é um espaço sem margens/fronteiras, como marca Javier Uriarte: “On the ground, frontier and desert are not clearly differentiated, their primary distinction lying in the condition of absolute exteriority that characterizes the desert in intellectual discourse, while the inherently changeable frontier remains, in the state’s view, opaque and not yet subject to its laws” (URIARTE, 2020, p. 134).

⁷¹ Essa descrição representa também a ideia de cosmogonia (metafísica) própria do pampa que propõe Carlos Astrada leitor de Hernández, o qual toma forma e existência pelo signo: “La extensión yacía cubierta por un gran silencio. El silencio cuyo piélago iba a ser la cuna del mito pampeano, el que al cobrar voz, voz de canto, lo desgarraría para articular dentro de su cósmica concavidad una palabra, la palabra de un mensaje, la cifra de una cosmogonía, de una historia gaucha del mundo, cuyos elementos primordiales comienzan a organizarse, a articularse en cosmos en virtud de la medida y el ritmo de las estrofas de un canto. [...] Es el momento en que esta tétrada o cuaternidad cósmica va a cobrar voz, irrempiendo en un canto el arquetipo de la pampa, en el gaucho. Así, el contrapunto de Martín Fierro con el moreno, asistemo de nuevo, en el retrato rapsódico, al emerger de cielo, tierra, mar y noche del silencio originario, de este reino abismático que guarda en germen las floraciones teogónicas y cosmogónicas. Estamos, más o menos, ante la famosa tétrada pitagórica (tierra, cielo, humanidad y el Uno supremo como coronación)” (ASTRADA, 1948, p. 63-64), e na sequência o filósofo afirma: “A las preguntas del Moreno, que versan sobre la cantidad, la medida, el peso y el tiempo, es decir sobre partes esenciales, nociones

Não só a descrição do cenário, mas a escolha do “*Verano*” para nomear o capítulo contribui para o argumento de delírio aqui defendido. Além da referência à época de chegada dos primeiros homens brancos nas margens do Río de la Plata, “en el verano ardiente de 1516” (p. 43), essa estação figura nas obras de Saer como época marcada pela incerteza e decomposição das imagens, como observaram Beatriz Sarlo e Pablo Vergara. Sarlo, em “Narrar la percepción”, trabalha sobre a alteração da percepção devido à diferença de luminosidade do mês de fevereiro, em *Nadie Nada Nunca*,

sí tiene otro enigma planteado en una frase que se repite a lo largo de todo el texto: “febrero, el mes irreal, que adviene para poner, como una cifra del tiempo entero, en el tapete, la evidencia”. La luz y el espacio de febrero son una cifra. Compendio, símbolo, resumen, clave, escritura con clave: ¿cuál es la evidencia que febrero pone sobre el tapete? [...] La evidencia de febrero reside en lo que su luz desnuda para la mirada, esa luz dura que, bañando las cosas y los animales, los encierra en una perfección inaccesible, como un barco en una botella. Esa es la evidencia y al mismo tiempo el enigma: ¿cómo se pasa este instante?, ¿cómo lo percibimos?, ¿cómo puede escribirse el movimiento, la variación del color, la reverberación de la luz? (SARLO, In. REALES, 2010, p. 15).

E Vergara, em “Saer y las estaciones. Sobre comienzos y finales”, aponta, também sobre *Nadie Nada Nunca*, que o cenário temporal é marcado pelo “calor de febrero, el mes irreal que todo lo aturde e inmoviliza” (VERGARA, 2014, p. 32), e afirma que nos romances de Saer “el verano es quizás la estación que conlleva mayor extrañeza. Sea por el calor que aturde y nubla el entendimiento, o porque el exceso de luz altera la mirada, la vuelve obsesiva, y deslava los objetos restándoles realidad” (2014, p. 41). A descrição de uma tarde de verão em Buenos Aires é feita pelo escritor no texto sem nome que precede o primeiro capítulo de *El río...*

[...] estaba descansando en mi habitación en Caballito, en la penumbra, para preservar la frescura interior de la casa de los asaltos del calor de diciembre. Desde hacía varios días venía haciendo, como es usual en el mes de diciembre en la región, un calor intenso. Los grandes calores empiezan a mediados de noviembre y, si la lluvia se hace esperar, van en aumento, siempre por encima de los treinta y cinco grados, de modo que la temperatura puede alcanzar, e incluso superar, los cuarenta grados. A veces la humedad llega a los ochenta o noventa grados, y si a esto se suman la ausencia de viento y los factores de recalentamiento y de contaminación del aire propios de una gran capital, puede llegar a tenerse una idea aproximada de lo que es un mediodía caluroso de diciembre en la región pampeana. Cuando sopla viento en esa época, se trata en general del viento norte, caliente, que viene de la selva, y al que *la tradición popular le atribuye un efecto negativo sobre el comportamiento, haciéndolo responsable de asesinatos, suicidios, incidentes violentos, ataques súbitos de locura, etc.* La luz del sol, que cae a pique sobre la llanura, sin que nada la intercepte, es ardiente y desmesurada. Todo es brillo, incandescencia y reverbero. La luminosidad es tan intensa que, alrededor de mediodía, se puede, desde cierta distancia, percibir

últimas de la cosmogonía, Martín Fierro responde dándonos en sus estrofas la clave de la *bóveda*, puesto que vierte luz trascendente acerca de los supremos cánones cosmogónicos: ‘*Uno es el sol, uno el mundo/ sola y única la luna; así, han de saber que Dios/ no crió cantidad ninguna./ El ser de todos los seres/sólo formó la unidá;/ lo demás lo ha criado el hombre/ después que aprendió a cantar*’”(1948, p. 65).

claramente las vibraciones de algunos colores, particularmente del rojo, que hacen ondular el aire alrededor de las plantas florecidas (SAER, 2015, p. 34 - 35, grifos meus).

O verão é um elemento da poética saeriana que representa o desfoque e reitera a impossibilidade de representação do real. Sendo a realidade, nas obras do santafesino, apresentada e problematizada como a experiência dos sujeitos -experiência irremediavelmente entrelaçada e determinada pela língua que a nomeia- a “verdade histórica” dos primeiros relatos da História argentina são fruto das percepções de sujeitos que saíram do delírio provocado por meses em alto mar para o calor irreal de um pampa desértico e um rio sem margens. Uma história fantasmal, que não sabe que é, ou ao menos não voluntariamente, ficção.

Proponho então, neste primeiro momento, a desestabilização da cientificidade historiográfica em *El río...*, a partir destes dois elementos constantes na história do Río de la Plata, *deserto* e *delírio*, e a margem nublada entre eles, como conceitos que se retroalimentam e que se criam: o delírio que preenche o desconhecido representa o deserto, o vazio do deserto leva ao delírio. Da mesma forma, o delírio do sonho da razão moderno, com seus ideais de civilização e progresso⁷², produziu o deserto, primeiramente pela letra, ao “retratar” que a terra que ocupavam os colonizadores era uma “tábula rasa”, espaço “virgem” para o assentamento da modernidade sonhada -imagem que Saer contestará enumerando alguns dos centenas de grupos humanos que habitavam Abya Yala⁷³ milenarmente antes dos colonizadores e descrevendo diversas diferenças culturais entre eles-, e então pela *praxis* do genocídio indígena⁷⁴, ainda hoje em marcha (Capítulo III). Esses *tropos* coloniais, leio na obra, permanecerão nos discursos de Independência produzidos ao longo do século XIX por uma elite letrada que, sentindo-se responsável por construir “A identidade nacional”, una e homogênea, continuará chamando de “deserto” regiões povoadas, como mecanismo para a apropriação desse território por parte do Estado em prol da delimitação de suas fronteiras nacionais. Tudo isso ainda carregará profundas marcas de exaltação poética, seja no século XVI, como forma de impressionar à Coroa com a nova descoberta e entreter a corte com

⁷² “El progreso, si aún tiene algún sentido, si lo tuvo alguna vez acaso, sólo ha sido el de justificar la marcha y la guerra. Hacia adelante solo resta el territorio que disputamos en el imaginario, territorio que, sabemos, en la historia argentina se figuró virgen, desierto, como la posibilidad inédita de fundar un mundo nuevo” (MANCCIONI, 2016, p. 45-46).

⁷³ “This means recognizing that Latin America, for some, is Abya Yala [...], the term is a modern concept that has been refashioned within its contemporary context, particularly in relation to indigenous movements and decolonial theories” (DALY, RAMOS, 2016, p. xx).

⁷⁴ Marcelo Grondin e Moema Viezzer afirmam que mais de 52 milhões de indígenas foram mortos desde a chegada dos europeus em Abya Yala até 1900, em *O Maior Genocídio da História da Humanidade — mais de 70 milhões de vítimas entre os povos originários das Américas - Resistência e Sobrevivência* (2018). 18 milhões destes são originários dos Estados Unidos.

narrativas exóticas, seja no século XIX com a libido política de jovens que podiam, com suas mãos, pela letra, desenhar a nação com que sonhavam. Em todos estes casos, veremos, como afirmou Claude Lévi-Strauss, o significante precede e constrói o significado (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 29).

O significado de delírio, pela Real Academia Española, provém do latim *delirium* e pode significar “1. m. Acción y efecto de delirar. 2. m. Despropósito, disparate. 3. m. *Psicol. y Psiquiatr.* Confusión mental caracterizada por alucinaciones, reiteración de pensamientos absurdos e incoherencia”⁷⁵. Pelo Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa encontramos a mesma etimologia e outras definições:

delírio. [Do lat. tar. *delirium*] S.m.1. *Psiq.* Distúrbio de julgamento devido a alteração global da consciência da realidade e que, em face de um raciocínio correto, não se modifica, ou pouco se modifica. [Sin., p. us.: *delusão*. Cf. *idéia delirante*.] 2. Transporte, êxtase, arrebatamento. 3. Imoderada excitação do espírito; história agitação, desvairamento. 4. Entusiasmo extremo; exaltação (FERREIRA, 1999)⁷⁶.

Todas as entradas referidas serão observadas nas descrições de *El río...* Seja o delírio como alucinação causada por doenças físicas, febres e estados terminais, associado aos personagens e narradores das crônicas coloniais, seja pela “alteração da realidade”, ao passo que os cronistas interpretavam os atos dos indígenas a partir de seus mecanismos completamente distintos e distantes (cultural, linguística e geograficamente falando); seja pelo êxtase e desejo que estão no poder de criação.

Acerca da origem etimológica de “delírio”, encontro que “a origem da palavra *delirium* é atribuída ao latim *deliro-delirare, de-lira*, que significa ‘estar fora do lugar’” (LÔBO et al., 2010, p. 249).⁷⁷ O “estar fora de lugar” repete-se profundamente no enredo dessa história colonizada de distintas maneiras, desde os conceitos de “tábula rasa” e “Novo Mundo”,

⁷⁵ <<https://dle.rae.es/delirio>>. Acessado em 29/04/2021. Os exemplos de uso da palavra na continuação do verbete propõem: “delirio de grandezas 1. m. Actitud de la persona que se manifiesta con apariencia muy superior a la que realmente le corresponde./delirio paranoide 1. m. Psicol. y Psiquiatr. Síndrome atenuado de la paranoia caracterizado por egolatría, manía persecutoria, suspicacia y agresividad./con delirio 1. loc. adv. Mucho, enormemente.”

⁷⁶ O Dicionário do Google, em português, fornece uma definição semelhante, porém adiciona “delírio poético” e “desorientação espaciotemporal”, definições que são importantes para a temática aqui explorada: “**delírio.** *substantivo masculino.* 1. PSICOPATOLOGIA convicção errônea mantida por uma pessoa, baseada em falsas conclusões tiradas dos dados da realidade exterior, e que não se altera mesmo diante de provas ou raciocínios em contrário. 2. PSIQUIATRIA problema mental orgânico reversível, cujos sintomas são: decréscimo de vigilância, desorientação espaciotemporal, confusão, alucinações visuais, auditivas etc. 3. POR EXTENSÃO confusão mental. “em seu d., cometeu o crime” 4. POR EXTENSÃO profundo entusiasmo; exaltação. “d. poético”. Origem ETIM lat. *delirium*, ñ ‘alucinação, loucura”

⁷⁷ No *Online Etymology Dictionary* encontramos o desmembramento e explicação das raízes da palavra: “from Latin *delirium* ‘madness’, from *deliriare* ‘be crazy, rave’, literally ‘go off the furrow’, a plowing metaphor, from phrase *de lire*, from de ‘off, away’ (see de-) + *lira* ‘furrow, earth thrown up between two furrows’, from PIE [proto-indo-european] root **lois-* ‘track, furrow’. Meaning ‘violent excitement, mad rapture’ is from 1640s”. ([delirium | Search Online Etymology Dictionary \(etymonline.com\)](https://www.etymonline.com)). Acesso em 14/05/2021).

utilizados para caracterizar Abya Yala -que além de serem sabidamente falsos, são também inverossímeis dentro das próprias narrativas, pois as diversas comunidades indígenas existem e estão descritas nas páginas da História, ainda que de forma deturpada e marcada por estereótipos inferiorizantes (tema que será visto no Capítulo II)-, até as disputas políticas entre liberais positivistas (civilização) e os anti-europeístas (barbárie), como será estudado na última parte do capítulo. Através da projeção da imagem de vazio sobre o continente “descoberto”, a História europeia era (é) imposta como História mundial; *transporta-se* a História, línguas, religião, cosmogonia, guerras, problemas e doenças do continente europeu para o “novo” mundo. E desde então, seja para negá-la ou para afirmá-la, a referência é a metrópole. A sociedade letrada do século XIX, e suas disputas pela autoridade narrativa, segue importando, traduzindo e remedando o pensamento europeu, seus modos de poder, colonialismo interno, a retórica -as primeiras obras da literatura nacional argentina que são permeadas pela romanesca europeia. *De-liro* poético. Sendo assim, a proposta deste capítulo está de acordo com a maneira que Oscar Brando afirmou que Saer lê e escreve sobre o passado argentino: “por lo menos dos cronotopías: la de un siglo XIX que Saer lee a través de la oposición civilización/barbarie o de la épica de los viajes científicos tocados por la locura o el misticismo” (BRANDO, 2013, p. 17).

A condição de possibilidade, imaginada em *El río sin orillas*, dos materiais históricos produzidos nos séculos XVI e XVII, sobre os quais se sustenta toda produção historiográfica relativa à época, e logo da qual germina e com a qual dialoga a produção historiográfica produzida desde então, é o cenário de delírio que foi até aqui contornado. Saer mergulha no tempo-espço daqueles primeiros escritos, através de várias intermediações textuais, e ilumina pontos antes ignorados: quem eram essas pessoas e por que vinham, a condição na qual se atravessava o oceano no século XVI⁷⁸, a incapacidade de compreensão entre diferentes códigos culturais, a dificuldade de sobrevivência nas margens do Río de la Plata... Um contexto marcado por espaços desconhecidos e sem limites, o calor que confunde os sentidos, o delírio que permeia toda essa experiência e o projeto dominador bem definido. Ao iluminar o lado das “sombras”, que ficava oculto dando a ver somente a narrativa mítica e heroica concebida e

⁷⁸ No romance *El entenado* Saer narra: “En ese azul monótono, la travesía duró más de tres meses. A los pocos días de zarpar, nos internamos en un mar tórrido. Ahí fue donde empecé a percibir ese cielo ilimitado que nunca más se borraría de mi vida. El mar lo duplicaba. Las naves, una detrás de otra a distancia regular, parecían atravesar, lentas, el vacío de una inmensa esfera azulada que de noche se volvía negra, acribillada en la altura de puntos luminosos. No se veía un pez, un pájaro, una nube. Todo el mundo conocido reposaba sobre nuestros recuerdos. Nosotros éramos sus únicos garantes en ese medio liso y uniforme, de color azul. El sol atestiguaba día a día, regular, cierta alteridad, rojo en el horizonte, incandescente y amarillo en el cenit. Pero era poca realidad. Al cabo de varias semanas nos alcanzó el delirio: nuestra sola convicción y nuestros meros recuerdos no eran fundamento suficiente” (SAER, 2017, p. 13-14).

legitimada pela História oficial, Saer encontra fissuras no mundo simbólico hegemônico e hierarquizado do conquistador e insere novas imagens que forçam a reorganizar todo o sistema cultural e formas de ver o passado do qual fazemos parte. A imagem do navegador como um semideus que enfrenta monstros marítimos e seres selvagens para levar o nome de Deus a todos os seres -e com o nome, a Lei- é desafiada ao ser contraposta à figura doente do capitão louco; a pretensão de que os “índios” “eram” um grupo único, primitivo e sem história, é questionada com páginas das diversas nações originárias, seus modos, costumes, crenças, linguagem e diferenças;⁷⁹ a animalidade dos povos da Patagônia, “comprovada” pelo tamanho sobrenatural de seus corpos, principalmente pés, é combatida com a revisão de textos produzidos por diferentes tripulações, e em diferentes épocas, que demonstram a instabilidade de tais conclusões, ao passo que cada tripulação se usava como referência de comparação, e as alturas variavam entre cada expedição e nacionalidades; ainda, o olhar crítico sobre os significantes escolhidos e criados para nomear os espaços “descobertos”, os quais, afirma Saer, não representam o objeto de que tratam (por exemplo o nome do país, que vem de *argentum*, como o do rio, de la Plata, sem que nunca tenha sido encontrada prata ali), mas o desejo dos que os nomeiam.

Ainda, as ideias evocadas por “terra virgem”, “novo mundo”, “tábula rasa”, não são apenas delirantes, são um projeto. Um projeto de extermínio, exploração e dominação. Nesta linha, dialogo com a problematização do conceito de “deserto” na América do Sul dos séculos XIX e XX desenvolvida por Javier Uriarte em *The desertmakers*. Uriarte demonstra que um deserto não existe por si, mas é produzido. O território pampeano é delirante por sua imensidão desolada ao mesmo tempo que um projeto de desertificação é posto em marcha na região no século XVI e sobreviverá até após a Independência com a Conquista do Deserto, que tratou antes de produzir o vazio, com o extermínio das populações originárias do sul argentino, que de apropriar-se dele. Uriarte analisa a etimologia da palavra:

The Latin noun *solitudo* means, in fact, “desert”, a word that, like the Spanish *desierto*, comes from the participle *desertus*, derived from the verb *deserere* (to abandon, to desert), and which means abandoned, alone, empty. So the desert, in its very etymology, *was not always there*. There is the connotation of an outcome or conclusion implied by the participle and lost in the noun form. The desert is, properly speaking, a place that was *made* desert (URIARTE, 2020, p.1).

Desta forma, entende-se, no presente trabalho, como já desenvolveu anteriormente Jens Andermann, que a construção do espaço nacional se deu através da linguagem e é a partir da literatura que a “imaginación territorial fundadora se identifica como argentina”

⁷⁹ Mas não trata da sobrevivência, o indígena na contemporaneidade da escrita do livro.

(ANDERMANN, 2000, p. 16). Assim, tal qual o conto de Borges sobre o Império no qual os mapas, a escrita do *topos*, correspondiam ao tamanho real do Império, Andermann aponta:

La primera imagen de la literatura argentina es la de un espacio insólitamente infinito, espacio informe y primordial como si acabara de crearse (como es el caso) por la mirada del Yo lírico que lo enfoca por primera vez desde la altura divina de su morada olímpica. Es ésta la sede de un lenguaje que, al descender a la tierra y darle nombre, convierte su silueta vaga en una topografía (2000, p. 36).

A representação do espaço nacional no imaginário coletivo, aqui compreendida, é uma construção literária a partir dos relatos, sobre o que se conhecia “*a medias*” e tentava-se traduzir a partir da visão de mundo primeiramente europeia e posteriormente crioula. Como os monstros marítimos que faziam desaparecer as embarcações europeias lançadas em alto mar, a imagem do pampa é fruto da imaginação que habita todo o desconhecido.

Rio sem margens e sem prata

No *Verano*, primeiro capítulo, que poderia ser cronologicamente situado durante o período colonial, é desenvolvida a narrativa sobre este momento histórico e suas formatações sobre a história posterior da região (Saer se referirá à colonização como a semente das asperezas que enfrentam os argentinos no presente e na história recente, como será tratado no terceiro capítulo), ao mesmo tempo que é trilhada a história de formação das toponímias, como do nome do rio protagonista da história. Em consonância com o conceito de história a que se pretende aqui ler na obra (individual e subjetiva, como a nação), Saer, antes de iniciar o capítulo, contorna o que entende por “Río de la Plata”, e só o pode fazer após estar em sua cidade da infância por um período, isto é, reencontrando a sua nação, (“Lo nacional es la infancia”, afirmou o escritor em “Razones”). Assim lemos:

Una estadía soñolienta en Santa Fe me permitió internarme en la bibliografía, convocando los primeros hechos, las primeras conexiones que habían resistido a los llamados de la experiencia directa; y ya de vuelta en Buenos Aires, decidí volver a mi observatorio de la costanera. Es necesario señalar ahora que la expresión Río de Plata se utiliza tanto para designar el río propiamente dicho como el conjunto que forman la región pampeana y el Uruguay, pero que incluso a veces es una sinécdoque para nombrar a la Argentina entera, e incluso al Paraguay (la cuenca del Plata), de modo que un viaje a Santa Fe, quinientos kilómetros al norte de Buenos Aires, en las orillas del río Paraná, no me había expelido, en el sentido amplio de la expresión, de mi tema [...] Así que, si bien centrándome en esos grandes ríos, no me propongo ser insensible a los hábitos imaginarios que provienen de diferentes regiones de la república y que, entrecruzándose y modificándose mutuamente, forman lo esencial de nuestro pequeño mundo (SAER, 2015, p. 39).

Posto isto, começa-se a história dos documentos.

Saer nos conta que a primeira expedição a adentrar o Río de la Plata foi a embarcação de Juan Díaz de Solís, quem “no era un simple expedicionario, o un aventurero como Balboa, Cortés o Pizarro, sino el piloto mayor del reino español, el sucesor que había nombrado el rey Fernando a la muerte de Américo Vespucio” (SAER, 2015, p.51). No momento que Solís desembarcou com parte de sua tripulação às margens do rio foram todos mortos a flechadas por homens que estavam ali de passagem, e devorados no mesmo instante em frente ao resto da tripulação que havia ficado nos barcos.⁸⁰ As descrições destas cenas conferem uma condição de delírio aos personagens envolvidos, não apenas aos marinheiros, que enfrentavam os meses de viagem em alto mar em condições temerárias de sobrevivência e ainda desembarcavam em uma “armadilha pantanosa”, mas também os imperativos das figuras reais são tratados como alienados. Não obstante, o escritor marca também a crença na “mágica” latino-americana, lentes pelas quais o espaço era percebido e representado:

El plural mayestático de las instrucciones reales, exorbitante y solemne, suena un poco *demencial* cuando, con la perspectiva histórica, lo comparamos a la realidad que esperaba a esos marinos. A medida que se iban alejando de España, principios, consignas y racionalidad se deshilvanaban. Iban siendo expelidos, más que de un lugar, de un sistema de valores, de un modo convencional de convivencia a los que nada sustituía en esas tierras desconocidas. *Muy pocos conservaban las referencias necesarias para no perder pie en esa trampa pantanosa.*

Tan ancho era el río que acababa de descubrir que, después de haber probado sus aguas, Solís lo llamó el Mar Dulce. Ese oxímoron prueba que, del lugar que abordaban, estaban dispuestos a aceptar de buena gana los prodigios. Debieron pasar varios siglos antes de que los europeos se decidieran a descartar, de la leyenda americana, la ilusión de que lo imposible podía materializarse sin dificultad en el continente, y, en 1559, casi medio siglo después de la expedición de Solís, un conquistador, Nuño de Chaves, un poco más lúcido que los otros, agobiado por la sucesión de espejismos y de catástrofes, decidió seguir avanzando por la selva -donde una flecha lo detendría un poco más tarde- “aunque no se siguiese de la empresa otro interés que el de desencantar la tierra” (p.43-44, grifos meus).

⁸⁰ “Los hechos fueron más o menos los siguientes: el pequeño contingente bajó a tierra y, en la costa misma, antes de que tuviese tiempo de internarse más adentro, los indios cayeron sobre él y después de exterminar a los expedicionarios a flechazos, rematándolos con lanzas y mazas, se los comieron crudos en presencia de los otros marineros, que habían quedado en los barcos y que contemplaban la escena desde la cubierta, sin poder intervenir. Algunos historiadores son prudentes en cuanto a los detalles, de modo que es difícil descubrir las cosas con exactitud. El *según parece* escéptico con que José Luis Busaniche, uno de los más sensatos de nuestros historiadores, se refieren a ciertos aspectos del acontecimiento induce a andar con, como se dice, pie de plomo, en lo relativo a las interpretaciones, pero hay algo que parece evidente, y es que si se los comieron en el acto, inmediatamente después de haberlos matado, es que los consideraban como productos de caza y no como el objeto de un banquete antropofágico. Aunque en este tipo de banquetes se comiera a la víctima cruda o cocida, siempre transcurría cierto tiempo -a veces un año entero- entre el momento en que la hacían prisionera y el momento en que se la comían. Inversamente, todavía en la segunda mitad del siglo XIX, entre tribus más evolucionadas y aculturadas, como los indios de la Patagonia, en una región más fría, donde los alimentos se conservaban mejor, a diferencia del litoral caluroso y húmedo, y donde hay salinas abundantes que permitían su conservación, los indios consumían en el acto los productos de la caza. Del mismo modo que podían pasar varios días sin comer, apenas echaban mano sobre una presa la devoraban, lo que les ha ganado la reputación de ser grandes comilones, sin que quienes forjaron esa reputación se hayan detenido a pensar que, viviendo de la caza y de la recolección, esos indios debían sufrir largos períodos de ayuno” (SAER, 2015, p. 53-54).

Saer escreve que não se sabe com qual grupo étnico se deu o primeiro contato: “Aún hoy, los historiadores no saben exactamente a qué tribu atribuir el acontecimiento, y se pierden en conjeturas más o menos científicas” (SAER, 2015, p. 52). Marcar o *não saber* é um rastro que, ao refletir sobre, nos leva a questões como o fato dos materiais pré-colombinos, que nos possibilitariam hoje um maior entendimento da história destes povos, terem sido majoritariamente destruídos pelo processo civilizatório, em toda a América não só no Río de la Plata -para destruir um povo é preciso destruir sua memória; e também sobre o descaso e desinteresse da produção de conhecimento contemporânea em olhar o passado por outras perspectivas, o que perpetua a atitude de apagamento de outras epistemologias e cosmogonias que foi iniciada há mais de quinhentos anos. Estas civilizações, escreve Benedict Anderson em *Comunidades Imaginadas*, “tinham se desenvolvido de modo totalmente separado da história conhecida da Europa, da cristandade, da Antiguidade e até do homem: as suas genealogias não remetiam ao Éden, e nem poderiam ser assimiladas a ele” (ANDERSON, 2008, p. 109), e este rompimento com a imagem formada e fechada de mundo europeia não podia ser aceito, como será demonstrado no capítulo seguinte.

Ainda, a completa ignorância de um povo sobre a existência do outro, impossibilitava a compreensão, identificação e mediação simbólica entre eles. De modo que a interpretação dos atos indígenas é feita a partir do sistema de valores europeu, no qual diferentes organizações culturais eram inconcebíveis. A incompreensão e discrepância entre um sistema de pensamento e outro foi discutida por Saer no que trata do canibalismo. Como já afirmado que Saer parte de uma tradição para alterá-la, a referência a cena canibal como fundadora do momento colonial já havia sido tratada por outros poetas, como Borges⁸¹, porém, todos dentro de uma perspectiva eurocentrada e cristã do ato canibal, a qual é vigente até hoje. Já Saer especula sobre as “razões” dos indígenas para terem tal comportamento e, indiferente de a narrativa proposta corresponder ou não aos “motivos reais”, o que importa aqui é o fato de o escritor operar uma mudança de perspectiva para discutir o canibalismo, de uma leitura estereotipada e pré-determinada, que discute o comportamento dentro de uma moral restrita, para uma abertura à racionalização e compreensão de que nem tudo (de fato, muito poucas coisas) pode ser explicado pela lógica ocidental:

⁸¹ “En cierto sentido, podemos decir que el Río de la Plata entra en la historia de América por la puerta de servicio. Su emergencia emblemática -el descubrimiento del río por Solís y su fin abominable- se produjo sin *pathos*, sin magnificencia escénica, sin gloria. [...] Ante la celeridad de los hechos, y su carácter inesperado y absurdo, los literatos optan por el orgullo un poco pueril -“somos los descendientes de los que se comieron a Solís”- o la broma, como en ese verso de Borges, cuyo sentido una maestra de escuela no lograba descifrar en las explicaciones de texto: *Donde ayunó Juan Díaz y los indios comieron*” (SAER, 2015, p. 52).

En la actualidad, como hasta hace poco el incesto, el canibalismo se ha transformado en un automatismo retórico que pretende representar lo negativo y oscuro y las tendencias agresivas del comportamiento social, de lo que resulta una calumnia infame de los caníbales, que nunca actuaban de ese modo en el interior de su propia sociedad y que, además, en la ocasión que estoy relatando, no expresaban, y espero que esto no haga encarcar las cejas de mis lectores, ninguna agresividad. Para que haya en ellos crueldad, los actos humanos deben realizarse en contraste con ciertas nociones de compasión, lo que supone una identificación con la víctima. Los hombres del Renacimiento que desembarcaron en la costa uruguaya eran tan inesperados y distintos que, para los indios, ninguna proyección identificatoria era posible. Más todavía: esa proyección la realizaban los indios con ciertos animales, aun cuando los cazaran y los comieron, porque compartían con ellos el mismo universo, en el que las funciones estaban distribuidas desde los orígenes, y también podían proyectarse en otras tribus, aun cuando fuesen enemigas, y también se devoraran a sus prisioneros. Los marinos renacentistas eran para ellos, en cambio una especie desconocida. Representantes de uno de los momentos más sublimes de la autoconciencia europea, pensaban haber alcanzado, a causa de su emancipación intelectual, el apogeo de la humanidad, y, viajando en sus barcos sin darse cuenta en el tiempo a la vez que en el espacio, retrocediendo a medida que creían avanzar se toparon, en un lugar vacío y sin nombre, con una mirada exterior que redujo literalmente a nada sus pretensiones.

[...] Es la desproporción entre lo que Solís y sus hombres pensaban de sí mismos y la función que le atribuyeron los indios al comérselos crudos en la playa misma en que los mataron -la *escena primitiva* de la historia de Río de la Plata-, caricatura del relativismo cultural, lo que vuelve al hecho impensable en su desmesura y vagamente cómico a causa del malentendido brutal de dos sistemas de pensamiento (2015, p. 53-54).

A descrição do ato canibal por Saer está desprovida de moralismos (sempre) culturais, os quais partilhamos pela assimilação da cultura ocidental e que é a perspectiva pela qual estas cenas estão descritas nos livros de História. Saer caracteriza o fato como “cômico” e um “mal entendido”, efetuando uma ruptura com as interpretações clássicas que atribuíam um caráter maléfico e sanguinário aos povos canibais -narrativas estas que, por sua vez, serviram para legitimar o discurso que clamava a necessidade cristã, em nome de deus, de civilizar e salvar aquelas pessoas. Discurso que, sabemos hoje, carrega em si as maiores contradições. Assim, após escrever sobre hábitos e comportamentos distintos nas nações indígenas que habitavam o território hoje conhecido como região central da Argentina, Saer argumenta: “Visto desde fuera, podían parecer contradictorios y sin duda lo eran, pero no más que los cristianos, como ellos llamaban a los blancos quienes, pretendiendo propagar la caridad, atravesaron el continente a sangre y fuego” (SAER, 2015, p. 50).⁸²

A deslegitimação das crônicas e tratados escritos pelos marinheiros como retratos de uma realidade unívoca, e a ficcionalização destes, foi operada por diversos outros autores.

⁸² Ao passo que a criação e consolidação dos Estados Nacionais é datada a partir do século XIX com as independências coloniais latino-americanas, não é possível articular a colonização em termos de interesses nacionais, senão dentro dos interesses hegemônicos e materiais das instituições monárquicas e religiosas dos séculos XVI ao XIX. Desta forma, Benedict Anderson, em *Comunidades Imaginadas*, marca que “[os] espanhóis do século XVI agiam por um pragmatismo corriqueiro e inconsciente. Para eles, nem era realmente uma ‘hispanização’ -era simplesmente a *conversão* de pagãos ou selvagens” (ANDERSON, 2008, p. 131).

Brando, na tese sobre Saer já citada, escreve: “Si Herodoto fue imaginativo con los pueblos bárbaros que habitaron tierras lejanas hacia el este, no menos lo fueron los cronistas europeos que dieron cuenta de los viajes hacia el oeste durante el siglo XVI”⁸³ (BRANDO, 2013, p. 257). Silvano Santiago, em “Destino de uma carta”, sobre a primeira carta que escreveu Pedro Álvares Cabral ao rei de Portugal quando chegou ao Brasil (nomenclatura anacrônica) escreve que “Os marinheiros têm olhos de ver e imaginação de sonhar” (SANTIAGO, 2019, p. 161). Nesse texto, Santiago denuncia haver sido esses homens, nas condições aqui problematizadas, que com suas palavras no papel deram início ao sistema colonial que estruturou a história mundial nos últimos cinco séculos⁸⁴, e adiciona outras características subjetivas aos marinheiros:

São esses marinheiros histriônicos, esses divertidos e amorosos sem-casa que entram fogosamente na dança coletiva, que dão o pontapé inicial para que, para o papa e o rei, comece a funcionar como tirania, dor e trabalho a impiedosa máquina do sistema econômico colonial. Essa engrenagem fatídica é que vai abrigar e, ao mesmo tempo, triturar, agora na nova condição de cristãos e colonos, outros sem-casa, outrora felizes e divertidos (2019, p. 163).

Ainda, o escritor brasileiro irá discorrer, como Saer, sobre a falta de referências comuns entre os povos para que pudessem estabelecer comunicação, assim como o desejo como guia das interpretações, logo do relato:

Desprovidos de um código linguístico comum, os dois bandos que se encontram pela primeira vez se comunicam pela linguagem gestual. A opacidade do código gestual não se deixa apreender pelas regras de transparência, platonicamente delegadas ao diálogo a dois com palavras. [...] No diálogo tecido por olhares deslumbrados e atônitos, os gestos dos selvagens vivem como os seus corpos, significantes, esvoaçantes e sedutores. Em vão tenta o europeu apreender o significado do gesto. Escreve Caminha: “Isto tomávamos nós nesse sentido, por assim o desejarmos!”. É dessa forma que todas as particularidades da terra (riquezas, como ouro, prata e pedras preciosas) e dos homens (o complexo sistema mitológico, por exemplo) não puderam ser apreendidas pelo olhar curioso e voluptuoso do marinheiro. Também é por isso que nem riquezas nem crenças foram registradas pela escrita de Caminha (p. 167).

Há também, no que toca à desestabilização da figura do marinheiro, o exemplo de Cristóvão Colombo idealizado por Germán Arciniegas ao ler os diários do capitão. Arciniegas

⁸³ Na epígrafe de *El entenido* encontramos uma citação de Heródoto: “...más allá están los Andrófagos, un pueblo aparte, y después viene el desierto total... Herodoto, IV, 18” (SAER, 2017).

⁸⁴ A interpretação de Santiago do momento da carta como momento fundador do Brasil sustenta uma das propostas deste trabalho, a História sendo tecida primeiro pela letra: “E ao chegar às mãos do rei, no momento mesmo em que o rei de Portugal dela toma posse como legítimo destinatário, também toma posse da terra e dos seres humanos por ela descritos pela primeira vez. A carta cria para a história o *acontecimento* da descoberta do Brasil por um país europeu. Ela sela de vez o devir ocidental, português e cristão de uma terra e de seus habitantes; de uma cultura não ocidental, o devir de um futuro Estado-nação chamado Brasil. Os cinco séculos de uma sociedade, sua organização social, política e econômica está lá. ‘*In nuce*’, como diria Benedetto Croce, ‘numa noz’” (SANTIAGO, 2019, p. 157).

desenha a figura de Colombo entre o delírio (por exaltação, alegria intensa) e o desejo (imaginação, ficção):

Hay un día en que Colón es el hombre más feliz del universo. Es el día en que por primera vez sus ojos ven y tocan sus manos la tierra del Nuevo Mundo. Hasta la víspera, muchos le tenían por un loco: ahora ven que es el hombre que tenía razón. Pero él que antes había razonado con serenidad y firmeza, *pierde el juicio de alegría*. Cosa singular: en la contradictoria balanza de su vida, así que va cumpliéndose lo esencial de su teoría -que navegando hacia el occidente puede llegarse al oriente-, Colón va hundiéndose en un mar de confusiones. Su juventud está terminada. Acaba por negar su propia ciencia, y *en sus horas de desesperación se abraza a los potros de la fábula* (ARCINIEGAS, 2017, p. 26, grifos meus).

E ao final do texto, sobre a terceira e última viagem feita por Colombo, o descreve como um personagem trágico à beira da loucura:

[...] ya un Colón con los ojos cansados, recóndito, amargado, profético, que deja de ser una figura histórica, para convertirse en un personaje de tragedia. Con su partida de asesinos y aventureros, inyectadas de sangre las pupilas, flotando al viento las largas caras en desorden, se alza en la proa como una transfiguración mística de la locura (2017, p. 37)

Ainda, como Saer, Santiago e Brando, Arciniegas também denuncia, pelas malhas da ficção, a ficcionalidade destas narrativas. Não apenas de Colombo, mas cita diversos outros compositores das representações latino-americanas que vêm a operar como documentos de autoridade, assim lemos:

Ya el diario de Colón no es un diario, técnico, con apuntes de vientos y diálogos con la estrella polar, la aguja y el cuadrante. Ahora pinta árboles, cuenta el milagro de cómo entre sus dedos se multiplican las islas y se le va entregando el mar de los caribes. Habla de hombres extraños, recoge el acento de voces antes nunca oídas. Hace poesía. Es el primer canto a América que, por cierto, es canto muy hermoso. [...] No sólo se ve nacer en él al Nuevo Mundo. Es, además, la primera página de la literatura hispanoamericana. Por primera vez la lengua de Castilla se ejercita en la pintura de esas tierras. A poco, resultará de ahí una avalancha inesperada de crónicas, de novelas, de versos, que harán provincias aparte de la república de las letras. Hernán Cortés, Díaz del Castillo, Hernández de Oviedo, Las Casas, fray Pedro Aguado, Alvar Núñez, vendrán luego. Sus libros pintarán aventuras no imaginadas. Su escenario será el que vayan descubriendo con sus lanzas los mismos que luego rasguen con sus plumas el papel al describirlo. Las guerras se harán en tierras desconocidas, escalando una de las montañas más grandes del mundo, y cruzando selvas, pantanos, desiertos, en una marcha que parece dirigida por la temeridad (p. 28-29).

Neste sentido, cito um trecho do livro *Historia de la Literatura Argentina*, organizado pelo Colegio Nacional de Buenos Aires, que reafirma os pontos aqui insistidos: as descrições dos marinheiros permeadas pela imaginação e a fundação do território se dar antes que nada pela letra.

Las acciones relativas a la conquista y colonización de América corren paralelas al trasplante de la lengua castellana, en tierras que pronto se volverán

mestizas, y a la construcción de una escritura que dé cuenta del proceso de fundación de un mundo inédito. O al revés: podría decirse que es la historia de la lengua que hablamos y que nos revela. Escritura, idioma e identidad constituyen una línea continua que en algún punto debe ubicar su origen. En este caso, febrero de 1515, cuando las primeras naves españolas desembarcan en el Río de la Plata. Viaje, exploración y registro de las experiencias vividas y de la imaginación desatada inician la gran aventura argentina. Los primeros escritores tuvieron que ser hombres de armas y letras al mismo tiempo: navegantes, soldados, misioneros no llevan un poeta entre sus hazañas; ellos mismos se hacen cargo del relato de sus hallazgos, temores, proezas o cobardías; en más de una ocasión, para exaltar su propia persona. [...] En efecto, no es fácil deslindar, en el complejo entramado de la producción escrita conservada de la Colonia, qué puede ser considerado literatura y que no, ni identificar con claridad los distintos géneros de la cultura (RAVINA, s/a, p. 3).

Voltando aos marinheiros de Saer, que criaram o “Río de la Plata”, depois de Solís, e Fernando de Magallanes, o terceiro a navegar com sua tripulação a mando da Espanha (de Carlos V) pelo rio foi Sebastián Gaboto, quem deveria carregar o navio nas Ilhas Molucas com metais preciosos e voltar à Espanha pelo estreito de Magalhães, contudo

Gaboto decidió entrar en el río [de la Plata], porque en la costa brasileña los sobrevivientes de una carabela de Solís que naufragó de regreso a España le dijeron que en el interior del continente, en el nacimiento del río Paraná, “el cual es muy caudalósísimo y entra en este de Solís por veintidós bocas”, existía una sierra donde “había mucho oro y plata”. En la costa misma del Brasil, Gaboto construyó un barco pequeño y después de cruzar el Río de la Plata, empezó a subir hacia el norte del Paraná. A cierta altura, en la desembocadura del río Carcarañá -en cuyo nacimiento algunos que sin duda nunca lo habían visto pretendían que también había inmensas riquezas-, fundó el fuerte de Sancti Spiritus, en 1527, que es la primera fundación española en todo el territorio argentino (SAER, 2015, p. 56).

Nesta parte do livro Saer faz uma pausa no relato de séculos passados para contribuir à história com sua interpretação dos “fatos” e relação subjetiva perante estes e os espaços. O escritor aponta que “se ha escrito mucho sobre la desobediencia de Gaboto a Carlos X, ya que en lugar de ir a Moluscas decidió internarse en el Paraná” (2015, p. 56), e contrapõe: “pero en mi opinión no hizo más que interpretar el espíritu de las instrucciones del emperador, pensando que iba a encontrar en América lo que se le había mandado buscar en Oriente” (p. 56). Observo que são duas versões, interpretações de um fato, distintas, porém que funcionam igualmente dentro de um regime de “verdade”. E que podem inclusive funcionar simultaneamente dentro de uma mesma narrativa não voluntariamente ficcional; afinal, Gaboto desobedeceu ao rei e também imaginou encontrar na América as riquezas que lhe tinham ordenado buscar. Logo após expressar sua opinião na citação acima, Saer completa: “Pero es cierto también que mi opinión es interesada, porque el fuerte de Sancti Spiritus fue fundado, casi sin ninguna exageración, enfrente de mi casa” (p. 56). Com uma breve observação autobiográfica em meio a apresentação dos primeiros marinheiros que navegaram e escreveram sobre o Río de la Plata, sem teorizar diretamente sobre o fato, mas através do jogo de sua escritura, Saer problematiza

a possibilidade de uma “verdade” unívoca. De uma receita que mistura interesses individuais, afetividades, crenças e sistemas de pensamento, vivências específicas, etc., nascem os relatos. De cada ingrediente diferente entre um narrador e outro (e todos os são), uma nova e única narrativa surge.

Dessa forma, trilhando o mesmo caminho do artigo “Sobre Saer y el cine”, de Raúl Beceyro, o qual afirma que *El río...* tem a forma de um filme documentário⁸⁵, trago um trecho do livro no qual as temporalidades, vividas pelo mesmo personagem, se sobrepõem, quase involuntariamente, à descrição da paisagem, e a narrativa sobre os primeiros navios a adentrarem e fundarem fortes nas margens do Rio da Prata é invadida por uma das primeiras memórias de sua infância, assim lemos:

Los cuatro o cinco pueblos que rodean el que en la actualidad se llama Puerto Gaboto -Díaz, Clarke, Monje, Maciel, Andino y el mío, Serodino, todas colonias cerealeras y lecheras desde fines del siglo pasado- constituyen el espacio arcaico de mi infancia y uno de mis primeros recuerdos justamente, unos cuatrocientos quince años después de la fundación del fuerte, es el de una tarde de domingo, en que estoy saliendo del río, aterrorizado, con una sanguijuela pegada en el pecho, a la que ni siquiera me atrevo a tocar para arrancármela. Digo que es una tarde de domingo, porque sólo los domingos, una parte de mi familia, que vivía diseminada en esos pueblos de la llanura, cargaba sillas, comida, manteles, niños y viejos, y se iba a pasar el día en el río, para retozar un poco en el agua y mitigar de ese modo, de los más transitorio, los efectos del verano. Como si ya estuviese sentado en algún lugar de la costa con los dedos elevados sobre las teclas de la máquina de escribir, me veo venir a mí mismo desde el agua, llorando y chapaleando, los brazos separados del cuerpo con espanto y repulsión, con las sanguijuela negra pegada en diagonal entre las tetillas, yo mismo no mayor de cinco años, enceguecido por el agua y las lágrimas, y la luz del sol sin dudas, a espaldas del recordados que se presenta a consignar el recuerdo, pero de frente al chico que sale, en dirección este-oeste, del agua vagamente dorada y se pone a patalear, aullando, en el barro gredoso de la orilla. Aunque sé, porque más tarde, entre las anécdotas de familia, la historia fue contada varias veces, que mi padre, o mi madre, y sin duda algunas tías y primos se acercaron y me la sacaron, valiéndose de la brasa de un cigarrillo, que apoyaron contra la cinta húmeda, negruzca y gelatinosa, para obligarla a contraerse despegándose e interrumpiendo su succión insensata, ninguna imagen ilustra esta certidumbre, y únicamente aparece, obstinado, el chico de cinco años, yo sin duda, que está saliendo, aterrorizado, del agua (SAER, 2015, p. 56-57).

⁸⁵ “La cercanía que, me parece, tiene *El río sin orillas* con el cine, y particularmente con el cine documental, no es de naturaleza tal que haga pensar en adaptar el libro al cine. Más que en una película *sobre El río sin orillas* uno piensa en una película *como El río sin orillas*, que podría tomar el mismo eje que el libro: la Argentina, no el Río de la Plata, y luego, en primer lugar analizar los materiales nobles (la historia, la geografía, la situación actual y el pasado de la Argentina), en segundo lugar tamizarlos por la subjetividad de alguien (ya no Saer sino quien hiciera el film) y finalmente trabajar con los materiales específicos: con la delimitación de cada fragmento, con su tono, sus duraciones, con los encuadres, la altura de la cámara y el objeto utilizado, con la luz y con la forma de mostrar gentes y lugares elegidos, trabajar eso tanto como Saer trabajó al delimitar la ilación de su libro, el tono de sus partes, la longitud de los períodos, el sonido y el sentido de las palabras, los cambios de ritmo y de tono” (BECEYRO, 1992, p. 29).

Saer, ao contar fatos historicamente legitimados, oficiais, à sua maneira, desvela o jogo da linguagem no qual cada um sempre conta à sua maneira. Como visto na Introdução deste trabalho, Saer estabelece rupturas com Borges assim como proximidades com o escritor, e no caso do modo de reescrever a história a partir da poética pessoal, assim como a figura de quem lê para escrever, são procedimentos assumidos por ambos. Deste modo, a seguinte afirmação de Raul Antelo sobre Borges cabe também para a presente análise, Saer, ao transmitir situações, as torna experimentais e as liquida:

Borges construye un lugar, sin-lugar, un espacio atópico situado entre el nihilismo (la historia) y la felicidad (la literatura). Es decir que, maléficamente, destruye evidencias para proliferar laberintos, pero disemina, benéficamente, tales bifurcaciones porque, sólo gracias a ellas, se instala a sí mismo en el confín, en el linde de un trágico contacto, desde donde puede reconocer el carácter evanescente y elusivo de todas las cosas. ninguna mimesis de lo vivido podrá entonces suplantar al nombre propio, aunque tampoco ninguna esperanza podrá ya ambicionar tamaño real. Todo es escombros y senderos erráticos porque, como lector, Borges no conmemora ni rememora. Simplemente destruye lo dado.

[...] al transmitir situaciones, Borges las vuelve experimentales, transferibles y citables, es decir, las liquida (ANTELO, 2006, p. 3-4).

Cabe ainda uma última observação: da opinião interessada de Saer sabemos -ele nos permite saber- de onde vem o interesse; a construção é um marco afetivo na sua história e memória ao passo que faz parte do cenário no qual viveu suas primeiras experiências como sujeito no mundo. Contudo este fato poderia nos ter sido oculto, como sempre há em uma narrativa interesses e fatos ocultados, assim como nunca serão desvelados todos os segredos, interesses e fatos subjacentes de uma escritura. O desocultamento não é casual, mas sob vigília, interessado. Ao mesmo tempo que concede ao leitor uma explicação, o deixa ver que é impossível saber o iceberg que está embaixo da ponta, do que está escrito.

De volta à história colonial. Se para descobrir um novo caminho para as Índias e desbravar o Rio da Prata eram enviados navegadores profissionais e exploradores com fins científicos, no que toca ao assentamento colonial e fundação de Buenos Aires as coisas foram diferentes. Saer, citando à Enrique de Gandía⁸⁶, transcreve: “la historia de la primera Buenos Aires puede decirse, con razón, que consta de dos partes: una que estuvo en manos de un sífilítico, y otra que estuvo a merced de un loco” (apud. SAER, 2015, p.66). Um é Pedro de Mendoza, responsável pela primeira fundação de Buenos Aires em 1536, e o segundo o capitão Alonso Cabrera, quem prendeu fogo no que havia restado do forte em 1541 (2015, p. 63). Mendoza, escreve Saer, “no era para nada un navegante, como Solís o Gaboto, ni un aventurero,

⁸⁶ Historiador argentino que viveu durante o século XX. Saer o evoca no livro da seguinte maneira: “Según el pedantísimo Enrique de Gandía, ‘la historia de la primera...’” (p.66).

como Pizarro o Cortés: era únicamente un cortesano adinerado; su expedición era lo que hoy llamaríamos una empresa privada” (p. 64)⁸⁷. Enviado por Carlos V para dar continuidade ao processo de assentamento e apropriação violenta das matérias primas do continente, lemos a seguinte descrição da viagem, na qual voltam a ser repetidos os traços de delírio e ficção:

La expedición de Mendoza se inauguró con un crimen horrendo, del que nos han llegado muchos detalles vívidos y *novelcosos*. Ese crimen no es el único material *patético* de ese viaje *demente*, que ya en las Canarias, donde las naves hicieron una etapa, se complicó con el rapto de una doncella, hecho que motivó las primeras querellas internas que dieron lugar al asesinato, perpetrado en Río de Janeiro. Muchos otros detalles se añaden para acentuar la singularidad y la ineluctabilidad del desastre. En primer lugar, la personalidad de Pedro de Mendoza, que tenía un poco más de treinta años cuando organizó la expedición, pero que debió posponer durante casi dos años la partida a causa de la sífilis que lo minaba. El nombre parálisis general que se le dio más tarde a esa enfermedad podría aplicarse, simbólicamente, a destino de los mil doscientos miembros que componían la expedición, al arbitrio de las más extrañas y contradictorias decisiones de su jefe. Después de haber hecho asesinar sin ninguna forma de proceso, basándose en vagas acusaciones, al más querido de sus oficiales, en una atmósfera de calumnias, de *delirio* y de recelos, empezó a clamar que ese crimen, decidido entre las pesadillas que lo visitaban en su cama febril, causaría la pérdida de la expedición entera (p. 63 - 64, grifos meus).⁸⁸

Os fantasmas do constante medo da morte, da fome e da sede, dos ataques imprevisíveis pelos índios, e também por parte dos próprios conterrâneos como no caso da tripulação de Mendoza, assombravam os tripulantes de diversos locais da Europa que desembarcavam nas margens do Río de la Plata. Ainda, a memória do que viviam, e do que conheciam pelos relatos de outros, era alimentada dia após dia com a repetição destas mortes imprevisíveis e/ou inevitáveis. Saer narra um combinado entre Carlos V e Mendoza o qual assegura que, caso este

⁸⁷ Sobre a ideia de “empresa privada” Silviano Santiago, em “Apesar de dependente, universal”, escreve: “Se o móvel da descoberta é o desconhecido, e para isso se requer dos homens o espírito de aventura, a coragem e a audácia, já a experiência da colonização requer o espírito *profiteur*, a espada e a falsa cordialidade. A falsa cordialidade diz: seremos amigos, desde que você me obedeça; a espada continua: se não me obedecer, o ferro e o fogo; e o espírito ganancioso arremata: vale a empresa, enquanto der lucro” (SANTIAGO, 2019, p. 41). E em “Destino de uma carta”: “Papa, rei e historiador só teriam se extasiado diante da figura do marinheiro se ele se transformasse em marinheiro-mercenário, como foi o caso de Cristóvão Colombo na corte da Espanha” (2019, p. 159).

⁸⁸ Interessante comparar com a descrição da expedição de Mendoza, e sobre o capitão, tecida pelo médico José María Ramos Mejía, em *Las neurosis de los hombres célebres en la Historia argentina* (1878), a qual também demonstra a caracterização heróica que essa literatura nacional oficial do século XIX (ainda enunciada pelo discurso médico) concebia aos colonizadores: “Es necesario leer la historia de los conquistadores del Nuevo Mundo, para darse cuenta exacta de la magnitud homérica de aquella empresa. Es menester seguir a esos puñados de aventureros, atravesando la selva virgen, cruzando la montaña, vadeando el río en busca de oro y de gloria, y dejando sus huesos en el camino, para explicarse cómo la ‘selección natural’ ha venido a formar, después esa raza física y moralmente privilegiada, con una preparación maravillosa para acometer la empresa de nuestra independencia. El hambre y las enfermedades hacían sucumbir al que, poco vigoroso, no resistía a la influencia de aquellas calenturas y afecciones de los ojos que reinaban en marzo y abril en el Paraguay y de las que habla Ruiz Díaz en su historia del descubrimiento. Sólo la contextura hercúlea y el temple animoso de su alma, hicieron que Pedro Mendoza pudiera resistir aquel cúmulo de desgracias que traían afligido su ánimo y el de los otros caballeros, según asegura el padre Lozano al hablar de la primera fundación de Buenos Aires.[...] Sólo una raza selecta por su vigor extraño y dotada de una resistencia primorosa para sobrevivir a las influencias hostiles de la naturaleza, pudo sobrellevar las penurias inherentes a esas expediciones ciclópeas” (RAMOS MEJÍA, 2016).

último mate um cacique e tome posse da riqueza da tribo, parte do coletado será enviado à Coroa, como havia se passado com Pizarro no Perú, e o escritor comenta: “Estos espejismos muestran que, aun para los emperadores, el pasado es la única referencia, induciéndolos a la superstición primitiva de creer que lo que ocurrió una vez se repetirá eternamente” (p.65). Se esta superstição que Saer chama primitiva, aflige o Rei da Espanha, sentado confortavelmente em seu trono em Madrid, podemos imaginar que assolava também aos que se encontravam no desconhecido, à beira da morte, nos limites do real.⁸⁹ Afinal, a percepção das coisas não é independente de todas as experiências e percepções anteriores, mas condicionada por elas.⁹⁰

Fora a condição geral de miséria em alto mar, adicionada, em mais de um caso, pela atmosfera de loucura e doença dos membros da tripulação, como no caso de “paralisia geral”

⁸⁹ No conto “Paramnésia”, publicado em *Unidad de Lugar* (1966), Saer narra as cenas finais dos últimos três sobreviventes espanhóis em um forte, as quais são marcadas pelo elemento da morte por todos os lados. A epígrafe de conto é de Quevedo, “No se ve cosa em el sol que no sea real”, e começa com a descrição do capitão olhando o fogo: “Más despacio todavía que en el crepúsculo del día anterior, el humo de la hoguera que acababa de encender ascendía disgregándose con compleja morosidade en el amanecer lento y sin viento, y el capitán olía el humo y el olor del fuego pero no las ráfagas de muerte que llegaban desde el patio cuadrado del real, así como escuchaba el rumor de la leña chisporroteante y no las voces, lamientos y maldiciones de los dos moribundos. Pero el crepúsculo del día anterior ya era un resplandor muerto, nítido y fantástico; su rígida imagen errabundeaba, entrando y saliendo, en la oscuridad de la mente del capitán, que permanecía aferrado a la proximidad material del fuego, tan inestable y cambiante que incluso cuando las locas llamas se reflejaban sobre el rostro y el cuerpo inmóvil del capitán acuclillado junto a ellas, mirándolas fijo, algo en la atmósfera indicaba que antes de que la luz del sol estuviese un poco alta las llamas habrían ya decrecido en forma completa y el fuego ya se habría apagado. Había hecho tanto calor que el capitán ya no lo sentía; de otro modo no habría desaprovechado la débil y algo irritante frescura del amanecer sentándose al lado del fuego. Aun cuando apenas si había dormido y no cabía por lo tanto transición entre un día y otro, podía percibir con claridad los cambios graduales de instante en instante y ver cómo todo se modificaba y desaparecía con que apenas algo hubiese cambiado. Bastaba un mínimo detalle, algo que otro no hubiese percibido. Y cuando recorría ese extraño desierto lleno de cadáveres, cuando veía desde la playa amarilla al grupo de semiderruidas construcciones de adobe y troncos bastos denominado el real o el fuerte (cuando de veras daba a simple vista una sensación tan grande de fragilidad) el capitán sentía que no había esfuerzo que estuviera a su alcance, por mucho que intentara ponerlo en práctica, para impedir el cambio: alguien moría de pronto -no quedaba más que dos, aparte de él-, la gangrena avanzaba y volvía negro un brazo que la tarde anterior había sido encarnado, caían lluvias que cambiaban el color de la arena y el de los árboles, el sol aparecía, llameaba cada vez más intenso hacia el mediodía, comenzaba a decrecer y al anochecer se borraba por fin del todo. El capitán estaba inmóvil, en cuclillas, mirando el fuego: sus enormes ojos negros brillaban, reflejando las llamas, y eran lo único discernible y nítido en medio de esa cabeza cubierta de barba negra y enmarañado pelo negro y una dura costra de barro seco adherida a la piel desde días atrás” (SAER, 2001, p. 229-230).

⁹⁰ Saer, em “La invención de Morel”, escreve: “la percepción continua, confusa, ardua, del mundo y del tiempo, y la red intrincadísima de experiencias que la existencia de esa percepción presupone” (SAER, 2014, p. 162). E Henry Bergson, em sua obra maestra sobre percepção e memória, também articula: “se colocarmos a memória, isto é, uma sobrevivência das imagens passadas, estas imagens irão misturar-se constantemente à nossa percepção do presente e poderão inclusive substituí-la. Pois elas só se conservam para tornarem-se úteis: a todo instante completam a experiência presente enriquecendo-a com a experiência adquirida; e, como esta não cessa de crescer, acabará por recobrir e submergir a outra. É incontestável que o fundo de intuição real, e por assim dizer instantâneo, sobre o qual se desenvolve nossa percepção do mundo exterior é pouca coisa em comparação com tudo o que nossa memória nele acrescenta” (BERGSON, 1999, p. 69).

descrito acima, o desembarque em um mundo de irrealidade⁹¹ agravava a situação de instabilidade destes homens:

la tierra vacía y chata en la que [Mendoza] encalló, tan propicia al *delirio* aun en los días más calmos de la existencia, no hizo más que acrecentar los espasmos de su propia fiebre, que era terriblemente verdadera y que, desde la partida misma de España, lo enredó en espejismos, en incongruencias, en celos paranoicos y en caprichos sangrientos (SAER, 2015, p. 68, grifo meu).

As dificuldades para sobrevivência neste espaço estudado não eram exclusivas aos primeiros colonizadores, mas

Indios y europeos tenían, en ese lugar, un enemigo común: el hambre. Todavía hoy, en lenguaje coloquial, la expresión vivir de *la caza y de la pesca* significa carecer de recursos seguros y regulares; la extensión desmesurada de la llanura, las crecidas violentas de los ríos, la ausencia de agricultura y de frutos silvestres que más arriba, en el Paraguay, sumándose a las indias jóvenes y acogedoras, hacían de la selva a estar con algunos, un paraíso, convertían al Río de la Plata en un lugar de indigencia. En campo abierto, los indios se morían no sólo de hambre sino también de sed, y cuando lograban matar un animal se precipitaban a beberle la sangre. De los dos mil quinientos europeos que, en sucesivos desembarcos, habían ido llegando, al cabo de tres años quedaban un poco más de quinientos, y la mayor parte había muerto de hambre (2015, p.71).

Outra maneira de pôr em xeque a fidedignidade da história é pelo desvelamento de “inverdades” que foram produzidas no período descrito aqui e repetidas sem que os processos de formação de determinados signos e símbolos sejam considerados. Um destes exemplos é a ideia de “conquistador espanhol”. Saer redige uma lista que compara os vários narradores europeus que escreveram nesta época sobre a Argentina, com nomes como D’Orbigny (francês), Darwin (inglês), Van Noort (holandês), Pigafetta (italiano), etc., e argumenta que

La imagen clásica del conquistador español que ha quedado como arquetipo de esas empresas no resiste demasiado cuando se la confronta con los hechos: entre los principales había holandeses, y también entre los soldados, tripulantes y pasajeros, del mismo modo que ingleses, portugueses, alemanes. Un barco entero venía cargado de genoveses, y la crónica de esa triste epopeya fue redactada en alemán treinta años más tarde, a orillas del Danubio, por el soldado Ulrico Schmidel, que chapeleó y guerreó durante dos décadas entre esos ríos barrocos, dos décadas al cabo de las cuales, después de pedir licencia a sus superiores, atravesó al pie el Brasil, se embarcó en la costa atlántica, y volvió a su pueblo natal (p. 66)⁹²

⁹¹ Sob uma perspectiva de organização política e social europeia do século XVI, cuja tentativa de encontrar referentes conhecidos para apreender o “novo mundo” que descobriam era inexecutável. Porém, para o narrador de *El entenado*, da mesma época, “no por ser el único posible, ni el mejor de todos, el mundo de los indios era más real” (SAER, 2017, p. 169).

⁹² Ainda, algo que segue sem receber o estudo devido, e que também não é considerado por Saer, é a presença de grupos de mulheres nessas embarcações, e que inclusive deixaram cartas e materiais históricos que iluminam o passado, e que são deixados à margem da História -como a carta de Isabel de Guevara, que acompanhou a expedição de Pedro de Mendoza. <https://sites.google.com/site/bibliotecaunedviajes2/Mujeres-viajeras/Carta-de-Isabel-de-Guevara>. Acessado em 16/06/2021.

Um levantamento semelhante é realizado pelo escritor ao listar e citar quatorze viajantes que, entre 1520 e 1870, descreveram diferentes informações no que toca a altura dos indígenas e do cacique da Patagônia. Após análise do apanhado, Saer observa que a altura dos considerados “gigantes” era sempre medida em comparação com a tripulação que os visitava e com outras etnias do continente, que costumavam ser baixos, pois desejavam comprovar a lenda que eles mesmos haviam criado, e conclui:

Es de hacer notar que, en razón de la leyenda, los viajeros querían encontrar gigantes a toda costa, y probablemente, cuando se ponían a medir, elegían a los más altos de la tribu. De todas maneras, los testimonios muestran que la polémica duró cuatro siglos, y en ella se mezclan leyendas antiquísimas, una de las cuales sostenía que los hombres, a causa de oscuras correspondencias geográficas y cósmicas, iban siendo cada vez más altos a medida que la región en la que vivían iba alejándose de la línea del ecuador en dirección a los polos (SAER, 2015, p. 142-143).

O desejo de encontrar seres fabulosos, responsável pela formalização dessa crença mítica na altura fantástica de um determinado grupo, também nomeou a região e seus habitantes -em referência a suas supostas pegadas “gigantes” como de patos.

Um dos principais exemplos de toponímias cuja referência é a expectativa e não a experiência e observação de algo, são os nomes do rio, do país e da capital. O primeiro foi inicialmente batizado por Solís (um explorador que, para Saer, seguia a fins científicos e descritivos) como “Mar Dulce”, “identificándolo gracias a la vista y al gusto antes que la historia y la tradición se lo apropiaran” (SAER, 2015, p. 106). Em seguida, “corrigiendo la impresión visual que daba la ausencia de orillas” (2015, p. 106), foi chamado “el río de Solís”. Por fim, “con el espejismo de los metales preciosos a los que daba presuntamente acceso, el *argentino río*, que daría más tarde el nombre al territorio entero” (p. 106). No que toca a existência destes metais, conclui-se que “el nombre de la República Argentina, o del Río de la Plata, constituyen un abuso verbal flagrante, porque en todo el territorio nacional no hubo jamás ni un solo gramo de ese metal” (p. 111). Algumas páginas à frente o escritor cita uma descrição de Darwin acerca do rio e conclui que as percepções sobre um determinado objeto estão atravessadas pela linguagem que as nomeia e descreve:

“En el mapa, la desembocadura del Río de la Plata parece algo muy bello, pero la realidad está muy lejos de corresponder a las ilusiones que uno se ha hecho. No hay ni grandeza ni belleza en esta inmensa extensión de agua barrosa.” Esta decepción de Darwin es tanto más definitiva y convincente en razón de que los juicios estéticos son bastante raros en su *Viaje*, y al mismo tiempo es corroborada por muchos de sus predecesores y seguidores. El único elemento no depresivo de su descripción es la inmensidad. Para atenernos al juicio meramente estético, creo que esta coincidencia en la desilusión tiene que ver con el nombre fabuloso del río, con el poder que tiene el lenguaje de incrustar espejismos en la imaginación (p. 124)

Ao final do trecho Saer reitera um dos principais argumentos deste trabalho: a linguagem não só está ao lado da coisa que representa, e nunca alcança a coisa “em si”, mas também projeta imagens e constrói realidades que serão experimentadas, em muitos casos, primeiramente pela língua e pela leitura e posteriormente pela experiência direta da coisa, o que condiciona a percepção em direção e sentidos pré-determinados.

Enfim, sobre “Buenos Aires”, o escritor aponta

A veces, las confusiones semánticas, una especialidad regional, originan interpretaciones climáticas y temperamentales, verdaderamente inesperadas, como en esa enciclopedia francesa de la primera mitad del siglo XIX en la que su autor, como en tal César Famin, persiste en el error de creer que el nombre de Buenos Aires es una consecuencia de su clima agradable, cuando en realidad proviene del de una virgen andaluza, Santa María del Buen Aire, o de los Buenos Vientos, patrona de los marineros. De ese error, nuestro autor, siguiendo a uno de sus contemporáneos, extrae las conclusiones más sorprendentes: “La primera cualidad del aire produce, sobre los habitantes, un efecto más fácil de sentir que de explicar: lo llamaremos una confianza en la vida. Algunos extranjeros nos han comunicado esa sensación exquisita. El autor de este artículo la ha comparado con una sensación de naturaleza enteramente opuesta, que encontró en otros países malsanos de América, donde encontró, al contrario, una desconfianza en la vida, y una advertencia, casi continua, de la necesidad de morir. Al parecer los habitantes de Buenos Aires, del mismo modo que la juventud en otros lugares, no logran tener ninguna idea de la muerte” (SAER, 2015, p. 137)

Ainda, Saer nota, a fundação da capital, distintamente do modo que outras cidades eram fundadas, não possui “documentos oficiais” que transformem o acontecimento em um fato histórico, além da menção no diário de um dos marinheiros, “del cronista bávaro de la expedición, que en el comienzo del capítulo 7 de su libro dice: ‘En ese sitio construimos una ciudad que se llama Buenos Aires’, no existe, como es el caso con otras ciudades, ningún documento que pruebe de modo expreso la fundación” (p.63).

Aprender o passado através da História, sem desconfiar e mergulhar nela (o que faz a ficção), é repeti-la, é alimentar seus mecanismos estruturantes do modelo de organização socio-político vigente. Desse modo, no próximo tópico, será aprofundado o estudo sobre um dos principais *tropos* coloniais formulados para que a narrativa delirante do passado fosse legitimada no mundo ocidental como única e “verdadeira”: a ideia de “tábula rasa” aplicada à Abya Yala quando os europeus aqui chegaram.

Tábula rasa

Javier Uriarte, em *The desertmakers* -um estudo sobre quatro relatos de viagens (cada um tendo como objeto um território geo-político distinto, Brasil, Paraguai, Uruguai e Argentina), escritos por homens incluídos na sociedade letrada dos séculos XIX e XX (leia-se

elite política e/ou agrária)-, demonstra que o deserto foi produzido nos espaços analisados a partir de guerras fundacionais para extermínio das populações originárias e estabilização de fronteiras nacionais. Assim, o autor discorre sobre o papel estratégico que o argumento do “deserto” e de “tábula rasa” representaram na história da colonização e após:

In several Latin American countries the desert has been understood as a primordial solitude, an elemental void. This trope was used repeatedly, first by foreign travelers and later by Latin American intellectuals; it was a construction, a necessary fiction for the establishment of nations. This idea of America as a *tabula rasa* in which history was always about to begin and had to be constructed, as a virgin space waiting for projects to be brought to fruition in it, was a constant in the literature on the continent from the so-called discovery until the first half of the nineteenth century. Yet the void, the *tabula rasa*, was the result of real and systematic practices of extermination (URIARTE, 2020, p.2).

E Boaventura de Souza Santos demonstra que o primeiro momento de criação do *tropo* que nomeia este tópico, o qual operou a autorização da ocupação do território americano pelos europeus, foi encabeçado pelas autoridades religiosas⁹³ ao negar a humanidade dos povos originários⁹⁴:

Com base nas suas refinadas concepções de humanidade e de dignidade humana, os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram subumanos. A questão era: os índios têm alma? Quando o papa Paulo III respondeu afirmativamente em sua bula *Sublimis Deus*, de 1537, fê-lo concebendo a alma dos povos selvagens como um receptáculo vazio, uma *anima nullius*, muito semelhante à *terra nullius*, o conceito de vazio jurídico que justificou a invasão e a ocupação dos territórios indígenas (SANTOS, 2007, p. 75)

A idealização de vazio cultural era menos a realidade observada nos povos indígenas que a negação da diferença de culturas, organizações sociais e formas de pensar, outras que não as europeias, e igualmente possíveis. Já Saer, por sua parte, refere-se, em *El río sin orillas*, às sociedades indígenas como nações⁹⁵: “Agrupados en tribus y en naciones constituían,

⁹³ Como escreveu Foucault sobre as instituições religiosas e políticas na história europeia: “nas sociedades ocidentais, e isto desde a Idade Média, a elaboração do pensamento jurídico se fez essencialmente em torno do poder régio. Foi a pedido do poder régio, foi igualmente em seu proveito, foi para servir-lhe de instrumento ou de justificação que se elaborou o edifício jurídico de nossas sociedades” (FOUCAULT, 2005, p. 30). Este poder régio, a monarquia, funciona a partir da ideia de um representante divino na terra, o monarca e sua linhagem, ou seja, em completo entrelaçamento com a instituição clerical. Logo, se os discursos de Direito, se fizeram em medida ao poder régio, se fizeram, inseparavelmente, em medida religiosa.

⁹⁴ Silviano Santiago, sobre a colonização portuguesa do Brasil, discorre também sobre os termos que invalidavam as populações originárias: “Essas duas metáforas [tábula rasa e folha de papel em branco], sabemos, se encontram nos textos jesuítas do século XVI e servem para descrever a ‘inocência’ do selvagem brasileiro face ao futuro trabalho da colonização e da catequese. Diz a *Carta* de Pero Vaz de Caminha: ‘E imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar...’ *Cunho*, informa o dicionário, ‘ferro com gravura, para marcar moedas, medalhas, etc.; a marca impressa por esse ferro; uma das faces de certas moedas, na qual se representavam as armas reais’” (SANTIAGO, 2019, p. 591).

⁹⁵ Na Introdução de *Decolonial Approaches to Latin American Literatures and Cultures*, Tara Daly e Juan Ramos também se referem aos povos originários desta maneira: “[...] contemporary indigenous groups like the Charrúas, the Mayas, and various *first nations* from what is today Canada” (RAMOS, DALY, 2016, p. xvi, grifos meus).

contrariando esa denominación niveladora [indios], una variedad vertiginosa” (SAER, 2015, p. 46), ou seja, indica a grande diversidade cultural existente e problematiza, como fez com vários nomes no tópico anterior, o significante que os aprisionou: “un sustantivo genérico que perpetúa el primer error de los descubridores, que confundieron América con lo que llamaban las Indias y le atribuyeron ese gentilicio, los indios” (2015, p. 45)⁹⁶. O escritor também marca a aculturação que se impôs no contato com os europeus e aponta a pluralidade da “tábula rasa”:

Del mismo modo que, en las etapas tardías de aculturación, en plena guerra con los *cristianos*, como ellos los llamaban, a los caciques de la Patagonia les gustaba tener un secretario blanco para que les redactara y les leyera la correspondencia, así también después de su desaparición los que han prevalecido siguen, de un modo involuntario, perpetuándolos en el idioma mismo que hablan, no únicamente a causa de la toponimia o de ciertas incorporaciones léxicas, sino también de gestos, de imágenes y de interjecciones intransferibles y vivaces.

Aún en la actualidad, en los vanos intentos por clasificarlos, la cacofonía más completa reina entre los especialistas en lo relativo a su identificación, a su descripción, a su clasificación, y eso que muchos de esos especialistas no carecen ni de formación, ni de talento, ni de meticulosidad. Si bien ciertas tribus han sido más o menos repertoriadas, en la mayor parte de los casos la confusión persiste en cuanto al idioma, a la especificidad étnica, al número. De las diferencias lingüísticas por ejemplo, cuando dos tribus descienden de un tronco común (el guaraní supongamos), no alcanzan a distinguir bien si se trata de meras formas dialectales o de verdaderas lenguas que han tenido un desarrollo autónomo, como, respecto del latín, el catalán, el español, el portugués o el gallego. En cuanto al número, hacia 1540, de los chanás solo Ulrich Schmidl afirmará que eran cien mil, en un territorio de cuarenta leguas cuadradas. Únicamente en el litoral, 400.000 kilómetros cuadrados, sobre los 2.800.000 que tiene la república, la lista de tribus es interminable, y podemos citar al azar los guaraníes, los charrúas, los charrúas de las islas, los chanás, los chaná-beguá, los chaná timbués, los timbués, los querandés, los minuanes, los yaros, los bohanes, los guenoas, los gualaquíes, los mogosnas, los tobas, los mocovíes, los callagaes, los hohomas, los abipones, los mepenes, los calchaquíes, los chanás salvajes, los mocoretáes, los calchines, los caletones, los quiloazas, los corondas, los yapilgás, etc. Si tenemos en cuenta que esta lista, que es incompleta, se refiere únicamente a la séptima parte del territorio argentino, podemos comprender con facilidad las dificultades de clasificación (p. 46).⁹⁷

⁹⁶ O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro discorre sobre o significado, etimologia e funcionamento das palavras “índio” e “indígena”: “Índios são os membros de povos e comunidades que têm consciência —seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram— de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. Foram chamados de ‘índios’ por conta do famoso equívoco dos invasores que, ao aportarem na América, pensavam ter chegado na Índia. ‘Indígena’, por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de ‘indiana’ nela; significa ‘gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive’. Há povos indígenas no Brasil, na África, na Ásia, na Oceania, e até mesmo na Europa. [...] Quem inventou os ‘índios’ como categoria genérica foram os grandes especialistas na generalidade, os Brancos, ou por outra, o Estado branco, colonial, imperial, republicano. O Estado, ao contrário dos povos, só consiste no singular da própria universalidade. O Estado é sempre único, total, um universo em si mesmo. Ainda que existam muitos Estados-nação, cada um é uma encarnação do Estado Universal, é uma hipótese do Um. O povo tem a forma do Múltiplo. Forçados a se descobrirem ‘índios’, os índios brasileiros descobriram que haviam sido *unificados* na generalidade por um poder transcendente, unificados para melhor serem des-multiplicados, homogeneizados, abasileirados. O pobre é antes de mais nada alguém de quem se tirou alguma coisa. Para transformar o índio em pobre, o primeiro passo é transformar o Munduruku em índio, depois em índio administrado, depois em índio assistido, depois em índio sem terra” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p.187-189).

⁹⁷ Uma curiosidade: este parágrafo, escrito no Word, tem o nome de 16 das “tribos” listadas por Saer sublinhadas em vermelho, indicando que são “incorretas” ou que não fazem parte do dicionário -tanto com o corretor ativado para o Espanhol(Argentina) quanto Espanhol(América- Latina).

Saer relata a imensa variedade étnica e cultural que povoava o território argentino e a complexidade de categorização, periodização e compreensão acerca deste insumo histórico, o que demonstra como os significantes que operam em uma determinada época concebem a forma e o conteúdo do que será conhecido do passado no futuro. No caso desses povos que outrora foram descritos pela voz da Lei como “tábula rasa”, hoje ocupam um espaço de interrogação e vazio nos saberes científicos. Ainda, o escritor novamente argumenta que a representação dos povos nativos pelos espanhóis era consequência da incompreensão destes últimos sobre os primeiros:

Su nomadismo indujo a los españoles, y más tarde a las autoridades criollas, a pensar que eran propensos al vagabundeo, ignorando que, muy por el contrario, sus desplazamientos, regidos por hábitos inmemoriales, obedecían a necesidades de subsistencia, al ritmo de las estaciones, y a la discriminación entre lugares fastos y nefastos en un espacio enteramente sacralizado (SAER, 2015, p. 47).

Nas páginas que seguem, lemos sobre as diferenças entre as nações originárias nos modos de trabalho e alimentação: “los guaraníes del Paraguay eran relativamente sedentarios y practicaban una agricultura primitiva. La gran mayoría de las otras naciones eran nómadas, y vivían de la caza, de la pesca y de la recolecta. Muchas eran antropófagas” (2015, p. 47); nos modos de vestir,

algunos andaban enteramente desnudos [...], otros apenas usaban un exiguo taparrabos. (Una de las diferencias curiosas estriba justamente en esa diversidad vestimentaria en tribus tan vecinas, ya que en algunos casos es uno de los dos sexos el que andaba vestido, en otros casos los dos, en ciertas tribus sólo los hombres y en otras muy cercanas y afines únicamente las mujeres) (p. 47-48);

produção e uso de ornamentos, relações afetivas e sexuais, guerras, jogos, produção e consumo de bebidas alcoólicas (p. 49) e “religiões” (p.50). Enfim, ricas e diversas culturas existentes há tempos imemoriais antes da chegada dos europeus.

Ao negar a vida extra-Europa e cunhar a ideia de “Novo Mundo”, os colonizadores criavam o vazio e então o preenchiam com o insumo histórico que lhes era conhecido, processo que será tratado por diversos teóricos em termos de deslocamento e encenação da História europeia (transporte/delírio). Lemos em *Mapas de poder*:

Hay que recordar que, en América Latina, la maquinaria historiográfica se encontró desplazada a un lugar que sus máximos virtuosos europeos consideraban como mero espacio de expansión futura de su discurso, o sea, como pura territorialidad exenta de la temporalidad densa y cargada de sentidos que convertía al Viejo Continente en el *lugar de la Historia* (ANDERMANN, 2000, p. 47).

Como contornado por Andermann acima, Silviano Santiago, em “Apesar de dependente, universal”, já havia escrito sobre a encenação da História eurocentrada (e de sua língua, credos, simbologias...) que foi imposta aos povos dominados, processo que acontece simultaneamente ao apagamento e ficcionalização do passado e da história destes povos, tudo isso como parte do projeto de apropriação do território⁹⁸:

Não é sempre que se modifica a concepção geográfica que o homem tem do mundo. Mas em lugar de esse ampliar do horizonte visual operar um desequilíbrio positivo e fecundo nos alicerces do homem e da sociedade que descobrem, serve ele antes para que o desbravador reproduza -em outro lugar- os conflitos e impasses político-sociais e econômicos da sua sociedade, sob forma básica de ocupação. Exemplo concreto: o Novo mundo serviu de palco para onde deslocar o beco-sem-saída das guerras santas que se desenrolavam na Europa. O conquistador vitorioso acaba por introjetar na "desconhecida" América o dilema maior dos reis e súditos europeus, todos às voltas com a quebra da unidade da Igreja e com as constantes guerras entre facções religiosas distintas (católicos, luteranos, calvinistas, etc.). É dessa forma que o "desconhecido" se torna "conhecido", estabelecendo o padrão cultural da colonização

A catequese de um José de Anchieta, além de preparar o indígena para a "conversão" e a "salvação" da sua alma, serve também para colocá-lo -sem que saiba a razão, pois simplesmente a desconhece- entre portugueses e franceses, entre a Reforma e a Contra-Reforma. Ela prepara e incita o índio a brigar por uma questão (a unidade da Igreja e a constituição do Estado forte europeu) que não é sua nem dos seus. Exige-se dele que introjete uma situação sócio-política e econômica que não é dele [...] Já por essa época o indígena não é dado mais pelo português como *tabula rasa*, mas é dado pelo católico português como ocupado pelo herege francês ou inglês. A conversão, em fins do século XVI, opera duas ações de despejo contra o indígena: convertendo-o, desaloja-o da sua cultura; fazendo com que se revolte contra os “hereges”, desaloja-o de qualquer outra ocupação que não a católica. Em ambos os casos, fã-lo entrar nos conflitos maiores do mundo ocidental sem que tenha tomado parte nos acontecimentos, mero ator, mero recitador que é. Duplamente despojado: a História europeia e a estória do indígena. Resta-lhe memorizar e viver com entusiasmo uma “ficção” europeia (portuguesa, em particular [no caso do Brasil, que é de quem trata Santiago]) que se transcorre num grande palco que é a sua própria terra. E já no século XX nem mais a terra é sua. Terceira, última e definitiva ação de despejo operada pelos colonizadores (SANTIAGO, 2019, p. 38-40).

Sobre a ficcionalização das populações originárias, esta é exposta por Saer, na obra aqui analisada, ao articular diversos relatos do período colonial nos quais indígenas eram protagonistas, e o enredo e a representação se dão pelos moldes literários europeus:

En la historia de América, como es bien sabido, abundan los hechos prestigiosos, aun en lo relativo a excesos sangrientos y a distorsiones morales, en el marco grandioso de la civilización azteca o del imperio Inca, con una distribución de roles que, en definitiva, *corresponde bastante al clasicismo épico-trágico de Occidente*: amores de la Malinche y de Hernán Cortés, suplicio de Cuauhtémoc, Moctezuma despreciado y lapidado por su pueblo, rivalidad entre Huáscar y Atahualpa en el Perú, ferocidad y

⁹⁸ O que significa seu apagamento, a expulsão de si. Como escreve Viveiros de Castro, “Separar os índios (e todos os demais indígenas) de sua relação orgânica, política, social, vital com a terra e com suas comunidades que vivem da terra -essa separação sempre foi vista como condição necessária para transformar o índio em cidadão. Em cidadão pobre, naturalmente. Porque sem pobres não há capitalismo, o capitalismo precisa de pobres, como precisou (e ainda precisa) de escravos. Transformar o índio em pobre. Para isso, foi e é preciso antes de mais nada separá-lo de sua terra, da terra que o constitui como indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 191).

codicia de Pizarro y Almagro, de lo más arquetípicas. Al sur de esa *suntuosidade teatral*, todo era más indigente y más anónimo (SAER, 2015, p. 52, grifos meus).

As ideias até agora contornadas dialogam também com o pensamento de Ángel Rama, quem, além de reafirmar a transposição da História europeia em outro lugar, adiciona que esses discursos eram ao mesmo tempo projetos para a construção da modernidade ocidental sonhada. Lemos então em *La ciudad letrada*:

Poco podía hacer este impulso para cambiar las urbes de Europa, por la sabida frustración del idealismo abstracto ante la concreta acumulación del pasado histórico, cuyo empecinamiento material refrena cualquier vuelo de la imaginación. En cambio, dispuso de una oportunidad única en las tierras vírgenes de un enorme continente, cuyos valores propios fueron ignorados con *antropológica ceguera*, aplicando el principio de “tabula rasa”. Tal comportamiento permitía negar ingentes culturas -aunque ellas habrían de pervivir e infiltrarse de solapadas maneras en la cultura impuesta- y comenzar *ex-nihilo* el edificio de lo que se pensó en mera transposición del pasado, cuando en verdad fue la realización del sueño que comenzaba a soñar una nueva época del mundo. América fue la primera realización material de ese sueño, y su puesto, central en la edificación de la era capitalista (RAMA, 1998, p. 18).

Isto é dizer, “tábula rasa” é um tropo e um dispositivo central no momento inicial da modernidade (que aqui se entende como a colonização, como será desenvolvido nos próximos capítulos).

Retomando a ideia nuclear deste capítulo, o deserto como produtor e produto do delírio explorador colonial, volto ao livro que introduziu este tópico, *The desertmakers*, o qual tem como epígrafe um trecho de *Agricola*, de Tacitus⁹⁹ sobre a qual Uriarte comenta:

The desertifying agent, as he [Tacitus] sees it, is imperial conquest. [...] In addition, the epigraph underscores the civilizing aspect the Roman Empire attributed to itself. For Tacitus, the empire is conquest, destruction, slaughter. The result of all these is the desert, which facilitates the substitution of one people for another (URIARTE, 2020, p.1)

O processo de produção do deserto que viemos estudando até aqui, e o qual, insisto, é compreendido como aparato ideológico e estruturante para a realização do projeto colonial-moderno, é, ainda, lido por Uriarte como a repetição de um roteiro de dominação já conhecido. Desde o Império Romano o processo de expansão imperial se dava pela guerra e controle do povo dominado, primeiro desertificar para então re-ocupar, colonizar, o território conquistado. E, desde então, o argumento civilizatório e progressista serve de legitimação para a barbárie.¹⁰⁰

⁹⁹ “*Aufferre trucidare rapere falses nominibus imperium, / atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.* [To ravage, to slaughter, to usurp under false titles, they call empire; / and when they make a desert, they call it peace]” (TACITUS, *Agricola* apud. URIARTE, 2020, p.1).

¹⁰⁰ Neste sentido, novamente em diálogo com Santiago de “O entre-lugar do discurso latino-americano”, observo a menção a uma citação de Montaigne sobre a invasão grega na Itália com a qual o ensaio se inicia. Nesta, é narrada

Os signos (a História é composta de signos, e a sua desconstrução envolve a exposição dos infinitos sentidos e articulações que a interação entre eles possibilita, e as que interdita sobretudo) são condicionados e condicionantes, criaturas e criadores, e é nessa dialética -na qual os tempos (passado, presente, futuro) não funcionam em esferas separadas, mas se chocam, se sobrepõem- que a história de Saer se desenvolve. Isso é visto na citação seguinte, na qual são articulados o período clássico greco-romano, redescoberto na época das grandes navegações do século XV, ao passo que estas introduziam o “selvagem” à realidade europeia do renascimento, que possibilitava por sua vez o sonho do futuro moderno como desentranhou Àngel Rama anteriormente.

Haciendo excavaciones en los jardines derruidos de Roma, los hombres del siglo XV reanudaron, renovándola, la tradición clásica, tratando de amalgamar, aun en el arte religioso, un cristianismo humanizado, casi mundano, con la carnalidad realista del paganismo. Las costas de América le mostraron, con las peripecias atroces que le reservaban, que eran contemporáneos de un pasado más arcaico. A tres meses de navegación, del otro lado del océano, podían convivir con la prehistoria. En pleno humanismo, lo salvaje -lo que viene de la selva- era la negación misma de los ideales de emancipación que lo habían generado (SAER, 2015, p.47).

Os dilemas com os quais os povos originários de Abya Yala tiveram que por imposição se defrontar, faziam parte ainda de um sistema de pensamento que estava se construindo naquele momento, e o qual a existência dessas civilizações punha em risco ao mesmo tempo que sem elas não teria sido possível.

Percebe-se então, na história colonial latino-americana, não apenas a tentativa de traduzir uma realidade a partir de outra já conhecida, gerando assim um relato incoerente e inverossímil do e para o povo dominado, mas também a manipulação das narrativas, antes estruturantes que descritivas, em prol do projeto ideológico do colonizador para aquele espaço cheio de vida, mas que em seu narcisismo esquizofrênico considera vazio. Desse modo, veremos no tópico a seguir que o funcionamento da imagem do deserto e do vazio, através do conceito de tábula rasa como aparato ideológico, continuou operando nos discursos e atos oficiais da Argentina após a Independência, como jovem Estado-Nação, como Ana Laura Elbirt afirmou:

La pampa, esa naturaleza inmensa e inhóspita, indica la ausencia de pasado y de huellas culturales en las que anclar una nueva matriz civilizatoria necesaria para una

a surpresa do rei invasor ao perceber que o exército do povo bárbaro, inimigo, não estava organizado de maneira bárbara, precisamente pelo contrário, e Santiago comenta: “Montaigne abre o Cap. XXXI dos *Ensaïos*, capítulo em que nos fala dos canibais do Novo Mundo, com uma referência precisa à História grega. Esta mesma referência servirá também para nos inscrever no contexto das discussões sobre o lugar que ocupa hoje o discurso literário latino-americano no confronto com o europeu [...] a metáfora em Montaigne guarda em essência a marca do conflito eterno entre o civilizado e o bárbaro, entre o colonialista e o colonizado, entre Grécia e Roma, entre Roma e suas províncias, entre a Europa e o Novo Mundo etc.” (SANTIAGO, 2019, p. 24).

nación moderna. Esta invención del vacío o “tabula rasa” es esencial para comprender la edificación del Estado-nacional. La idea de trasplantar una nueva civilización en el desierto es una constante en el ensayo decimonónico¹⁰¹ (ELBIRT, 2017, p. 41-42).

Por fim, encerro este tópico com uma citação de Saer que reitera o funcionamento do "deserto" para se referir às terras habitadas pelos índios (logo semanticamente tão contraditório quanto a ideia de um rio sem margens, ao passo que não ser habitado é o princípio primeiro do significante), e ainda deflagra a contradição da própria condição da terra, ao passo que era fértil (o que também não se aplica ao deserto). Essas considerações voltam a sustentar a paisagem funcionando intrinsecamente com os significantes atribuídos aos “*indios*”, que também eram férteis e habitados por vida, pensamento, emoção e espiritualidade próprias.¹⁰²

Esa porción de la pampa, que la gente de Buenos Aires llama norteña, y la de Santa Fe, que se encuentra en el extremo norte, llama sur, es, como pudo verificarse tres siglos y medio más tarde, una de las tierras más fértiles del mundo, formada de lo que llama suelos rojos, negros y castaños de pradera, y en el siglo pasado podía rendir dos cosechas de trigo por año; pero hasta 1870 más o menos, nadie excepción hecha de los indios, llamaba *pampa* a la llanura, ni nadie tampoco la llamaba llanura, ya que era conocida con una designación menos prestigiosa: el Desierto. A medida que se iba ganando terreno sobre la llanura, esa apelación aprensiva, el Desierto, fue quedando para las tierras que todavía estaban en manos de los indios, o expuestas a sus incursiones, lo que significaba, hacia 1800, la pampa casi entera y la totalidad de la Patagonia. El único atributo de la pampa, su fertilidad, no presentaba el menor interés para los españoles, que eran navegantes o aventureros, o para los indios nómadas o seminómadas, que eran cazadores y recolectores (SAER, 2015, p. 58 - 59).

Os delírios até aqui observados seguirão vigentes após a Independência, e são até hoje naturalizados pelos arquivos históricos. Seja em diversas expressões artísticas que nos últimos

¹⁰¹ Lembremos a Santa María de Onetti é uma civilização criada no deserto, e que Saer, em “Algo se aproxima”, diz por meio de seus personagens que uma cidade no meio do deserto é muito mais sólida que qualquer tradição.

¹⁰² A relação entre o argumento do deserto aplicada ao território assim como aos povos foi também pensada por Uriarte, ao apontar a lógica capitalista que não aceita improdutividade: “What the eye sees here gives way to imagination: the discourse creates the fantasy of a savage land that is slumbering, waiting for civilization to awaken it. The capitalist logic in which this perspective is rooted sees nature as unproductive and, thus, as in need of appropriation. A desert must be created through discourse in order to be subsequently appropriated. The mere mention of the absence of productive forces could be understood by any reader as a call to expand the informal empire to encompass those lands. [...] The desert is the equivalent of unproductivity. These settlers are immobile, and depicted as being far from the deserted lands described, which they possess but do not transform; insofar as they are unproductive, *they, too, are desert*. The attribution of idleness and lack of productivity to the local populations, which is central to the racist civilizing discourse of nineteenth-century imperialism, is part of an operation to legitimize the political or—afterward, in the years of informal empire—economic domination of territory (URIARTE, 2020, p. 98). Também Gustavo Verdesio, sobre os materiais produzidos acerca dos indígenas no Uruguai nos séculos XIX e XX, apontará a perpetuação dos estereótipos concebidos pelos colonizadores e o argumento de “improdutibilidade” da terra: “In their work, one can see a rather uniform representation of natives: they are savage, lazy, with a few primitive utensils. In other words, they are presented as almost completely devoid of civilization, very far from achieving the heights reached by more prestigious ethnic groups in other latitudes, like the Maya or the Inca (Bauzá; Figueira; De la Sota). The predominant idea is that those groups that populated the territory before contact did not deserve to inhabit it because they did not take full advantage (according to Occidental, capitalist standards) of its riches and, therefore, were wasting its wealth” (VERDESIO, In: RAMOS, DALY, 2016, p. 169).

cinco séculos pintaram os povos ameríndios das mais diversas cores e formas, seja no nome da nação que se originou no desejo de encontrar prata em algum lugar daquele mar doce, seja em enciclopédias francesas que deixam a retórica e a imaginação fluir a partir de uma informação falsa ou nos livros de história que contam a “descoberta” de Abya Yala pelos espanhóis, a literatura precede, integra e projeta a História argentina, como seguiremos vendo no tópico a seguir.

Sociedade Letrada: Civilização ou Barbárie?

El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes, se le insinúa en las entrañas; la soledad, el despoblado sin una habitación humana, son por lo general los límites incuestionables entre una y otras provincias. Allí la inmensidad por todas partes: inmensa la llanura, inmensos los bosques, inmensos los ríos, el horizonte siempre incierto, siempre confundiéndose con la tierra entre celajes y vapores tenues que no dejan en la lejana perspectiva señalar el punto en que el mundo acaba y principia el cielo (SARMIENTO, 1921, p. 27).

Assim começa uma das obras inaugurais da literatura nacional argentina, *Facundo. Civilización y barbarie*, de Domingo Faustino Sarmiento, escritor, exilado político e ex-presidente da República Argentina. A breve caracterização de Sarmiento representa um dos pilares que atravessa este estudo: no Río de la Plata, história, literatura, mapa e política são indestrinçáveis. Como Marisa Moyano afirma¹⁰³,

No de otro modo puede leerse *Facundo* como dispositivo en ese proceso paradigmático, ya que el modelo conceptual provisto por la dicotomía “civilización-barbarie” ocupará un rol central que alcanzará todas las dimensiones del proceso de configuración del Estado: la política, la jurídica, la social y la económica, sustentadas en una macrodimensión cultural que funda la convicción de estar construyendo una ‘Nación civilizada’ (MOYANO, 2004, s/p).

¹⁰³ Em texto que propõe o conceito de “performatividade discursiva” para ler os discursos fundacionais e discute sobre as identidades suplantadas para formar a imagem homogênea da nação: “La performatividad en los discursos fundacionales de la literatura nacional. La instauración de la ‘identidad’ y los ‘huecos discursivos’ de la memoria”. Neste artigo a autora relaciona a performatividade dos textos fundacionais como mecanismos de sustentação do poder vigente: “Cuando relacionamos performatividad y prácticas literarias fundacionales aparecen convocados dos aspectos relacionados: por un lado el papel jugado por las élites criollas en su esfuerzo por articular discursos nacionales con intenciones de constituir imaginarios culturales de identidad, y, por otro, el hecho de que esos discursos aparecen impuestos a través de las relaciones que se instauran entre el poder que inviste a los productores de esos discursos y la legitimidad que emerge del conocimiento que ostentan gracias a ese poder” (MOYANO, 2004, s/p). Esta formulação corresponde ao funcionamento do “como do poder” proposto por Foucault, o qual se dá, como enunciou Moyano, a partir de uma articulação triplíce: *regras de direito*, que irão delimitar os limites do poder e ao mesmo tempo legitimá-lo, *discursos de verdade*, os quais por sua vez serão legitimados pelas regras de direito, e que produzirão efeitos de verdade os quais dão direito ao *exercício do poder* - por aqueles que a manejam: “Estudar o ‘como do poder’, isto é, tentar apreender seus mecanismos entre dois pontos de referência ou dois limites: de um lado, as regras de direito que delimitam formalmente o poder, de outro lado, a outra extremidade, o outro limite, seriam os efeitos de verdade que esse poder produz, que esse poder conduz e que, por sua vez, reconduzem esse poder. Portanto, triângulo: poder, direito, verdade” (FOUCAULT, 2005, p. 28). O “como do poder” articulado pelo filósofo não só expõe a estrutura pela qual funcionou o discurso colonial como os que serão analisados a partir de agora.

O deserto, como escreve Sarmiento, é o mal da nação, não mais (tanto) pelo seu poder alucinatório e mortífero, mas agora pela impossibilidade de demarcar os limites necessários para a consolidação nacional, a qual requer, fundamentalmente, o controle do território.¹⁰⁴ Não mais totalmente desconhecido, o deserto argentino no século XIX é finalmente conhecido “*a medias*”. Sarmiento não esteve lá fisicamente, e não foi preciso, afinal a nação sobre a qual escreve tem o tamanho e “coincide pontualmente” com os seus mapas e seus livros. *Facundo* projeta um cenário que é conhecido e construído por livros de viagens pelo espaço desértico em questão¹⁰⁵ e narrativas literárias sobre as paisagens europeias¹⁰⁶. O escritor nem sequer está no país enquanto escreve, mas exilado, “ex-lado”, fora, ao lado¹⁰⁷. A obra de Sarmiento (tanto *Facundo* como a imagem romântica do pampa) é referenciada, e confrontada, em *El río sin orillas*, na seguinte citação:

Es sabido que la imagen arquetípica de la pampa, la que todo el mundo posee y confunde con una experiencia directa, es de origen romántico, y que el hombre que la elaboró, Domingo Faustino Sarmiento, no la conocía. Esta pampa de prototipos a la Fenimore Cooper y a la Chateaubriand, en plena aculturación, que se confunde un poco con las grandes propiedades de la provincia de Buenos Aires, por intensa que sea su representación en el libro inmortal, tiene poco que ver con la pampa presarmientina, inmemorial y vacía, la *terra incognita* sin habitantes y sin ganado, sin accidentes y sin agua, en la que, sin el caballo, los desplazamientos eran impensables, la gran plataforma chata que, valiéndose de su sola lisura y uniformidad, era capaz de detener, en los pantanos de lo idéntico, cualquier progresión, animal o humana, o incluso vegetal, del mismo modo que lo hace con ciertos ríos que bajan de las tierras altas del oeste y que, interrumpiendo su curso hacia el mar, se extenúan en los campos por la ausencia de declive. La conquista y la colonización se hicieron de espaldas a la llanura, y hay que hacer un esfuerzo de imaginación para tratar de aprehender el modo en que, en las pequeñas ciudades del litoral, se representaban ese espacio sin límites

¹⁰⁴ “The state, a powerfully territorialized concept, cannot be conceived of without precise boundaries and a concrete expanse: it therefore seeks to codify territory, give it directions, points of departure and arrival, roads. Territory, for the state, is part of its power—or, rather, there is no state power without a territory to which to apply it.” (URIARTE, 2020, p. 26).

¹⁰⁵ Uriarte afirma: “Sarmiento himself had abundantly read travel narratives (which had been one of the main sources for his representations of the Argentine pampas in *Facundo* [1845])” (URIARTE, 2020, p. 47); e Andermann: “[*Facundo*] es el libro de un lector asiduo de libros de viaje. La pampa, tan hábilmente convertida por esa escritura en un paisaje-escudo de la argentinidad, es un lugar que el autor desconoce salvo por las descripciones de autores extranjeros cuyos nombres aparecen por debajo de los epígrafes que abren cada capítulo” (ANDERMANN, 2000, p. 80).

¹⁰⁶ Ricardo Rojas, na introdução da edição de *Facundo* de 1921, escreve: “la Pampa Argentina es tan poética hoy en la tierra como las montañas de la Escocia diseñadas por Walter Scott” (ROJAS, In: SARMIENTO, 1921, p. 11), e prossegue: “Sarmiento admiraba, en efecto, a Volney, y acaso no fué del todo extraña esa obra, lo mismo que la de Walter Scott, Victor Hugo, Fenimore Cooper y Chateaubriand, a la formación de sus gustos como narrador” (1921, p. 25). E Sarmiento, no segundo capítulo do livro, escreve: “El único romancista norteamericano que haya logrado hacerse un nombre europeo es Fenimore Cooper, y eso porque transportó la escena de sus descripciones fuera del círculo ocupado por los plantadores, al límite entre la vida bárbara y la civilizada” (1921, p. 49). As técnicas narrativas de Sarmiento emulam e demonstram seu domínio sobre as principais obras europeias da época, as quais darão novas formas ao pampa.

¹⁰⁷ Andermann escreve sobre *Facundo*: “La periferia en Sarmiento no es, en realidad, un paisaje: un lugar físico de empatía y transubstanciación de los sentidos de la tierra en la letra. Al contrario, es ante todo un lugar donde es posible observar desde afuera las observaciones europeas de la periferia” (ANDERMANN, 2000, p. 80).

y sin forma precisa, totalmente desconocido, que se extendía indefinidamente hacia el suroeste. De más está decir que las tribus fluviales lo ignoraban y que por nada del mundo se alejaban de la franja estrecha paralela a los ríos, y que los indios del sur, aun en posesión del caballo, la recorrían únicamente en ciertas épocas del año y en trayectos organizados a los que se atenían rigurosamente (SAER, 2015, p.60).

O desconhecido que antes era preenchido pela imaginação, agora continua o sendo, porém por uma imaginação alimentada pelos grandes romances europeus da época. Deste modo, a apropriação e criação do vazio para preenchê-lo com o insumo histórico europeu desejado e idealizado, procedimento consolidado no período colonial, se manifesta de diferentes formas após a Independência, porém, a partir dos mesmos mecanismos retóricos aqui apontados. Saer, ao distinguir um pampa pré e pós-sarmiento, estabelece um marco de ruptura representacional: o pampa mudou pois o modo de referir-se a ele mudou. Sarmiento se apropria das armas do colonizador para, através de mediações simbólicas com a metrópole, dar forma a um projeto ideológico, político e estético de nação, o qual sustenta-se novamente nas dicotomias fundacionais coloniais: o cristão e o selvagem, agora civilização e barbárie.

A função do deserto, nesse momento de transição colonial/nacional, foi lida por Jens Andermann, em *Mapas de poder. Una arqueología literaria del espacio argentino*, como o primeiro alimento de uma “imaginação letrada” que pretendia construir a partir “do zero”¹⁰⁸ uma civilização - do modo que este conceito é concebido na lógica eurocêntrica. Logo, é pela indiscernibilidade entre espaço e letra que esse grupo se fará indispensável na criação da nação:

Es por eso que el espacio y el paisaje no sólo “están en el origen de los problemas políticos y literarios” que se plantean los jóvenes románticos, sino que la construcción lingüística de ellos *como originalidad pre-lingüística* es la primera operación autorizadora de un proyecto ideológico y estético (ANDERMANN, 2000, p. 37).

Esta ideia de “originalidade pré-linguística” é o que garante a naturalização dos construtos linguísticos reinaugurados por estes poetas. A partir disso Andermann propõe o conceito de *apercepción*, para descrever a função exercida pelos letrados na fundação do território nacional: “Apercibir un espacio es, entonces, reconocerlo en su alteridad y concebir estrategias verbales para responder (y dominar) a la diferencia” (2000, p. 40), e retoma a *Facundo* e ao deserto para observar a função deste grupo na especificidade argentina:

El desierto, la tierra vacía e inerte “como en el mapa”, es el espacio de una Argentina “aquejada” por “el mal de la extensión” (F[*acundo*]:59), y donde la letra es una tecnología fundacional que forja los sentidos y los defiende ante la amenaza de ser devorados por la pura inmensidad. [...] ese espacio sin límites –porque un límite es,

¹⁰⁸ A lógica do “punto cero” é um conceito que foi desenvolvido na teoria decolonial, a partir de Santiago Cástro-Gomez principalmente, e será discutida nos próximos capítulos. Tal abordagem teórica desenvolve, por outra nomenclatura, a retórica que neste capítulo é tratada a partir do tropo da “tábula rasa”, e que, veremos, será novamente posta em prática no período ditatorial na segunda parte do século XX.

desde ya, el resultado de una intervención ordenadora que estructura y jerarquiza el espacio— es, como hemos dicho, una imaginación territorial que cifra la necesidad de la hegemonía letrada en el país (ANDERMANN, 2000, p. 67).

Os discursos oficiais, e a literatura é um deles como aqui defendido,¹⁰⁹ atravessados pelo delírio, pelo deserto e pela letra, continuam após a Independência sendo modelados da mesma forma e servindo de aparato ideológico ao mesmo grupo social (homens brancos) que detém o poder, e que são os herdeiros dos que o detinham na época colonial.¹¹⁰ O projeto de definição da nação, fruto do “novo discurso cartográfico” que legitimava nos termos do invasor a legalidade da invasão, foi levado a cabo pela elite ganadeira, herdeira dos grandes latifúndios criados pela colonização, e que coincidia em muitos casos com os grupos intelectuais geradores dos signos e símbolos que comporiam a imagem de nação por eles vislumbrada, não obstante, também formavam parte dos grupos políticos que definiam as decisões e necessidades do Estado. Desse modo, ao tratar da argentina oitocentista e seus autores, Saer confere a eles uma definição similar a dos marinheiros do século XVI, que confundiam o mundo com a suposta “*realidad absoluta*” das suas experiências, agora estes herdeiros letrados se entendem como “*totalidad cultural*”:

A propósito de la primera mitad del siglo XIX, podría hablarse de una Argentina clásica, de la que la región pampeana suministraría los grandes arquetipos: la llanura, el ganado, el indio, el gaucho, el estanciero, los grandes ríos del litoral. La palabra clásica se justifica porque, a pesar de las violentas guerras civiles, entre Buenos Aires y las provincias, entre liberales y conservadores, entre zonas rurales y ciudades, entre indios, blancos y mestizos, hasta 1860 por lo menos, un sistema patriarcal de que los grandes propietarios eran la cúspide, se autorrepresentaba imaginariamente como una totalidad cultural, por rudimentaria que fuera esa cultura. Los más irreconciliables

¹⁰⁹ Saer, em “Literatura y crisis argentina” (1982), afirma: “El sueño administrativo de una república sin poetas seduce a los que pretenden gobernar: sin poetas no oficiales, se entiende, porque los oficiales adscriben, naturalmente, a la estructura del poder y se identifican con ella. La literatura oficial no es iluminadora sino funcional, y su interpretación del mundo es excedida y englobada por la administración que la protege” (SAER, 2014, p. 95).

¹¹⁰ Nos termos de Andermann, “Se trataría, entonces, de una traducción de los géneros y estilos del romanticismo europeo que pasan a ser las herramientas simbólicas ‘fundacionales’, convocadas para abrir paso en los desiertos americanos del lenguaje” (ANDERMANN, 2000, p. 60); e Rama afirma que os letrados, no pós-independência, ocupam o posto vago deixado pela desmembração de “la águila bicéfala (Trono y Tiara)” (RAMA, 1998, p. 86-87). “Herança” que foi também apontada por Benedict Anderson ao se debruçar sobre a raiz e o funcionamento dos “mapas históricos”, os quais por sua vez dão forma à “narrativa política-biográfica daquele espaço”, em todo continente: “Com plena consciência de que eram intrusos nos distantes trópicos, mas vindos de uma civilização onde a herança e a transferência legais do espaço geográfico provinham de longa data, os europeus frequentemente tentaram legitimar a expansão do seu poder através de métodos de aparência legal. Um dos mais utilizados era tomar como ‘herança’ as supostas soberanias dos dirigentes nativos, eliminados ou submetidos pelos europeus. De qualquer forma, os usurpadores estavam reconstruindo, sobretudo em relação a outros europeus, a história da aquisição de novas posses. Daí o surgimento de ‘mapas históricos’, em especial na segunda metade do século XIX, destinados a demonstrar, no novo discurso cartográfico, a vetustez de unidades territoriais específicas solidamente delimitadas. Através da sequência cronológica dada a esses mapas, surgia uma espécie de narrativa político-biográfica daquele espaço, às vezes com vasta profundidade histórica. Por outro lado, essa narrativa foi adotada, mesmo sofrendo várias adaptações, pelos Estados nacionais que, no século XX, se tornaram os herdeiros dos Estados coloniais” (ANDERSON, 2008, p. 240-241).

enemigos tienen ciertos valores comunes, y comparten imágenes familiares, que consideran como naturales, del lugar que habitan. Proprietarios, indios, gauchos y soldados pasan el tiempo degollándose mutuamente, pero comparten el mismo desprecio por el que no sabe andar a caballo. Aun Sarmiento que venía de la cordillera, y que escribió *Facundo* para denostar la barbarie de la cultura de los gauchos, cayó, como ya ha sido señalado tantas veces, en las redes sutiles de la fascinación que ejerció sobre él aquello que denostaba. En la sociedad patriarcal de la llanura, es el propietario que fija las normas subjetivas de aprehensión del mundo (SAER, 2015, p. 89-90).

Na citação acima, para referir-se ao grande dilema do século XIX, civilização ou barbárie, Saer não o faz pelo gesto dicotômico opositivo clássico, mas aponta a existência de um dentro do outro: as normas dessa sociedade gauchesca “bárbara” eram definidas pelo latifundiário, a civilização, enquanto o escritor que criticava a barbárie era também fascinado por ela.

Andermann discute a relação paradoxal das narrativas fundacionais em relação a seu “outro bárbaro”¹¹¹, apontada por Saer em Sarmiento ao fim da última citação, a partir da noção de “começos”, de Edward Said, a qual, para o pensador palestino, opera um movimento de repetição desigual, um posicionar-se de modo diferente em relação às outras narrativas existentes, o que acaba por ser uma posição intermédia, é outra mas só é possível por um caminho anteriormente trilhado, é outra em relação às anteriores com as quais dialoga. Assim Andermann afirma sobre a tradição literária argentina, como também foi desenvolvido na Introdução deste trabalho: “Las narrativas fundacionales de la literatura argentina pretenden construirse muy conscientemente como comienzos, a fin de refutar y de asumir en su propia letra la originalidad de la barbarie que imaginan como su interlocutor secreto” (ANDERMANN, 2000, p. 35-36). Neste sentido, Franca Maccioni aponta sobre a apropriação, desta literatura oitocentista oficial, do gesto e dos mecanismos fundacionais anteriores:

Schmidl (2016); Sarmiento (2011); o Marcos Sastre (1979) –, por caso, se situaron a sí mismos como los primeros y repitieron el gesto fundante de fabular, con ellos, el comienzo de una historia, la nuestra. Y pese a sus diferencias, todos lo hicieron del mismo modo: narrando, escribiendo. Quizás porque sabían que escribir no es sólo inscribir un síntoma histórico en la materia del relato, sino sobre todo producir y modelizar el curso de los acontecimientos que ese mismo gesto inaugura. (MACCIONI, 2020, p. 225).

Saer, que ocupa um entrelugar nesta tradição, não pretende que haja um interlocutor secreto e um mistério da barbárie a se revelar, mas se empenha em borrar os limites entre

¹¹¹O crítico aponta que a literatura nacional da época “se había empeñado en imaginar espacios nacionales dramatizando sus deseos y temores frente al otro (figura ésta que, como veremos, puede definirse en términos de enemistad política, de desnivel social, de credenciales culturales menospreciadas, o de diferencia étnica)” (ANDERMANN, 2000, p. 15); e afirma: “la imagen del otro interno -del bárbaro o del *huitoto*- en la periferia poscolonial latinoamericana tiende a ser indefectiblemente una imagen dialéctica en donde se articulan y superponen poderes y cargas de terror y de curación. [...] el discurso criollo de la nación y el discurso identitario de los ‘indios amigos’ se inscriben ambos en una zona intermedia, de frontera. Son discursos de autorización de subjetividades periféricas por medio de un posicionamiento en relaciones triádicas” (2000, p. 86).

civilização e barbárie, demonstrando que esta dualidade, como toda dualidade, se sustenta exclusivamente na linguagem. E com isso, como Juan L.¹¹², retoma o gesto fundante para escrevê-lo à sua maneira, mergulhando na zona de indecisão entre um conceito e outro. Saer lê a civilização na barbárie e a barbárie na civilização:

Se ha hablado y escrito mucho sobre la ferocidad de los gauchos y de los indios, y en general de la vida rural en la Argentina del siglo XIX y no debemos olvidar que el descubrimiento del Río de la Plata acabo en un banquete caníbal y que la primera fundación de Buenos Aires comenzó con un asesinato en la costa del Brasil y se dispersó después de una masacre generalizada. A partir de la independencia en 1816, las guerras civiles que duraron medio siglo y las guerras contra los indios se caracterizan por sus inútiles derramamientos de sangre, por sus duplicidades, su salvajismo y su crueldad (SAER, 2015, p. 171).

O afastamento do escritor em relação as dicotomias fundacionais pode ser lido também pela admiração por Alfredo Ebelot, engenheiro e escritor francês que é frequentemente mencionado em *El río...* No livro *La pampa*, o qual relata as experiências e percepções de Ebelot nas viagens pelo território que o nomeia, há um entendimento anacrônico do escritor no que toca aos conceitos de civilização, barbárie e modernidade,¹¹³ o qual já é enunciado por Ebelot na introdução de seu livro. Saer, ao apresentar o escritor em *El río...*, escreve “Menos

¹¹² “Juan L. Ortiz, hacia el final de su vida, emprende un larguísimo poema para narrar, el origen, la fundación del río Gualeguay. Pero esta vez, sin embargo, el gesto poético, (también él político y técnico) expone una diferencia abisal: Juan L. retoma el gesto fundante pero le da un uso radicalmente distinto. Para comenzar, el punto de vista desde el cual se forja el relato, ha cambiado por completo: ya no narra desde esa primera persona soberana que se posiciona en el terreno de la escritura al tiempo que toma posesión del territorio que funda, sino que se fusiona con una materialidad que excede lo humano para tomar prestada una perspectiva otra: la del río. Es decir, Juan L. ya no se sitúa en la orilla para escribir y fundar la representación de un territorio exterior y, por eso, ajeno, otro u objetivable, sino que escribe para inaugurar con ese mismo gesto un espacio orillero, intermedio. Y tampoco adopta la perspectiva del río, entendemos, como quien proyecta una afección humana a una materia desde siempre inerte, con ese gesto que la retórica supo catalogar de prosopopeya y que recuerda el poder de simulación de la literatura al tiempo que reafirma las divisiones y repartos políticos que deberán quedar intocados: el adentro y el afuera; la naturaleza y la cultura; lo activo y lo pasivo; lo humano y lo inhumano. No. Quizás uso mal las palabras y se trate menos de una perspectiva otra que de una percepción otra, si por esto entendemos algo que atañe no solo a la visión sino, más específicamente, a una manera de orientarse en relación con el mundo; es decir, de asumir otro lugar de enunciación ya no solipsista sino agenciado con una materia que reconoce a priori sintiente, capaz de afectos y de efectos concretos” (MACCIONI, 2020, p. 227).

¹¹³ Ao descrever um funeral no pampa Ebelot põe em xeque a distinção entre civilização e barbárie, argumentando que “Su mercantilismo es una mancha en el cuadro, no lo niego, un manchón poco simpático. Hasta concedo que es algo bárbaro. Es de notar sin embargo que no ha sido producido por la barbarie, sino por un rudimento de civilización. [...] Superstición singular, característica mezcla de brutalidad y de poesía, ¿tradicón nacida - quien sabe dónde? - [...], el velorio es un genuino rasgo de los antiguos usos y la más curiosa manifestación del catolicismo de los jesuitas interpretado por los paganos de la pampa” (EBELOT, 1961, p. 16-17). Em outro capítulo conta sobre o *rastreador* (um homem que habita o pampa e consegue rastrear qualquer movimentação que tenha sido feita no deserto, e ler rastros que ao olho nu ocidental seriam impossíveis), deixa a observação: “Si este relato no se hubiera hecho tan largo, si quisiera filosofar, sería del caso preguntarse lo que hemos ganado en civilizarnos, en gustar de las salsas picantes, de los juegos de Bolsa y de las mujeres pintadas. Esto nos llevaría lejos; pero puede decirse que hemos perdido en ello una porción de sentidos delicados, perspicaces, infalibles, que han conservado las palomas, los caballos, los salvajes, seres todos que llamamos brutos, de puro engraidos por la refinación y embotamiento de nuestro organismo. Y téngase en cuenta que, entre los sentidos de que nos hemos despojado así, el más atrofiado es el sentido común” (1961, p. 23).

célebre, Alfred Ebelot, que dejó unos textos magníficos sobre la llanura, merece que nos detengamos un momento a recordarlo” (SAER, 2015, p. 144). Após constelar informações básicas sobre o escritor, onde nasceu, formação, contexto da época que esteve na Argentina..., transcreve três parágrafos da introdução da obra de Ebelot, o que me leva a ler neste trecho afeições e concepções próprias a quem o escreveu novamente mais de um século depois, assim Saer inicia:

[Ebelot] escribió en el prólogo que una de las principales ventajas de su vida fue “la de haber podido observar de cerca costumbres originales, de haber-me interiorizado de ellas a mis anchas, de haber llegado a juzgarlas en sí mismas, sin estar obsesionado por las comparaciones, nunca lo bastante equitativas, y como alguien de la casa... Cuando una cosa es para nosotros totalmente nueva, no la percibimos tal como es. Sólo nos hacemos una idea de ella, con la ayuda de reminiscencias de cosas análogas u opuestas. Son asimilaciones o contrastes los que dictan nuestro juicio, y no la realidad misma que tenemos antes los ojos. Incluso los objetos materiales, que impresionan nuestros sentidos, no escapan a esta ley. Los interpretamos y los desfiguramos por una serie de operaciones mentales involuntarias en el mismo momento en que nuestra vista nos revela con precisión la forma exterior, las proporciones, el color, todos los elementos de lo que llamamos el carácter de las cosas. Le atribuimos, forjado por nosotros, un carácter que no tiene nada que ver con el verdadero.

He observado muchos ejemplos durante mi vida en la frontera. Un día, nos daban por objetivo de una expedición, un valle ubicado muy lejos, en pleno territorio indio, y del que los civilizados apenas si conocían de nombre. Teníamos proyectos estratégicos para ese valle, y era necesario averiguar antes que nada si el suelo, el pasto y el agua era adecuados para la instalación de un campamento. Recogíamos información donde la encontrábamos: en las relaciones de viajes impresas el siglo pasado, de algún piloto español, o de algún jesuita inglés que en otros tiempos había pasado por ahí; en los relatos actuales de tráfugas, de cautivos evadidos, de misioneros. Toda esa gente había visto, con sus propios ojos, el valle. Todos hacían una descripción diferente.

Para tener una idea exacta, íbamos nosotros mismos. Era el camino más corto y a primera vista parecía el más seguro. Un buen día, una columna se instalaba en el valle. Pasábamos la jornada a abrir brechas en todos los sentidos, a observar todo con los ojos bien abiertos. Al caer la noche, junto al fuego del vivac, entre oficiales, intercambiamos nuestras apreciaciones. Eran todas absolutamente contradictorias. Imposible determinar esa noche si el pasto era bueno y el agua suficiente. Se trataba sin embargo de gente entendida en esas materias y dotada por su raza, su educación y su oficio, de un sentido de la observación de lo más fino (EBELOT, apud. SAER, 2015, p. 144-147).

Diferentemente de Ebelot, sobre os primeiros poetas nacionais oficiais e suas menções em *El río...*, Saer, ao evocá-los, novamente aponta, como o fez ao abordar a história colonial, contradições e informações errôneas presentes nas descrições destes escritores sobre o lugar, a paisagem e os habitantes, e justifica os “erros” uma vez mais como resultado da exaltação exagerada (delírio poético¹¹⁴) que imita a retórica europeia:

¹¹⁴ Sarmiento escreve sobre a poeticidade dos dramas coloniais ao mesmo tempo que insiste nas dicotomias aqui problematizadas, apontando nelas o “brilho” das literaturas nacionais: “Si de las condiciones de la vida pastoril, tal como la ha constituido la colonización y la incuria, nacen graves dificultades para una organización política

Ocupados en denostar a sus adversarios políticos, en tratar de parecerse a los europeos, concibiéndose imaginariamente según arquetipos que les parecían el colmo de lo perfecto, muchos escritores argentinos del siglo XIX, cuando hablaban del paisaje y de sus habitantes, cuidaban más sus gestos retóricos que la pertinencia de sus observaciones. Abriendo un camino paralelo, a partir de 1815, la literatura gauchesca, culminando magistralmente con el *Martín Fierro*, introdujo un poco de realidad. Pero muchos escritores cultos la despreciaban.¹¹⁵ Esos escritores *cultos* se obstinaban en idealizar: así, el primer autor que se ocupa sistemáticamente del delta del Paraná, Marcos Sastre, en su libro *Tempe argentino* dice que en el delta hay animales feroces, pero cuando nos los describe, afirma que no son peligrosos. El libro tiene la dialéctica obtusa de quien ignora la duda: “Véase pues, cómo las mismas conclusiones de la ciencia vienen a desvanecer la pretendida vetustez de los deltas; porque si hay alguna cosa demostrada en la teología es la poca antigüedad de la raza humana sobre la Tierra”. El oscurantismo no es el solo atributo de este autor, sino también la mala suerte, ya que hizo esta afirmación en 1858, o sea un año antes de la aparición de *El origen de las especies* (SAER, 2015, p. 99)

Algumas páginas à frente lemos outro exemplo que aponta a exageração poética ao mesmo tempo que retoma a influência de formas europeias, agora enunciada por um escritor francês e integralmente assumida no país, isto é, novamente Saer borra os limites conceituais, pois a definição de Drieu de La Rochelle funciona neste momento junto com a referência a outros escritores nacionais.

la más frecuente de todas esas expresiones, la que encontraremos pase lo que pase y caiga quien caiga, es la famosa definición de Drieu La Rochelle: la pampa: “vértigo horizontal”. Hay un *resabio postsimbolista* en esta expresión, que a mi juicio gana mucho cuando es proferida lentamente y entrecerrando levemente los ojos, tal vez haciendo un largo ademán mesurado, ligeramente ondulatorio, con la mano derecha elevada ante sí mismo, como si el borde inferior de la palma remara en el aire, el brazo blandamente estirado. El efecto causado por esa manera de proferir la expresión será sin duda *intenso*, pero la expresión es falsa (2015, p. 115, grifos meus).

cualquiera, y muchas más para el triunfo de la civilización europea, de sus instituciones, y de la riqueza y libertad, que son sus consecuencias, no puede, por otra parte, negarse que esta situación tiene su costado poético, frases dignas de la pluma del romancista. Si un destello de literatura nacional puede brillar momentáneamente en las nuevas sociedades americanas, es el que resultará de la descripción de las grandiosas escenas naturales, y, sobre todo de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia; lucha imponente en América, y que da lugar a escenas tan peculiares, tan características y tan fuera del círculo de ideas en que se ha educado el espíritu europeo, porque los resortes dramáticos se vuelven desconocidos fuera del país donde se toman, los usos sorprendentes y originales” (SARMIENTO, 1921, p. 48); e ainda sobre o fazer poético que em outro momento afirmará como “inato ao homem argentino”: “La poesía para despertarse, porque la poesía es como el sentimiento religioso, una facultad del espíritu humano, necesita el espectáculo de lo bello, del poder terrible, de la inmensidad de la extensión, de lo vago, de lo incomprensible, porque sólo donde acaba lo palpable y vulgar empiezan las mentiras de la imaginación, el mundo ideal. Ahora yo pregunto: Qué impresiones ha de dejar en el habitante de la República Argentina el simple acto de clavar los ojos en el horizonte, y ver... ¿no ver nada? Porque cuanto más hunde los ojos en aquel horizonte incierto, vaporoso, indefinido, más se aleja, más lo fascina, lo confunde lo sume en la contemplación y la duda. ¿Dónde termina aquel mundo que quiere en vano penetrar? ¡No lo sabe! ¿Qué hay más allá de lo que ve? La soledad, el peligro, el salvaje, la muerte. He aquí ya la poesía. El hombre que se mueve en estas escenas se siente asaltado de temores e incertidumbres fantásticas, de sueños que le preocupan despierto” (1921, p. 50-51).

¹¹⁵ Um destes é Sarmiento, quem escreve: “ésta la poesía culta, la poesía de la ciudad; hay otra que hace oír sus ecos por los campos solitarios: la poesía popular, candorosa y desaliñada del gaucho” (SARMIENTO, 1921, p.53).

As características de delírio lidas nestas descrições oficiais desde o período colonial foram também observadas por Ángel Rama, quem tratou destes discursos em termos de “sonho”, “desejo”, “utopia”, “delírio” e “poder”:

en vez de representar la cosa ya existente mediante signos, éstos se encargan de representar el sueño de la cosa, tan ardientemente deseada en esta época de utopías, abriendo el camino a esa futuridad que gobernaría a los tiempos modernos y alcanzaría una apoteosis casi delirante en la contemporaneidad. El *sueño de un orden* servía para perpetuar el poder y para conservar la estructura socio-económica y cultural que ese poder garantizaba. Y además se imponía a cualquier discurso opositor de ese poder, obligándolo a transitar, previamente, por el *sueño de otro orden*. [...] el orden de los signos imprimió su potencialidad sobre lo real, fijando marcas, si no perennes, al menos tan vigorosas como para que todavía hoy subsistan y las encontremos en nuestras ciudades; más raigalmente, en trance de ver agotado su mensaje, demostró asombrosa capacidad para rearticular un nuevo, sin por eso abandonar su primacía jerárquica y aun se diría que robusteciéndola en otras circunstancias históricas (RAMA, 1998, p. 23-24).

A construção da cidade futura, afirma Rama, não estava permeada menos de imaginação e desejo que a do passado¹¹⁶, cujo modelo não era apenas herdado pela (ex)metrópole como seguia sendo definido por ela. Desse modo, em *La ciudad letrada*, o crítico observa:

la capital función social de los intelectuales, desde el púlpito, la cátedra, la administración, el teatro, los plurales géneros ensayísticos. Les correspondía enmarcar y dirigir a las sociedades coloniales, tarea que cumplieron cabalmente. Incluso lo hicieron los poetas, a pesar de ser sólo una pequeña parte del conjunto letrado, y aun lo siguieron haciendo por un buen trecho del XIX independiente, hasta la modernización. Más aún, debe anotarse que la función poética (o, al menos, versificadora) fue patrimonio común de todos los letrados, dado que el rasgo definitorio de todos ellos fue el ejercicio de la letra, dentro del cual cabía tanto una escritura de compra-venta como una oda religiosa o patriótica (1998, p. 34-35).

As consequências práticas destes delírios poéticos são revelados pelo crítico uruguaio, quem expõe o laço estabelecido entre o discurso letrado e a prática do poder, no mesmo sentido que aponte ter sido contornado por Moyano e Foucault ao início deste tópico, assim como a distância entre as narrativas produzidas pelos intelectuais e a “cidade real” -aquilo que buscavam representar e ordenar:

A través del orden de los signos, cuya propiedad es organizarse estableciendo leyes, clasificaciones, distribuciones jerárquicas, la *ciudad letrada* articuló su relación con

¹¹⁶ “La escritura construyó las raíces, diseño la identificación nacional, enmarcó a la sociedad en un proyecto, pero si por un momento los hombres concernidos por esos designios se hubieran puesto a reflexionar, habrían convido en que todo eso que resultaba tan importante eran simplemente planos dibujados sobre papel, imágenes grabadas en acero, discursos de palabras enlazadas, y aún menos y más que eso lo que las conciencias alcanzan a soñar a partir de los materiales escritos, atravesándolos con la mirada hasta perderlos de vista para sólo disfrutar del sueño que ellos excitan en el imaginario, desencadenando y encauzando la fuerza deseante. [...] La construcción de la ciudad futura no fue menos obra del deseo y la imaginación, no fue menos respuesta al movimiento desintegrador del sólido escenario de los hombres, que la construcción de la ciudad pasada, salvo que ésta pudo ser engalanada con el discurso verosímil del realismo decimonónico. [...] Un sueño el futuro, un sueño el pasado, y sólo palabras e imágenes para excitar el soñar” (RAMA, 1998, p. 77-79).

el Poder, al que sirvió mediante leyes, reglamentos, proclamas, cédulas, propaganda y mediante la ideologización destinada a sustentarlo y justificarlo. Fue evidente que la *ciudad letrada* remedó la majestad del Poder, aunque también puede decirse que éste rigió las operaciones letradas inspirando sus principios de concentración, elitismo, jerarquización. Por encima de todo, inspiró la distancia respecto al común de la sociedad. Fue la distancia entre la letra rígida y la fluida palabra hablada, que hizo de la *ciudad letrada* una *ciudad escrituraria*, reservada a una estricta minoría. [...] Este exclusivismo fijó las bases de una reverencia por la escritura que concluyó sacralizándola. La letra fue siempre acatada, aunque en realidad no se la cumpliera, tanto durante la Colonia con las reales cédulas, como durante la República respecto a los textos constitucionales. Se diría que de dos fuentes diferentes procedían los escritos y la vida social pues los primeros no emanaban de la segunda sino que procuraban imponérselo y encuadrarla dentro de un molde no hecho a su medida. Hubo un secular desencuentro entre la minuciosidad prescriptiva de las leyes y códigos y la anárquica confusión de la sociedad sobre la cual legislaban (RAMA, 1998, p. 43-44).

O delírio poético e o delírio político se confundem. Tal como para o marinheiro europeu do século XVI que necessitava interpretar o sistema de pensamento e modos de vida e cultura dos habitantes de Abya Yala por outras lentes que não as suas próprias, o escritor-político-viajante, crioulo, do século XIX, em busca de delimitar os limites do Estado-Nação emergente, se deparava com a mesma incompreensão ao tentar traduzir para a sua língua e lógica a realidade de fora do mundo de papel.

Um exemplo destas iniciativas delirantes, aqui Saer chama de “fantásticas”, projetadas e autorizadas pelo poder da letra, é a construção da *zanja de Alsina*. Após contornar a ideia da construção pela definição desta redigida por Ebelot,¹¹⁷ Saer comenta:

Este “foso de cien léguas”, que toma su nombre del ministro que lo concibió con el fin de estorbar, ya que no de detener, las invasiones indias, Adolfo Alsina, y que murió sin ver su terminación, explica, de un modo inesperado, las causas de la fuerte tradición fantástica en la literatura del Río de la Plata, porque además de ser una empresa gubernamental, es una tentativa kafkiana *Avant la lettre*. Tal vez, igual que Kafka, nuestro ministro se inspiró en las grandes murallas del norte de la China, que tenían exactamente la misma finalidad, defender un vasto territorio de las invasiones bárbaras, pero el resultado, en lugar de ser una reedición moderna, y con los medios locales, de la arquitectura china, es una anticipación del texto de Kafka. Las grandes murallas eran sólidas y eficaces, y Kafka las toma como pretexto o como metáfora para representar el universo inabarcable, inacabado, y cuya totalidad es brumosa para el individuo aislado: un proyecto que excede, por sus dimensiones descabelladas, a sus ejecutantes, una empresa tan desmedida en el tiempo y en el

¹¹⁷ “El foso que se intentaba excavar a lo largo de la nueva línea se extendería en una longitud de 400 kilómetros, con una abertura de 2 metros 60 de ancho, y una profundidad de 1 metro 75. El talud de los bordes había sido determinado según la consistencia de los terrenos que se atravesaran para evitar así los derrumbamientos. Por el lado de adentro se guarnecería el foso con un parapeto de adobe de 1 metro de alto, contra el cual se echaría la tierra sacada de las excavaciones, formando falda, y ésta se cubriría con un seto espeso de arbustos espinosos. En las partes donde el subsuelo estuviera formado por rocas duras, se reemplazaría la trinchera por un terraplén sostenido entre dos muros de adobe, lo cual presentaría en relieve el mismo perfil que la trinchera en hueco. La obra bastaba para impedir la salida de los rebaños, aunque los salvajes lo arrearan y los aguijonearan, y haría casi imposible el paso de los abundantes caballos de repuesto sin los cuales los indios no cometerían la locura de intentar una invasión. Fue inútil reducir a lo estrictamente necesario las dimensiones de esa barrera encespedada; había que remover dos millones de metros cúbicos de tierra y mandar ejércitos de zapadores hasta el corazón del desierto para que ejecutaran el trabajo” (EBELOT, apud. SAER, 2015, p. 146).

espacio que conducirá inevitablemente a la incomunicación entre arquitectos y albañiles, a la fragmentariedad deprimente o melancólica, al deterioro y a la corrosión de las partes antes de la terminación del todo, al desgaste ruinoso de muchas generaciones que siguen trabajando después de haber perdido no ya la forma global de su tarea sino incluso su sentido.

La zanja de Alsina no sólo previó *De la construcción de la muralla China*, sino incluso *El castillo* y *El proceso*. El nepotismo, la burocracia y la especulación retardaron varias veces sus comienzos y, semejante en eso al universo en expansión, su conclusión queda relegada a un futuro hipotético (SAER, 2015, p. 146-147).

O medo deste “outro bárbaro” que motivou a construção fantástica descrita acima, é, para Uriarte, um dos elementos produtores do (e produzido pelo) delírio desde o período colonial até a fundação nacional (e até hoje, como será formulado no capítulo três), e que atravessa os quatro *corpus* analisados pelo crítico em *The desertmakers*, como declara na introdução do livro:

Here we encounter *disorientation*, together with a struggle to find a center and to define the visited territory in relation to the homeland. The texts largely share a particular rhetoric of *confusion*, an uneasiness as to how, exactly, to perform the act of looking, and they constantly reveal a need to adjust or readapt the eye. The encounter with that unknown other, the oxymoronic inhabitant of the “deserts”, whose uncanny nature makes it familiar and alien at once, ends up inserting that *alienation* into the narrator and, by extension, into the nation-state itself (URIARTE, 2020, p. 5, grifos meus).

Marisa Moyano¹¹⁸, em estudo sobre os “mitos fundacionais de identidade”, também discute sobre a literatura oficial definindo o projeto nacional, do país aqui em questão, e aponta sobre os delírios hegemônicos que estes construtos ficcionais projetavam junto com as práticas políticas institucionais:

a fines de siglo ese Estado-nación proyectado por la Generación del 37 y consolidado en 1880 «refunda» con ellos la «Literatura de la Nación», articulando una cadena textual legitimada desde el poder instituyente de las élites letradas que impusieron, junto con su hegemonía política y su proyecto cultural, su concepto de Estado y de Nación y el imaginario de «su literatura» como constructo identitario único de «la Nación» y «lo nacional», marginando y dejando fuera del sistema cultural, y por ende político, del Estado y sus voces, los «discursos-otros» de gauchos e indios, como agentes sociales y culturales disonantes con su hegemonía o en resistencia cultural, jurídica, social y política. [...] precisamente, ésa es la función poderosa asumida por la literatura a lo largo del siglo, pues el dominio sobre el territorio supondrá también un dominio simbólico sobre ese cuerpo que implicará exorcizar sus males, liberarlo e imponer sobre él la marca del «Estado civilizador». «Civilización y barbarie», pasado y presente, identidad y diferencia serán los pares, los términos en pugna en esa lucha entre realidad y Estado por definir lo que debe formar parte de «la Nación» y lo que no, lo cual supone explorar y dibujar fronteras político-territoriales, pero a la vez trazar fronteras culturales de inclusión y de exclusión en orden a un proyecto de Estado y Nación.

Será en este marco que los llamados «textos fundacionales» de la literatura argentina inscriben la prédica de las élites liberales letradas en su camino por trazar la cartografía simbólica de la patria, perfilando un territorio que para definirse debe

¹¹⁸ Em “Literatura, Estado y Nación en el siglo XIX argentino: el poder instituyente del discurso y la configuración de los mitos fundacionales de la identidad” (2008).

exorcizar los fantasmas de una frontera cultural difusa y ubicua. En este proceso, «civilización y barbarie» constituirán las líneas que la escritura irá trazando, la marca divisoria, la frontera que separa el ser y el deber ser de «la Nación». Frontera ubicua que se extiende horizontalmente, tierra adentro sobre el territorio, pero también transversalmente para separar un «nosotros» –blanco, civilizado y letrado- de los fantasmas de diversos «otros» que lo habitan –esto es, la barbarie de gauchos, materos e indios. No otra cosa revelan los textos fundacionales: La Cautiva, El Matadero, Facundo y hasta Martín Fierro (MOYANO, 2008, p. 04-05).

Uriarte também aponta sobre a lógica do interior x exterior, dentro x fora, operando na formação da ideia de nação, e afirma o funcionamento do deserto como articulador dessas estratégias: “The state has a complex relationship with that exterior, which it seeks to obliterate and appropriate but without which it cannot be conceived. In nineteenth-century Latin America, these internalizing dynamics are embodied in the image of the desert” (URIARTE, 2020, p. 27). Desse modo, a dicotomia abstrata que pressupunha comportamentos arbitrariamente definidos como “civilizados” ou “bárbaros” teve também a sua espacialização definida pelos letrados. Assim, lemos em Sarmiento, o pampa é o ambiente dos selvagens, da barbárie, em oposição às cidades, ao rio e ao mar, que levam à Europa e à civilização. Como é narrado no texto de Borges que abre este capítulo, os territórios da letra e o real se sobrepõem -sendo ordenados e limitados pelos mesmos significantes.

Que le quede, pues, a este hombre, ya inútil para su patria, la gloria de haber representado la civilización europea en sus más nobles aspiraciones, y que sus adversarios cobren la suya de mostrar la barbarie americana en sus formas más odiosas y repugnantes; porque Rosas y Rivadavia son los dos extremos de la República Argentina, que se liga a los salvajes por la pampa y a la Europa por el Plata (SARMIENTO, 1921, p. 143).¹¹⁹

The desertmakers, no capítulo destinado à formação do deserto na Argentina, explora os escritos de Francisco Moreno no período da Conquista do Deserto, e aponta não só a

¹¹⁹ Ainda, Sarmiento dramatiza em outro trecho do livro: “La barbarie del interior ha llegado a penetrar hasta las calles de Buenos Aires. Desde 1810 hasta 1840, las provincias que encerraban en sus ciudades tanta civilización, fueron demasiado bárbaras, empero, para destruir con su impulso la obra colosal de la revolución de la independencia. Ahora que nada les queda de lo que en hombres, luces e instituciones tenían, ¿qué va a ser de ellas? La ignorancia y la pobreza, que es la consecuencia, están como las aves mortecinas, esperando que las ciudades del interior den la última boqueada, para devorar su presa, para hacerlas campo, estancia. Buenos Aires puede volver a ser lo que fue, porque la civilización europea es tan fuerte allí, que en despecho de las brutalidades del gobierno se ha de sostener. ¿Pero en las provincias, en qué se apoyará? Dos siglos no bastarán para volverlas al camino que han abandonado, desde que la generación presente educa a sus hijos en la barbarie que a ella le ha alcanzado. Pregúntasenos ahora, ¿por qué combatimos? ¿Combatimos? Combatimos para volver a las ciudades su vida propia” (SARMIENTO, 1921, p. 91-92). Civilização e barbárie é uma polarização espacial, como observa também Rama: “La fuerza de este sentimiento urbano queda demostrada por su larga pervivencia trescientos años después y ya en la época de los nuevos estados independientes, Domingo Faustino Sarmiento seguirá hablando en su Facundo (1845) de las ciudades como focos civilizadores, oponiéndolas a los campos donde veía engedrada la barbárie” (RAMA, 1998, p.26). E Uriarte, em análise sobre o livro *Heart of Darkness* (1899), de Conrad, também aponta essa distinção: “the narrator travels by river from the coastal areas that in both Brazil and the River Plate basin reflect the highest levels of ‘civilization’, to the unknown depths of the continent, where wild nature (full of swamps and jungles) abounds, and madness, barbarism, and death reign” (URIARTE, 2020, p. 63).

repetição dos tropos e gestos fundacionais coloniais executados pelo viajante enviado pelo governo¹²⁰, como mostra que a referência ao genocídio indígena colonial servirá para naturalizar o avanço do extermínio desses povos, em seguimento ao projeto moderno de progresso¹²¹, reforçando o funcionamento do discurso como preparador para o extermínio que será posto em prática pela mesma retórica da “tábula rasa”. Deste modo, o território argentino como deserto e vazio, e os indígenas como desertos e vazios, são mecanismos ideológicos - herdados de uma cultura que entende o tempo como linear e o seu próprio modo de vida como única forma de evolução- para a apropriação do território,¹²² a qual se dará através de outro elemento retórico, a guerra:

I argue that in the second half of the nineteenth century, the desert becomes concrete, tangible, present. The governing elites construct the desert they had imagined on paper in previous decades, when—in some countries— they were not yet in power. War itself is the necessary instrument of desertification. The end of the desert as a representation coincides with the creation of the desert as a void appropriated by the state, as *solitudo*. In a beautifully written discussion of literary constructions of the desert in Argentina, Fermín Rodríguez reads the so-called Conquest of the Desert (1879–85), the war of extermination waged by the Argentina government against the indigenous populations of the pampas and Patagonia, as the end of the desert: “The space ceases to be perceived as a desert. The exploration of the territory, combined with the new techniques for representing the ground, transforms the desert into a fertile space, fit for colonization and cultivation.” Here an important clarification is needed: a necessary condition for this end of the desert as perceived by the state is the creation of a new void, one that previously existed only in discourse. The transformation of the arid or wild desert into a productive space first requires the transformation of the desert into the deserted. It is the concretization of what has previously been an expression of desire. Upon that void, which is now objective and indisputable, the process of modernization and consolidation of the national states will be carried out. The desert, in the second half of the nineteenth century, ceases to be a metaphor or image and takes on a tragic, absolute character. Needless to say, the ideas of modernization, order, and progress—like the idea of peace condemned by Tacitus—hide the true destructive nature of the process: as in the times of the Roman Empire, the desert is the void that results from war (URIARTE, 2020, p. 2)¹²³.

¹²⁰ “[...] employing a foundational trope in the lettered descriptions of Latin American space, ‘a desert as inhospitable as the sea’ [p. 150]) will become productive. He [Moreno] also repeatedly indicates, making use of an age-old colonial trope, that the different places he describes are awaiting modern man’s arrival to exploit them. For example, while exploring the landscape right after naming Lake San Martín, he refers to ‘los bosques lejanos que esperan al hombre para convertirse en construcciones cómodas’ (Viaje, p. 423)” (URIARTE, 2020, p. 157).

¹²¹ “The previous approaches had tended to see this war of extermination as a necessary step in the process of modernization and, most important, as a natural prolongation of the centuries-old wars between Spanish conquistadors and the native peoples of the continent” (URIARTE, 2020, p. 134).

¹²² “His [Moreno’s] view of indigenous peoples as remnants of the past, and his conviction that the museum was the only space that the modern nation-state could offer them should be read alongside the state’s project of conquest and land appropriation that was taking place as Moreno zealously collected bones and indigenous corpses. At the same time, his attitude toward space and movement was also shaped by the fact that he represented his government in the tense negotiations with neighbouring Chile over the necessity of establishing the international border in the Patagonian regions” (URIARTE, 2020, p. 14).

¹²³ Uriarte aponta sobre a estratégia de guerra no governo de Nicolás Avellaneda (Presidente de 1874-1880) e costura na sua narrativas os paradoxos desse discurso sobre “popular o deserto”, o que fortalece o argumento da continuidade e repetição das políticas coloniais no século XIX, assim como suas contradições: “Avellaneda also points to war’s ultimate objective when he explains that ‘suprimir a los indios y las fronteras no implica en otros

Saer cita, em *El río...*, um trecho de *Viaje de un naturalista*, de Darwin, o qual após descrever o território, informa:

Esto da una idea del inmenso territorio por el que vagan los indios, y, sin embargo a pesar de su inmensidad, creo que en medio siglo no habrá más un solo indio salvaje al norte del río Negro. Esta guerra es demasiado cruel como para durar demasiado. Es sin cuartel; los blancos matan a todos los indios que les caen entre manos, y los indios hacen lo mismo con los blancos. Uno se siente un poco melancólico cuando piensa en la rapidez con que lo indios desaparecieron ante los invasores (DARWIN, apud. SAER, 2015, p. 100).

As contradições dessa retórica da tábula rasa, que foram expostas no tópico anterior, são atentamente analisadas e desenvolvidas por Uriarte,¹²⁴ quem concluirá o capítulo sobre Moreno e a Conquista do Deserto com a citação de uma observação do próprio viajante quando, de volta ao território conquistado anos após a “vitória civilizatória”, afirma: “This is the true desert, not the one that existed before the war: ‘Más población había en las tolдерías indígenas sometidas

términos sino poblar el desierto’ [...] The official discourse employs a verb whose connotations (similar to “erase” or “eliminate”) nevertheless avoid mentioning war as the best way (or perhaps the only way, according to this logic) to accomplish this goal, though, as Avellaneda himself admits, war was already on everybody’s mind. Naturally, the solution of ‘populating the desert’ is rooted in a profound contradiction. The ‘desert’, on the one hand, appears as an ideological construct, since in the early nineteenth century texts had already deemed those lands ‘desert’, even as they described their inhabitants. [...] This is particularly interesting in the case of the Argentine pampas and Patagonia, since those lands were not only populated but, contrary to what has been sometimes argued, many of the indigenous communities living there were actually sedentary, and, most importantly, had well-structured forms of government and had established robust networks via which news, people, and texts circulated: many of the caciques and their secretaries wrote in Spanish and routinely exchanged letters with government officials, which were then preserved by these communities. There was a rhetorical effort not to see or to eliminate those populations discursively, as well as a certain expression of desire: a ‘desert’ is what those lands should have been. Being deserted was a necessary precondition for the possession of lands, a goal that, in the first half of the century, was still in the distant future” (URIARTE, 2020, p. 133). Na noção de historicismo de Foucault a guerra é o fundo último no qual chega o saber histórico, como concebe Edgardo castro: “Foucault entende aqui por historicismo a equivalência entre guerra e história: o saber histórico, por mais longe que vá, não encontra nunca nem a natureza, nem o direito, nem a ordem, nem a paz; mas a guerra.” (CASTRO, 2009, p. 208).

¹²⁴ Ainda sobre Francisco Moreno, Uriarte escreve sobre suas incursões ao deserto e a origem dos objetos que expunha em seu museu e analisa os textos do escritor a partir da ideia de “retoric of vanishing”: “The war against the indigenous tribes is in fact what allows Moreno to adopt this anachronistic perspective. He even begins to name, to the point of hyperbole, other things as being ‘last’: ‘Vi allí la última máscara de madera que se haya usado en festejos indígenas en esas regiones, objeto etnográfico de la más alta importancia’ (Reminiscencias, p. 37) [...]. In what sense is this mask ‘last’? Even if he were talking not about a specific mask but about a type of mask, the tone of the sentence, its forcefulness, suggests that Moreno is discussing a specific single object. The rhetoric of vanishing is what allows the object to become an ‘ethnographic object’ for the person describing it. Note, too, that the distance in time is largely ‘museifying’: the object the traveler describes, which has a concrete use and function, can only be conceived of as a museum piece. As Susan Stewart has showed, the uniqueness of the object is essential for it to be valuable as part of a collection. If, as she says, ‘this finitude becomes the collector’s obsession’, then the Conquest of the Desert is what makes the La Plata Museum’s collection so unique. The collection is not just ‘the antithesis of creation’ in the cases I have studied here; it is the very result of destruction Later, as he is leaving an indigenous settlement, the narrator says, with evident historical perspective, ‘perdimos de vista el aduar del buen Pitchualao, casi convencidos de que éramos los últimos viajeros que veían a los gennakenes, llevando su vida nómada. Algunos días de distancia separaban para nosotros millares de años, en la vida social, la edad de la piedra de la civilización moderna.’ (pp. 152–53) [...]. Moreno’s writing, again, is not the clearest, but the last sentence of course means that he traveled thousands of years in just a few days, going from prehistory to contemporary times. Moreno’s language mingles distances in time with those in space. And, of course, the certainty of indigenous death can be explained only by the proximity of war” (URIARTE, 2020, p. 169).

a los caciques Inacayal y Foyel, que la que hoy vive en la región andina del Chubut, a pesar de las extensas zonas solicitadas y concedidas para colonizar' (p. 107)" (MORENO, apud. URIARTE, 2020, p. 184).

Deste modo, Marisa Moyano irá analisar essa figura do outro nos discursos fundacionais por duas representações centrais, por um lado a de uma “*otredad-india*”, que como já vimos foi substancialmente apagada e silenciada, e por outro uma “*otredad-gaucha*”, que desempenha um papel paradoxal, ao mesmo tempo que deve ser suprimido, “civilizado”, sua imagem funciona de “estratégia constitutiva da cultura nacional”:

la referencia en sus discursos a una «otredad» que debe dejar de ser «otredad-gaucha» para incorporarse a «la Nación» en su estatura de «símbolo», representada en el uso, simulación y usurpación que de su voz-otra hacen los dispositivos de fundación de la «identidad nacional», perfilando una «inclusión» que -pese a resultar paradójal «metáfora de una exclusión real»- se postula como estrategia constitutiva de la cultura nacional, homogeneizando diferencias y estetizándolas [...] toda vez que las élites - incluso hasta en el género que nominativamente le es propio- nombran al gaucho, hablan por él o en supuesta defensa de él, pero nunca «con él», representando como agente subalterno desde el que se oye simulada la voz del Estado integrando enunciación, ley, identidad y Nación (MOYANO, 2008, p. 6-7).

O que escreve Moyano acima, Saer já havia desenvolvido no ensaio Saer “*Martín Fierro: problemas de género*”, no qual também afirma a romantização do *gaucho*, cuja maior referência é o personagem que nomeia o livro (e que gerou a longa discussão sobre ser ou não o herói épico do pampa, a qual levou por conseguinte ao ensaio citado), para o assentamento da identidade nacional em respostas às grandes imigrações do período:

En la tradición de Leopoldo Lugones, otros dos grandes escritores argentinos del siglo XX debatieron este problema: Ezequiel Martínez Estrada y Jorge Luis Borges. Ambos pertenecían a una generación inmediatamente posterior a la de Lugones y sus relaciones con el poeta modernista, como sucede a menudo con las generaciones literarias contiguas en la cronología, fueron notoriamente ambivalentes. Confrontados a la problemática del género de *Martín Fierro* suscitada por Lugones, intentaron darle una solución diferente. La época contribuyó a acrecentar el interés del problema: transformada en todos los planos por las sucesivas olas inmigratorias, la Argentina se puso a buscar una supuesta identidad nacional escamoteada por la intrusión de lo extranjero, haciendo del *Martín Fierro* y de la sociedad patriarcal del siglo XIX el prototipo de la esencial nacional (SAER, 2014, p. 55-56).

Sendo assim, vemos que o habitante do “deserto”, após o *indio*, como afirmará Saer abaixo, foi o *gaucho*. Esse outro, que é um objeto¹²⁵ e signo paradoxal nos discursos nacionais,

¹²⁵ Veremos na parte II.II deste trabalho que o pensamento ocidental se constitui basilamente na dualidade cartesiana que dicotomiza a linguagem. Desse modo, o pensamento nesta episteme se estrutura, de modo binominal e hierarquizado, entre sujeito e objeto: aquele que conhece (ativo), e o que é conhecido (passivo), respectivamente. A “*otredad-gaucha*”, sobre a qual a nação fala e a qual nunca fala por si, é um exemplo do funcionamento desse “paradigma de racionalidade colonial/moderno” (Quijano) atuante nos continentes colonizados. O que em relação

representando estranheza e familiaridade, inclusão e exclusão, medo e desejo,¹²⁶ precisa, com os povos originários, ser sujeitado pela nação para que esta possa ter o controle do território. Contudo, esta mesma nação também precisa formar uma identidade unificada, a qual esteja sob seu controle e a qual foi criada pelos letrados. Como afirmou Moyano acima, o *gaucho* funciona nas narrativas oficiais como dispositivo fundacional. Desse modo, como veremos com Saer a seguir, há um determinado momento em que o *gaucho* deixou de ser o “outro-bárbaro” temido para se transformar no símbolo da nação. E isso se deu, podemos especular, próximo ao período em que o “*gaucho* real” que vivia no campo foi fagocitado¹²⁷ pela cidade e então surgiu o *gaucho* literário, que, também dirá Saer, tal como o pampa, é a imagem romântica que compartilhamos no imaginário coletivo. Assim, no trecho abaixo, o autor abreviará estas colocações e questionará se não se pode imputar aos criadores do *gaucho* a responsabilidade de seu desaparecimento:

Después del indio vino el gaucho. Con esta figura de la pampa hay que ser prudente, porque es antes que nada un personaje literario, forjado por el romanticismo de Sarmiento siguiendo, como lo señalado más arriba, los prototipos de Fenimore Cooper y Chateaubriand. (Un testigo refiere que, poco después de 1824, vio en el toldo de un indio pampa un volumen de las *memoires d'outrre tombe*.) Aunque de verdad ha habido un tipo étnico y social que corresponde a las características del gaucho, un simple cálculo cronológico demuestra que su existencia literaria ha sido más larga que su existencia histórica. La imagen universalmente conocida del gaucho rioplatense es el producto de un deslizamiento semántico: tratar de gaucho a un hombre de campo hacia fines del siglo XVIII era exponerse a recibir como respuesta una puñalada ofendida en pleno vientre. Por uno de esos misterios frecuentes del habla, hacia 1840, el término se volvió como diría Boyle, “no una definición sino un encomio”. De etimología confusa, india, portuguesa o macarrónica (de la frontera con el Brasil), la palabra evolucionó, como en las lenguas aglutinantes de Tovar, o el egipcio antiguo que tanto interesara a Freud, hasta llegar a significar lo contrario del concepto para el cual había sido forjada: en lenguaje coloquial, *hacer una gauchada* significa hoy hacer un favor y gaucho es sinónimo de *noble y generoso*.

ao Oriente Edward Said chamou de *Orientalismo*. Nesse sentido, Ángel Rama discorre sobre a “gauchesca”, gênero literário produtor do *gaucho*: “dos cosas que veremos repetidas en otros libros de la llamada ‘literatura gauchesca’ y, con más amplitud, en muchos otros referidos a las costumbres y a las producciones culturales del campo americano: (1) la aplicación de un instrumental que aspira a ser realista, probo y científico, cuya sola existencia denota la distancia que existe entre el investigador y el objeto observado, entre dos diferentes mundos a los cuales pertenecen, respectivamente, y que aún siguen siendo los de la civilización y la barbarie, aunque ya no sea ésta la palabra que se usa para describir a los rurales; (2) la complementaria comprobación de que el estudio se refiere a una especie que ya está en vías de extinción, a la manera de las investigaciones antropológicas sobre remanentes de pueblos primitivos” (RAMA, 1998, p. 71)

¹²⁶ A ambivalência aqui representada, veremos com Homi Bhabha no próximo capítulo, é a engrenagem central para o funcionamento do estereótipo.

¹²⁷ “1 Bio. Englobar e ingerir (os fagócitos) corpos estranhos, bactérias, células mortas ou quase mortas do organismo, com o fim de protegê-lo contra infecções. 2 fig. Provocar o desaparecimento de algo; eliminar, erradicar” (Dicionário Michaelis de Língua Portuguesa). E Uriarte, sobre a desaparecimento do *gaucho*, escreve: “In this imaginary projection the indigenous population is seen as sharing the workspace with gauchos, who were an element of barbarism in Sarmiento’s *Facundo* but, 35 years after that book’s publication, have now been fully incorporated into the national project, even though—or perhaps precisely because—the nomadic gaucho, strictly speaking, has also disappeared and been integrated into the nation as a productive force” (URIARTE, 2020, p. 165).

Como es sabido que la naturaleza imita al arte, no es improbable que, después del florecimiento de la literatura gauchesca (1815 – 1879) y del teatro popular que la sucedió, muy en boga en el campo, haya habido gauchos que se parecían a los de la literatura, así como los jóvenes europeos se suicidaban después de haber leído *Werther*; pero, del mismo modo que Goethe, después de propagar el suicidio por toda Europa, alcanzó una feliz longevidad, no es difícil observar que los mismos que forjaron el mito del gaucho son quizá los responsables de su desaparición. Mito es poco decir: podríamos hablar de entidad sagrada: el ostracismo inexplicable que sufre desde hace años uno de los textos fundamentales de la literatura argentina del siglo XX, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, de Ezequiel Martínez Estrada, que analiza nuestro poema nacional, podría muy bien provenir de una afirmación, que la crítica ha velado púdicamente, según la cual, los dos gauchos protagonistas del poema, Martín Fierro y Cruz, denotarían tendencias homosexuales que, con toda lógica, Martínez Estrada, apoyándose en detalles biográficos, atribuye al autor, José Hernández, el poeta nacional por excelencia.

El gaucho real, construido con pruebas documentales, anterior a la literatura y divergente de ella, es un producto de la indigencia general de la región y, como el resto, habitante obligado de ese territorio sin límites y sin embargo sin salida. La pobreza de la ciudad lo empujó al campo y, ya en plena pampa, no tuvo más remedio que hacer de la intemperie un oficio. Sus atributos son el caballo, el lazo, las boleadoras y el cuchillo. La guitarra infaltable que le atribuyen debe ser, si se quiere ser prudente, considerada como opcional. No pocas veces era algún delito lo que lo expelía de las poblaciones. De origen mestizo, a veces se traspapelaba entre los indios (SAER, 2015, p.83-84).

O *gaucho* é uma figura ambivalente, existe no cruzamento entre existência real e imaginária e, dentro desse referencial material, se assim se pode dizer, é duplo também: pode se *traspapelar* tanto entre os *índios* quanto entre os crioulos na cidade. De certo modo é como Santa Fe: entrecruzamento entre a cidade real e a Zona, a cidade narrativa interferindo na referência física, assim como esta última existe dentro da primeira, novamente como a imagem das bonecas russas. Assim, reiterando a afirmação feita em “*Martín Fierro*” sobre o *gaucho* e a identidade nacional, Saer discorre sobre seu fim:

El gaucho, por su parte, perpetuando su destino literario, persiste en la retórica criollista, de la cual, hasta hace poco, ni los mejores estaban completamente a salvo: retórica forjada en el período inmigratorio para sugerir que, en la época patriarcal, se estaba mejor sin extranjeros. A partir de 1880 más o menos, la figura del gaucho ya prácticamente desaparecido, fue erigida como modelo de transparencia clásica que venía a turbar, con sus conflictos irrazonables, la opacidad de la historia (SAER, 2015, p. 96)

Esta figura aqui estudada, real e a imaginária *a la vez* é atravessada, também real e romanticamente, pela violência. Novamente, isto parte de uma tradição que exalta a violência “bárbara”, “selvagem”, “*gaucha*”, ao mesmo tempo que, a partir disso, marca, inferioriza e domina os sujeitos que são definidos por estas categorias. Assim, a fascinação de Sarmiento pela barbárie, que segue presente ao longo do século XX, será posta em diferente perspectiva por Saer:

Esa intimidad con la masacre fue convirtiéndose, poco a poco, en un elemento constitutivo de la imaginación local. En la literatura gauchesca del siglo XIX, nuestra

primera expresión literaria original, esos rasgos imaginarios de origen popular son elevados al rango de mitos clásicos. El medio rural que pinta esa literatura era la obra de intelectuales urbanos, y algunos estudios filosóficos que han cotejado diferentes manuscritos de una misma obra pudieron comprobar que las correcciones sucesivas de vocabulario y de conceptos tendían invariablemente a acrecentar la impresión de rusticidad. El prestigio de lo salvaje fascinaba incluso a sus detractores y los grandes profetas de la civilización se valían de la barbarie para imponerla. La contradicción fundamental de las guerras contra los indios, no sólo en la Argentina, sino en todo el continente americano (y probablemente de toda guerra), estriba en ese uso de la fuerza para prevenir la fuerza. El método mismo invalida la legitimidad de las razones, y para formular una opinión imparcial sobre esas luchas, habría que descartar los juicios morales, políticos o históricos, y adoptar solamente un punto de vista etnológico o antropológico.

En el plano imaginario, y también en el práctico, se pasó a considerar la violencia como un mero entretenimiento y aun a promover su exaltación. Ebelot cuenta que los indios solían darles a los niños de la tribu algún prisionero para que jugaran con él: lo desnudaban, lo maniataban de pies y manos, y lo dejaban en manos de criaturas, que por pura diversión, lo hostigaban y lo torturaban hasta darle muerte, como casi todos los niños del mundo suelen hacer con diferentes animales. Pero al mismo tiempo que atribuye a los indios esa crueldad, sin condenarlos demasiado por otra parte, Ebelot reconoce que la mayor parte de los hombres reclutados por el gobierno, civiles o militares, para los trabajos de “civilización”, venían a trabajar a la frontera menos con el fin de ganarse la vida que por escapar a la justicia, porque, quien más quien menos, todos, según la expresión ritual, *debían* alguna muerte. El héroe nacional argentino, *Martín Fierro*, mata porque sí, excitado por la borrachera, sin ningún atenuante, agravando más bien su caso con una provocación racista, con la misma gratuidad un poco demente con que dos o tres legionarios franceses tiran de un tren en marcha a un árabe que ni siquiera les ha dirigido la palabra. El negro al que mata Martín Fierro no tiene más remedio que aceptar un duelo para limpiar la afrenta de la provocación, según la ley no escrita de la llanura (SAER, 2015, p. 173 - 174).

Ainda, Saer aponta que os que enalteceram essa figura, como Borges, estavam sentados confortavelmente em Buenos Aires idolatrando a violência pela letra¹²⁸:

Confortablemente instalado en su biblioteca de la calle Maipú, a pocos pasos del Círculo Militar, al que, dicho sea de paso, de tanto en tanto iba a dar alguna conferencia, Borges añoraba en tono elegíaco esos duelos a cuchillo supuestamente caballerescos que representaban para él una serie de valores que la nueva sociedad había perdido como consecuencia de la inmigración. A decir verdad, los famosos compadritos de Borges, esos héroes del suburbio que sociológicamente representaron a finales del siglo XIX la urbanización de los últimos gauchos, matarifes, carreros, empleados de frigoríficos, a medida que iban especializándose en el ejercicio del *coraje*, se fueron transformando en tanto que profesionales de la violencia, en proxenetas, en guardaespaldas, en *racketters*, en matones electores, en rompehuelgas.

¹²⁸ “El ‘mito popular’ - y de ahí puede provenir la fascinación del texto –es al mismo tiempo una narrativización asombrosamente eficaz del modo en que el propio Borges va ‘en busca’ de la tradición argentina. La literatura de Borges convoca -o ‘busca’, desafía- a la tradición literaria argentina en los términos en que ésta había convocado -o ‘buscado’- a sus otros, a las figuras y los arquetipos en quienes se encarnaba la alteridad, así como a los géneros menores donde, se suponía, residían la autenticidad y la inmediatez. Es por medio de ese desafío permanente que la literatura argentina había imaginado su espacio de representación: el texto de Borges, entonces, cuenta –vuelve a contar– con la voz lacónica y serena de las leyendas populares la aventura de la literatura culta en la Argentina, la aventura de forjar, desde la letra, una nación” (ANDERMANN, 2000, p. 15). Um exemplo desta exaltação da violência como característica nacional está em Sarmiento: “esta inseguridad de la vida, que es habitual y permanente en las campañas, imprime, a mi parecer, en el carácter argentino cierta resignación estoica para la muerte violenta, que hace de ella uno de los percances inseparables de la vida, una manera de morir como cualquiera otra, y puede quizá explicar en parte la indiferencia con que dan y reciben la muerte, sin dejar en los que sobreviven impresiones profundas y duraderas” (SARMIENTO, 1921, p. 26 -27).

En esa época de la desaparición del gaucho y del auge inmigratorio, aparece un prototipo que representa en cierto modo una perversión de Martín Fierro, y que podríamos definir como *bandido justiciero*, prolongación legendaria del gaucho, el bandido justiciero presenta ya los primeros rasgos de urbanización, y aunque en general su principal enemigo es algún extranjero avaro y aprovechador, estos bandidos justicieros son un primer esbozo de las bandas anarquistas de las primeras décadas del siglo XIX; entre otros, Juan Moreira y Hormiga negra, dos gauchos asesinos popularizados por folletines y representaciones teatrales y circenses, ya no se pierden en la pampa o en las tolderías indias como sus predecesores, sino que mueren a manos de la policía en los suburbios de alguna ciudad de provincia, como es el caso con el más célebre de todos, Juan Moreira, el héroe popular por excelencia, que se hace matar en un prostíbulo suburbano en una emboscada que le tiende la policía. La violencia, coloreada de rebeldía política de reivindicaciones justicieras, abandona la llanura se instala en la ciudad, de la que ya, salvo raras excepciones, nunca más volverá a salir (SAER, 2015, p. 177-178).

A crítica e a distância estabelecida por Saer em relação a Borges e a violência será lida por Luppi a partir do afastamento do autor de *El río...* em relação às dicotomias tradicionais, como aqui defendido.

En variación negativa de dicotomías clásicas, Saer afina la distancia irónica contra los nacionalistas y desoculta las determinaciones económico-políticas que Borges obturaba por su pertenencia “a la vieja burguesía agraria” que afectaba, dice Saer refiriendo su crítica a *Sur*, “un gusto por el anacronismo cultural, típico de las clases dominantes en las sociedades patriarcales” [...] y se destaca la violencia histórica como marca de la tradición ocluida por Borges (LUPPI, 2014, s/p).¹²⁹

Saer, ao chegar no século XX, ainda sobre a classe que viemos até agora tratando, discute a perpetuação dos mecanismos discursivos, práxis de exploração e eurocentrismo, por parte das elites locais, junto com a atualização da dicotomia fundacional. Se o bárbaro era exaltado enquanto era destruído agora, na posse do pampa, a elite latifundiária¹³⁰ encena os signos da identidade *gaucha* criados e/ou acentuados um século antes:

El debate central de la cultura argentina, en la primera mitad del siglo XX, que de algún modo ya estaba presente en el siglo XIX en la expresión *civilización y barbarie*

¹²⁹ Os trechos citados são de *El río sin orillas*.

¹³⁰ “The consolidation of oligarchic nation-states after a long period of unrest unleashed multiple changes in the economic, political, and cultural realms in the last decades of the nineteenth century. The region witnessed the complex transformation of pastoral and rural societies into modernized and market-oriented states with strong agroexport sectors. The regimes that characterized these decades have been aptly described, quite recently, by Juan Pablo Dabove as ‘the late nineteenth-century Latin American formula of rule: ostensibly liberal and formally republican, but in fact authoritarian, oligarchical, and decisively bent on a project of export-led macroeconomic growth, nation-state building, and social transformation according to Eurocentric models, inspired by positivist philosophy’” (URIARTE, 2020, p. 7). E especificamente em relação à Argentina o pesquisador observa: “In Argentina, the modernization process followed the defeat of Juan Manuel de Rosas’s government (1829–52), though Rosas had imposed order and largely ended the turbulent civil wars of the postindependence years. Argentina is perhaps the clearest example in the region of the triumph of liberal ideas: this was a modernization process based on the stimulation of European immigration, openness to foreign capital, important urban reforms (Buenos Aires became known in those years as the ‘Paris of South America’), free trade, and the appropriation of vast tracks of land to be devoted to cash crops for export. A cattle-raising export economy which benefited ranchers (estancieros) went hand in hand with the forced proletarianization of rural populations to work on this land. All of this was finally accomplished during the 1880s.” (2020, p. 10-11).

de 1845, y que las dos guerras mundiales ya han vaciado de todo contenido, se manifestó en una corriente de afirmación nacionalista que se oponía a quienes sostenían, como Borges, por ejemplo, que la tradición argentina era la de Occidente – para Borges, occidente significaba el tronco grecolatino y la cultura anglosajona. La gran burguesía argentina, esencialmente agrícola-ganadera, afectaba por otra parte un gusto por el anacronismo cultural, típico de las clases dominantes en las sociedades patriarcales, consistente en exaltar el contraste entre la vida primitiva del campo y los refinamientos de la alta cultura: nada era más gratificante que llegar del campo con las botas embarradas, darse un baño, y vestirse de oscuro para ir a escuchar a Caruso al teatro Colón; extraían de la llanura sus recursos económicos, y de Europa su legitimidad social y cultural. No incurro en el furor nacionalista que condenaba esas costumbres, sino que me limito a describirlas, tarea por lo demás extremadamente fácil, ya que esas costumbres eran de lo más evidentes; y en cuanto a la clase media, de origen mayoritariamente inmigrante, su interés por lo europeo, aunque cada colectividad lo limitara al país del que provenía, era perfectamente natural (SAER, 2015, p. 150 - 151).

Após “limpar” os *índios* e os *gauchos* do pampa, executando novamente o delírio da tábula rasa, surge uma nova geração de letrados, que ocupará agora as terras esvaziadas, assim como atualizará o estereótipo do *gaucho*:

Después del ganado cimarrón, del indio y del gaucho, después de siglos de indigencia y vagabundeo aparecen por fin los primeros (y casi los únicos) ricos de la Argentina, la famosa oligarquía vacuna. Los millonarios argentinos que un siglo más tarde frecuentarán los mismos salones que Proust y Robert de Montesquieu (antes que los celos literarios los distanciaran), o el engominado que en 1926 se deja embrujar por los encantos de Greta Garbo en *La tentadora* de Niblo y Stiller, pertenecen a esa clase. La edad de oro de esta clase social se sitúa entre 1880 y 1930, y durante esos años su reputación de riqueza era análoga a la que en la actualidad tienen los emires del golfo Pérsico. Hacia 1920 *el rico argentino* era un estereotipo frecuente en las novelas mundanas que se publicaban en París; los fundillos de sus pantalones solían gastar las banquetas aterciopeladas de *chez Maxim*'s. La sensación exaltante de ser propietarios exclusivos del país era tal, que, por aquellos años, un miembro de esa clase, el escritor Ricardo Güiraldes, autor no totalmente desprovisto de talento, para convencer a su amigo Valery Larbaud de venir a visitarlo a la Argentina, le prometía el encanto de *chinitas* de 13 años (2015, p. 85-86).

Os escritores das belas artes argentinas passam por *El río sin orillas* em um piscar de olhos.¹³¹ E, de todas as formas tradicionais, apoteóticas, para descrever essas figuras, Saer o faz por meio de informações que estavam escondidas e que a História oficial não quer enfrentar -como fez com os marinheiros “espanhóis”. O leitor idiota (que não conheça Güiraldes), sairá de *El río sin orillas* sem saber que é o autor de *Don Segundo Sombra*, na verdade, nem que *Don Segundo Sombra* existe, e relacionará o nome apenas a um *rico argentino*, pedófilo, com talento

¹³¹ “Los silencios de Saer, lo sabe bien que ha leído con atención sus ensayos y entrevistas, son aún más devastadores que sus habituales exabruptos. Saer no dice una sola palabra respecto del *boom* y, en cambio, ensaya una definición del hombre argentino: ‘Los argentinos somos realistas, incrédulos. A caballo sobre nuestra indefinición y nuestra condición posible, aspirar la inmortalidad y a la grandeza clásica serían modos triviales de un romanticismo que no nos cuadra’” (ARCE, 2008, p. 206).

mediano, e amigo de Valery Larbaud. O leitor não-idiota saberá que para Saer *Don Segundo Sombra* não faz parte da história (da *sua* história argentina).¹³²

Sobre este período do início do século XX, Ana Laura Elbirt irá notar que a invenção da nacionalidade continuou operando para garantir os privilégios das oligarquias que assumiam o poder:

En los inicios del siglo XX, Buenos Aires y el litoral sufrieron profundas transformaciones, debido a la creciente proletarización de los inmigrantes empobrecidos que habían llegado al país por las políticas promovidas desde el propio Estado. En este escenario, surgió el movimiento del primer nacionalismo cultural o movimiento cultural del Centenario. Éste se preocupó por encontrar los orígenes de la “raza argentina” en una sociedad heterogénea y en proceso de modernización que hacía peligrar la estructura conservadora-oligárquica en el poder (ELBIRT, 2017, p. 43).

A História se repete. Por novos meios, por (aparentes) novos objetivos, que em seu cerne são iguais: garantir o poder de um grupo minoritário sobre todos os outros. Do mesmo modo, as imagens formadas e os mecanismos utilizados para tal continuam esmagadoramente os mesmos: A criação de um único cenário futuro como natural, no qual todas as pessoas devem subjugar-se ao mesmo sistema (governado e manipulado por quem o cria), e os que não o fazem são estereotipados e apagados, suas histórias e narrativas suprimidas, de modo que o sonho homogeneizador (impossível) se conceba na realidade. Sendo assim, Uriarte afirma: “the logic that tells powers ‘to ravage, to slaughter, to usurp’ was thoroughly assimilated and implemented by Latin American elites at the end of the nineteenth century” (URIARTE, 2020, p. 16). E continua, veremos no Capítulo III, sendo assimilado e implementado pelas elites latino-americanas do século XX e XXI.

Por fim, Saer considera esta oligarquia nacional, a qual chama de “*ricos argentinos*”, a sociedade patriarcal operante nos séculos XIX e XX, tão delirante quando os marinheiros que ousaram adentrar e fundar uma cidade no Río de la Plata:

Es verdad que esta tendencia a desfigurar la corteza terrestre con homenajes inmerecidos es inmemorial y universal, pero el porcentaje de los ineptos y de pícaros que sirven de referencia toponímica en nuestro territorio es mayor quizá que en otros países. En su mayoría, son un resabio de la época patriarcal, los últimos gestos de una clase que durante casi dos siglos confundió el vasto mundo con su propio *delirio* (SAER, 2015, p. 112, grifo meu).

¹³² Luppi lê este gesto dentro de um processo que desvía do cânone: “Recuperado el núcleo revulsivo que Borges reprimía en su moral de lectura, la tradición del escritor argentino podrá incluir algo más que a Guiraldes y la indefinida cultura occidental, y trazar una ascendencia precursora desviada de Borges mediante figuras resistentes al canon (Arlt, Ortiz, Onetti, Di Benedetto, Gombrowicz)” (LUPPI, 2014, s/p).

CAPÍTULO II

A VIOLÊNCIA PELA LETRA

As palavras e os símbolos têm uma influência decisiva na realidade humana, e é porque as palavras [mots] têm exatamente a significação que eu decreto de dar a elas.

Jacques Lacan

Os símbolos são mais reais do que o que eles simbolizam, o significante precede e determina o significado.

Claude Lévi-Strauss

O capítulo anterior buscou apontar a criação de verdades pelos discursos letrados oficiais e os procedimentos narrativos de *El río sin orillas* que confrontam estes relatos, produzidos ao longo de quase cinco séculos, a partir do desvelamento de artimanhas poéticas e fantásticas que compõem os textos fundacionais, da comparação entre relatos de diferentes autores sobre um mesmo objeto, dos interesses políticos que condiciona(va)m a representação em prol de determinados projetos particulares, e da incompreensão de diferentes culturas e modos de vida quando somente conhecidas a partir da tradução para um único universo simbólico. Desse modo, uma formulação sobre o poder criativo da linguagem e sua interdependência com a verdade foi concebido por Nietzsche, em *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ao demonstrar que

Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, después la busca de nuevo exactamente allí y, además, la encuentra, en esa búsqueda y en ese descubrimiento no hay, pues, mucho que alabar; sin embargo, esto es lo que sucede al buscar y al encontrar la verdad dentro de la jurisdicción de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de examinar un camello, digo: he ahí un mamífero, no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de un valor limitado; quiero decir, es antropomórfica de pies a cabeza y no contiene ni un solo punto que sea verdadero en sí, real y universalmente válido (NIETZSCHE, 2001, p.7).

E para Michel Foucault, vimos no funcionamento do seu “como do poder”, este cria a verdade¹³³, através dos discursos legitimados, e é sustentado por ela. Porém Foucault, o sabemos, passa à margem da colonização. Foi Edward Said quem introduziu, aponta Bhabha, um novo tópico no território do discurso colonial ao “levantar o problema do poder enquanto questão narrativa” (BHABHA, 1992, p. 186). Said cunha o termo “orientalismo” para nomear a construção imaginária do oriente e do oriental produzidas pelo desejo fetichista do europeu, imagem que é sustentada exclusivamente pelos arquivos coloniais que se autodefinem como autoridade sobre a verdade do oriente e de sua história.

A verdade enquanto “antropomórfica” e dispositivo de poder não opera universalmente nas culturas, mas é fruto de uma moldura epistemológica específica, com raízes no tronco greco-romano, consolidada pelo Racionalismo cartesiano, e que, a partir do século XVI com as grandes navegações, foi imposta a todos os outros povos do planeta. Desta forma, o

¹³³ “Entendo por verdade o conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada um pronunciar enunciados que serão considerados verdadeiros. Não há absolutamente instância suprema. Há regiões onde esses efeitos de verdade são conhecidos previamente, regulados. São, em geral, os domínios científicos. No caso das matemáticas, é absoluto. No caso das ciências, digamos empíricas, já é muito mais flutuante. E depois, afora as ciências, têm-se também os efeitos de verdade ligados ao sistema de informações: quando alguém, um locutor de rádio ou de televisão, lhe anuncia alguma coisa, o senhor acredita ou não acredita, mas isso se põe a funcionar na cabeça de milhares de pessoas como verdade, unicamente porque foi pronunciado daquela maneira, naquele tom, por aquela pessoa, naquela hora” (FOUCAULT, 2006, p. 232-233).

conhecimento sobre o Oriente, produzido pelos colonizadores/invasores brancos a partir de suas peculiares estruturas simbólicas e representações imaginárias, é ferramenta primordial na justificativa e concepção do imperialismo britânico. Ter conhecimento sobre uma coisa é dominá-la e ter autoridade sobre ela, escreve Said, “o conhecimento das raças submetidas ou orientais é o que torna a administração delas fácil e proveitosa; o conhecimento confere poder, mais poder requer mais conhecimento, e assim por diante em uma dialética crescentemente lucrativa de informação e controle” (SAID, 1990, pp. 43 - 46).

A partir do entendimento que o controle das formas de produção de conhecimento e de representação deste, logo controle da Linguagem, exerce o papel fundamental no domínio de um povo sobre outro(s), explorarei neste capítulo alguns mecanismos do discurso colonial, estruturantes dos “discursos de verdade”, que são por sua vez essenciais para a realização e consolidação do projeto imperialista. Assim, retomando a noção de arqueologia de Foucault, que argumentei ao início ser operada por Saer na sua escritura da história do Río de la Plata, recapitulo que essa leitura arqueológica consiste em substituir a noção da existência misteriosa de “coisas”, prévias ao discurso, pela de que é só nele, na formação discursiva, que esses objetos se desenham e que gera sua aparição histórica (FOUCAULT, 2017, p. 67).

Tarea que consiste en no tratar -en dejar de tratar- los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino hacerlo, em cambio, como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos, pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese *más* lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese “más” lo que hay que revelar y hay que describir (2017, p. 68).

Em *El río sin orillas*, a problematização e exposição da linguagem, suas narrativas e significantes é, defendo aqui, a pedra sobre a qual se sustenta e a partir da qual se desenvolve a obra. A maneira pela qual Saer aborda os discursos e gestos coloniais e suas repetições, traduções, legados, no século XIX, é a mesma entoada pelo escritor para tratar da época que habita (final do XX). Ademais, na obra, a semelhança e continuidade dos acontecimentos que atravessam a história são por vezes explicitamente denunciados, como será aprofundado no próximo capítulo. Desse modo, se até este momento meu objetivo foi apontar as diversas destabilizações do discurso histórico operadas por Saer, questionando assim a fiabilidade das formas de relatar, legitimar e documentar o vivido, a História, a paisagem, as pessoas e o poder -através do delírio como chave de leitura para a “apercepção” do território e seus habitantes, primeiramente linguística e depois concreta-, agora mergulho nos dispositivos discursivos que atam as desigualdades sociais criminosas de hoje com as condições de surgimento destes signos no passado. As estratégias discursivas que serão aqui analisadas, assim como os procedimentos

principais da episteme ocidental colonial/moderna (apagamento, supressão e homogeneização), são lidos nos processos enunciativos apreciados no capítulo anterior: a desumanização e animalização dos povos originários, e os tropos de “tábula rasa”, “deserto” e “vazio”, serão lidos aqui a partir da perspectiva hegemônica do saber ocidental, que teme e precisa apagar as diferenças para sua consolidação. Como aponta Boaventura de Souza Santos, um pensamento cansado e monocultural, logo insustentável.

Para tal tarefa, me debruço sobre o que Aníbal Quijano chamou de o principal recurso para a implantação do sistema-mundo colonial-moderno, a racialização dos povos do mundo¹³⁴, o que levou ao apagamento e deslegitimação dos modos de pensar, viver e estar no mundo de todos os outros povos ex-Europa, com a imposição da episteme (que após a colonização se autodenomina) ocidental como universal. E este sistema de pensamento ocidental produz verdades antropocêntricas, etnocêntricas, falocêntricas, logocêntricas e binárias. De modo que, as formas de vida, de saber, de representações simbólicas, de linguagem, arte, culturas e subjetividades, diferentes das europeias, foram, a partir do século XVI violentamente suprimidas e destruídas. Como compreendeu Benedict Anderson, “quando o imperialismo europeu saiu despreocupadamente mundo afora, outras civilizações se viram traumáticamente confrontadas com pluralismos que aniquilaram as suas genealogias sagradas” (ANDERSON, 2008, p. 110). Ou seja, para que uma forma de conhecimento exerça poder sobre diferentes organizações sociais é preciso apagar, desertificar, ou, quando a destruição não for possível e necessária, inferiorizar, desqualificar, as outras. Enquanto a colonização no continente asiático fez surgir a categoria “Oriente”, “la única con la dignidad suficiente para ser el otro -aunque, por definición, inferior- de Occidente” (QUIJANO, 2014, p.786), na América a política é -não foi¹³⁵- de extermínio dos povos originários, suas histórias e seu passado, cosmovisão, linguagens etc., como foi visto a partir da ideia de “tábula rasa” no capítulo anterior. A repressão das formas de vida “fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada” (2014, p. 787).

Veremos então, na primeira parte, a formação e os modos pelos quais operam os principais objetos criados pelo discurso colonial, as categorias raciais e estereotípicas que irão

¹³⁴ Em “¿Qué tal raza!” y “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, principalmente. Entretanto a questão racial atravessa diversos textos do autor.

¹³⁵ A marca do tempo presente é essencial não apenas para apontar a continuidade das políticas coloniais (como será abordado com maior ênfase no capítulo seguinte), mas para sublinhar a existência -que neste caso equivale integralmente à resistência- dos povos originários. Existir é resistir à guerra sanguinária perpetuada desde o século XVI.

moldar as representações históricas e políticas desde então. Para tal, me sustento principalmente, mas não só, nas teorias desenvolvidas por Aníbal Quijano, sobre a criação da categoria racial, e por Homi Bhabha, em relação à anatomia e o funcionamento da estereotipificação no discurso colonial racializado. Na segunda parte do capítulo, “Epistemicídio”, desenvolvo o estudo sobre a constituição do saber imperante a partir da supressão de outros saberes -como o termo cunhado por Boaventura de Sousa Santos implica- à luz das pesquisas produzidas por Quijano, Walter Mignolo, entre outros teóricos e críticos decoloniais, no que diz respeito à estruturação do pensamento ocidental e seu cerne totalizar; de Homi Bhabha, Edward Said e Michel Foucault, em relação à articulação saber/poder, aplicada ao domínio colonial nos dois primeiros teóricos; e com colaborações de Silvano Santiago ao longo de todo capítulo. Desse modo, o que foi apontado acima como negação e impossibilidade de aceitar a diferença (a catequização indígena, a Conquista do Deserto e a suplantação do *gaucho*), agora será desenvolvido como resultado de uma epistemologia eurocentrada¹³⁶, que precisava unificar sob o seu paradigma de racionalidade todos os povos do mundo. Assim, a estrutura social imposta outrora, e vigente, só foi possível, aqui se entende, pelas estratégias de diferenciação colonial baseadas na raça e na estereotipificação, isto é, reações agressivas e hegemônicas que Bhabha formula a partir de conceitos basilares da psicanálise, o Imaginário lacaniano e a teoria do narcisismo de Freud. Estes contornos psíquicos, próprios da lógica eurocêntrica, continuarão até hoje operantes em vista da estrutura colonial da sociedade ocidental.

Se leio a história argentina à luz da teoria de pensadores orientais como Homi Bhabha e Edward Said não o faço com a pretensão de que a colonização oriental e latino-americana tenham sido iguais -como apontado acima são organizações sociais e políticas coloniais notadamente distintas-, ou de compará-las, mas porque entendo que as estratégias narrativas desmontadas e analisadas pelos autores, como a estrutura do estereótipo e o poder pela

¹³⁶ “Eurocentrismo”, e suas variações, significará ao longo do presente trabalho a definição formulada por Quijano: “Eurocentrismo es, aquí, el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América./ No se trata, en consecuencia, de una categoría que implica a toda la historia cognoscitiva en toda Europa, ni en Europa Occidental en particular. En otros términos, no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo” (QUIJANO, 2014, p. 798 - 799).

narrativa, foram também postos em prática aqui.¹³⁷ Não obstante, Bhabha, em *O local da cultura*, marca a não especificidade local na teoria que propõe sobre o discurso colonial¹³⁸:

Apesar do jogo de poder no interior do discurso colonial e das posicionalidades deslizando de seus sujeitos (por exemplo, efeitos de classe, gênero, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas diversos de colonização, e assim por diante), estou me referindo a uma forma de governamentalidade que, ao delimitar uma “nação sujeita”, apropria, dirige e domina suas várias esferas de atividade (BHABHA, 1998, p. 111).

Igualmente é interessante lembrar o texto “A ameaça do Lobisomen”, no qual Silviano Santiago, ao retomar a leitura feita por Michel Foucault do conto de Borges, “O idioma analítico de John Wilkins”, que classifica cientificamente os animais do mundo tal como está feito em uma suposta enciclopédia chinesa -em categorias como “leitões”, “sereias”, “fabulosos”, “pertencentes ao Imperador”, etc. (SANTIAGO, 2019, p. 244)-, chama atenção para o exotismo que tal classificação evoca aos olhos de um europeu (como Foucault). Exotismo este que é, como apontam Bhabha e Said, basilar na constituição do Oriente como tal, e o qual é, em contrapartida, familiar e identificatório para os latino-americanos:

Ao contrário de Foucault, o escritor modernista latino-americano teria se detido diante de cada uma das figuras arroladas pela enciclopédia chinesa a fim de analisar a sua peculiaridade monstruosa que, nos limites asiáticos inventados por Borges, iriam identificando a peculiaridade monstruosa dos seres que os descobridores e colonizadores inventaram para descrever exótica e grotescamente, barrocamente se quiserem, os seres do Novo Mundo (2019, p. 245).

¹³⁷ Luciane Ballestrín, em artigos sobre o giro decolonial, observa o pontapé inicial dado pela escola dos tigres asiáticos nos estudos culturais pós-colonial e decoloniais latino-americanos e, nota-se, data o surgimento do grupo e publicação do primeiro manifesto na década de 90 isto é, contemporâneo mas posterior à publicação de *El río sin orillas*: “Por sua vez, as origens do grupo M/C [Modernidade/Colonialidade] podem ser remontadas à década de 1990, nos Estados Unidos. Em 1992 -ano de reimpressão do texto hoje clássico de Anibal Quijano ‘Colonialidad y modernidad-racionalidad’- um grupo de intelectuais latino-americanos e americanistas que lá viviam fundou o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos. Inspirado principalmente no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos, o *founding statement* do grupo foi originalmente publicado em 1993 na revista *Boundary 2*, editada pela Duke University Press. Em 1998, Santiago Castro-Gómez traduziu o documento para o espanhol como ‘Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos’. A América Latina foi assim inserida no debate pós-colonial” (BALLESTRÍN, 2016, p. 94). A autora transcreve então um trecho do documento: “O trabalho do Grupo de Estudos Subalternos, uma organização interdisciplinar de intelectuais sul-asiáticos dirigida por Ranajit Guha, inspirou-nos a fundar um projeto semelhante dedicado ao estudo do subalterno na América Latina. O atual desmantelamento dos regimes autoritários na América Latina, o final do comunismo e o conseqüente deslocamento dos projetos revolucionários, os processos de democratização, as novas dinâmicas criadas pelo efeito dos meios de comunicação de massa e a nova ordem econômica transnacional: todos esses são processos que convidam a buscar novas formas de pensar e de atuar politicamente” (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1998, p. 70, apud. 2016, p. 94). A época em que Saer escreve o livro é a descrita por Luciane Ballestrín neste trecho, após os anos de terror dos regimes militares é necessário encontrar novas formas de exercer-se politicamente, de ler o passado e escrever o futuro.

¹³⁸ Fanon, sobre a teoria desenvolvida em *Pele negra, máscaras brancas*, também aponta que ainda que o seu estudo recaia sobre o negro antilhano, “ampliamos o alcance da nossa descrição e, para além do antilhano, visamos a todo homem colonizado” (FANON, 2020, p. 32), e: “as conclusões que chegaremos se aplicam às Antilhas francesas; não ignoramos, todavia, que os mesmos comportamentos são encontrados no seio de qualquer raça que tenha sido colonizada” (2020, p. 40)

Não só compartilamos com outros povos colonizados os estigmas de exotismo e inferioridade como, no caso argentino, o qual devemos lembrar era um país composto no final do século XIX e século XX por uma massa migratória que equivalia a 80% da população¹³⁹ - em sua grande maioria europeus, mas não só-, especificamente em Saer, quem é filho de imigrantes sírios -*El río sin orillas* é, inclusive, dedicado aos pais do escritor, José Saer e María Anoch, e nesta dedicatória se marca a origem imigrante do casal, “(Damasco 1905 - Santa Fe 1966)” e “(Damasco 1908 - Santa Fe 1990)”, respectivamente- o Oriente não é tão distante assim. “De que forma Foucault se apropria da ‘realidade’ latino-americana descrita metaforicamente por Borges? Ao descobrir lá na França que a China é aqui na América Latina e acolá, na Ásia. Ao descobrir que tudo é familiar” (SANTIAGO, 2019, p. 246).

Como afirmei ao final da Introdução, que ainda havia muito por ler em Saer, pois os materiais teóricos conhecidos ainda não o alcançam, este capítulo pode ser entendido como a minha (anacrônica) interferência/ adição/ proposta teórica para compreender a repetição cíclica da história diagnosticada na obra. Assim, se me desencontro de Saer por alguns momentos é para reencontrá-lo logo em seguida. Afinal, por vezes é preciso se perder para voltar a encontrar-se. O que me lembra uma palestra apresentada por Veronica Stigger, como Aula Magna de abertura do semestre do Programa em Pós-Graduação de Literatura da UFSC, “Arqueologia da invenção” (2019), na qual a escritora e crítica diz que a diferença entre um projeto e um trabalho concluído são os desvios -esse é o modo que outras palavras ecoam em mim agora. Sendo assim, este capítulo pode ser entendido como uma “pausa” à escrutinação do texto saereano, do modo que foi desenvolvido o capítulo anterior e será o seguinte, para a ênfase nas estratégias linguísticas basilares na constituição da colonização e da modernidade, e de sua epistemologia dominante, pela maneira que estas são mapeadas pelos estudos pós e decoloniais. Argumento por fim que, como visto na Introdução, o projeto literário de Saer é o de uma narrativa que deixa espaços em aberto, como termina em aberto, para a adição de novos discursos, e é devido a este convite saereano à constante reescrita de sua obra que a leitura de *El río sin orillas* a partir dos protocolos conceituais desenvolvidos nas próximas páginas se faz possível.

¹³⁹ “Estos países atrajeron también millones de inmigrantes europeos, consolidando en apariencia la blanquitud de las sociedades de Argentina, Chile y Uruguay. En un sentido, esto también consolidó en apariencia en proceso de homogeneización en dichos países [...] A fines del XIX la población de Buenos Aires estaba formada en más de un 80% por migrantes de origen europeo” (QUIJANO, 2014, p. 814).

Raça e Estereótipo

*Until the philosophy which hold one race superior
And another inferior
Is finally and permanently
Discredited and abandoned
Everywhere is war
Bob Marley*

Em uma determinada época os povos indígenas eram assinalados como possuidores de uma alma vazia e, três séculos depois, pouco mudou, de modo que Francisco Moreno escrevia sobre eles como se seu fim fosse inevitável, como também o fez Darwin. Este procedimento, que hoje chamamos “limpeza étnica”, calçou-se em conceitos criados com a descoberta da América, como Aníbal Quijano irá desenvolver ao longo de suas pesquisas. Em “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”¹⁴⁰, Quijano escreve que, a partir da colonização ibérica deste continente, iniciou-se o processo de formação de um “novo padrão de poder mundial”, o qual articula todas as formas históricas de controle do trabalho em um único sistema econômico, capitalista e racializado, criando uma trajetória de circulação do comércio mundial que centraliza a riqueza global sob controle europeu. O sociólogo argumenta que o conceito de raça é um dos principais pilares do novo sistema mundial, o que possibilitará definir a inferioridade dos povos colonizados e, a partir desse apagamento e esvaziamento de humanidade, a apropriação do território e dos corpos:

Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido [...] La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. [...] quienes habrían de ser europeos en el futuro, conocían a los futuros africanos desde la época del imperio romano, inclusive los iberos que eran más o menos familiares con ellos mucho antes de la Conquista, nunca se pensó en ellos en términos raciales antes de la aparición de América. De hecho, raza es una categoría implicada por primera vez a los ‘indios’, no a los ‘negros’. De este modo, raza apareció mucho antes que color en la historia de la clasificación social de la población mundial (QUIJANO, 2014, p. 777-779).

Nesta linha, Walter Mignolo destaca que apontar a racialização como principal meio de domínio não significa excluir a importância de tantos outros aspectos, como de classe e gênero, mas que

¹⁴⁰ A primeira publicação deste texto foi em 2000, 10 anos após a publicação de *El río... Contudo*, “Colonialidad y Modernidad-Racionalid” é da mesma época do livro, foi publicado em 1992.

esta foi “engrenagem da diferença colonial”, que desde o estabelecimento do circuito comercial do Atlântico ordena as relações entre os povos do mundo (MIGNOLO, 2000, p. 39).

Quijano desenvolve então a racialização como ferramenta de naturalização do imperialismo pois, como também observou Uriarte no capítulo anterior, a relação de guerras e domínio de um povo sobre outro existe em todos os grupos humanos conhecidos desde quando se é possível datar historicamente, porém, a partir da elaboração da ideia de raça que foi possível legitimar “cientificamente” estas hierarquias:

los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad (QUIJANO, 2014, p.780).

A partir do trabalho do sociólogo peruano leio e sintetizo a questão racial, para os objetivos desta pesquisa, por três proposições: i) *A raça é uma invenção*, uma “construção mental”: “la idea de raza es, literalmente, un invento. No tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie humana”¹⁴¹ (2014, p. 780), concebida, como afirmou Quijano, na descoberta de Abya Yala por parte dos europeus. Sob a categoria “raça” se catalogou toda a diversidade cultural dos tantos e tão distintos povos (como problematizado por Saer, e também Viveiros de Castro, no capítulo anterior), de diferentes continentes, que foram subjulgados e generalizados em índios ou negros.

Por un lado, en el momento en que los ibéricos conquistaron, nombraron y colonizaron América (cuya región norte o Norte América, colonizarán los británicos un siglo más tarde), hallaron un gran número de diferentes pueblos, cada uno con su propia historia, lenguaje, descubrimientos y productos culturales, memoria e identidad. Son conocidos los nombres de los más desarrollados y sofisticados de ellos: aztecas, mayas, chimús, aymaras, incas, chibchas, etc. Trescientos años más tarde todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad: indios. Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa. Así también sucedió con las gentes traídas forzosamente desde la futura África como esclavas: ashantis, yorubas, zulús, congos, bacongos, etc. En el lapso de 300 años, todos ellos no eran ya sino negros.

Ese resultado de la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico, constituido con América primero y con Europa después: en adelante eran el pasado. En otros términos, el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo,

¹⁴¹ O autor continua: “En cuanto a los rasgos fenotípicos, éstos se hallan obviamente en el código genético de los individuos y grupos, y en ese sentido específico son biológicos. Sin embargo, no tienen ninguna relación con ninguno de los subsistemas y procesos biológicos del organismo humano, incluyendo por cierto aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y mentales y sus funciones” (QUIJANO, 2014, p. 780).

una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo (QUIJANO, 2014, p. 801).

Como desenvolve Quijano ao final da citação, a partir da diferenciação das características fenotípicas, codificadas pela classificação racial, estas foram localizadas dentro de uma ii) *hierarquização racial*, ou “*hierarquia de humanidade*”, na qual a cúspide é a raça branca e todas as outras consideradas “menos humanas”¹⁴², e com isso seus saberes e toda bagagem identitária e cultural desses povos foi e é desqualificada, possibilitando por fim a imposição de uma cultura e modo de pensar única, logo totalitária, o que nos leva à última proposição, que será discutida na segunda parte deste capítulo, iii) *produção hegemônica eurocêntrica de conhecimento*.

O que nos interessa agora então é que o desenvolvimento da perspectiva de conhecimento que se autoconcebeu e legitimou como universal, e a qual posteriormente se nomeará “Ocidental” -termo que também será problematizado na segunda parte deste texto-, é inseparável da emergência das categorias raciais. Ambos os processos, os quais podem ser entendidos como um só ao passo que são interdependentes, são consequências da descoberta europeia do continente, hoje conhecido como, americano. A categoria racial operou desde a colonização até o século XIX nos processos de apagamento e desumanização dos povos originários, pela ideia do “selvagem” e do “bárbaro”¹⁴³ que precisava, e em grande parte foi, “civilizado”, “europeizado”¹⁴⁴, como foi demonstrado no capítulo anterior. E continuará, veremos no capítulo seguinte, ordenando as hierarquias sociais globais até hoje (MIGNOLO, 2009, p. 2-3). Sendo assim, as três proposições propostas para entender a formulação racial no processo colonial não funcionam de maneira linear e separadas, mas circular e inerentemente, possibilitando a existência simultânea uma da outra¹⁴⁵: a invenção da “verdade” das categorias

¹⁴² Outro conceito semelhante é o de “coloniality of being”, de Nelson Maldonado-Torres, o qual se refere à prática que, explica Tara Daly, “emerges at the moment of the colonial encounter, and is based on a constant questioning of the human-ness, and therefore potential for critical thought, of certain beings over others” (DALY, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 127).

¹⁴³ “Desde o século passado, os etnólogos, no desejo de desmistificar o discurso beneplácito dos historiadores, concordam em assinalar que a vitória do branco no Novo Mundo se deve menos a razões de caráter cultural do que ao uso arbitrário da violência e a imposição brutal de uma ideologia, como atestaria a recorrência das palavras “escravo” e “animal” nos escritos dos portugueses e espanhóis” (SANTIAGO, 2019, p.25).

¹⁴⁴ Na última parte desta pesquisa serão apontados alguns dos paradoxos desta colonização cultural.

¹⁴⁵ “Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutiva de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población. [...] En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva id-entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos” (QUIJANO, 2014, p. 778-779).

raciais levou a hierarquização de humanidade destas e que levou por sua vez a imposição da cultura da raça que ocupava o cume da cadeia (criadora da divisão), a todas as outras.

Nesta linha, Antonia Carcelén-Estrada afirma¹⁴⁶: “the modern/colonial relational ontology is built upon this moral assumption that ensues in hierarchical realms of existence” (CARCELÉN-ESTRADA, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 60), reiterando não apenas a hierarquização da existência dos sujeitos, mas apontando a racialização como um produto moral¹⁴⁷. À continuação, Carcelén-Estrada denuncia a política religiosa cristã que exercia a função de legitimar estas hierarquias -papel este da Igreja que foi também já apontado por Rama, Saer e Santiago no capítulo anterior-: “Christian political theology legitimized the Conquest by establishing a hierarchical relational ontology by which a Catholic Spanish masculinity was unquestionably superior to the masculinity of conquered inferior emasculated men” (2016, p. 60).

Em *El río...*, Saer aborda a hierarquização racial a partir de uma crença cultural argentina sobre as raças mais visadas pelo tigre para se alimentar, o que o escritor ridiculariza e aponta como uma forma de justificar como natural uma criação da imaginação humana, que só existe pelo discurso:

Estoy tentado de sospechar que en la literatura sobre la pampa, el tigre tiene, como ciertos sujetos en la terapia de grupo, un papel de *emergente*: las tendencias oscuras de los miembros se concentran en un individuo que, asumiéndolas y expresándolas, de ocultas que estaban, las hace *emerger*: La leyenda que asegura que los perros muerden únicamente a quienes les tienen miedo le asigna al perro el papel de castigar una reacción que únicamente desde el punto de vista humano es degradante, y la injuria que se le hace al tigre de ser casi vegetariano o, como en el chiste jovial de Borges, de “no perdonar el ruibarbo”, para suministrar un poco más tarde ejemplos espeluznantes de su ferocidad, debería hacernos meditar sobre los resortes fantasmáticos de toda escritura, aun aquella que nace de la convicción más firme acerca de los privilegios de lo empírico. Otro viajero, denotando el inevitable síndrome contradictorio, después de argumentar sobre la poca afición de los tigres por la carne humana, nos dice que en realidad lo que los atrae por encima de todo es comerse a los negros, en segundo lugar a los indios y por último, y sólo en casos de extrema necesidad, al hombre blanco. No estamos lejos del melón al que la Providencia proveyó de rayas que lo dividen en tajadas naturales para ser comido más cómodamente en familia (SAER, 2015, p. 140).

Em outro trecho que discute sobre o questionamento da humanidade das raças Saer irá relacionar a desumanização com as necessidades políticas e econômicas de cada época, e ainda

¹⁴⁶ Em “What does the *Sumak Kawsay* mean for women in the Andes today? Unsettling Patriarchal Sedimentations in Two Inca Writers”.

¹⁴⁷ Said também trabalha as discriminações raciais e culturais em termos de construção moral: “As discriminações e refinamentos de Dante em sua poética do islã são um exemplo da inevitabilidade esquemática, quase cosmológica, com que este e os seus representantes designados são criatura da percepção geográfica, histórica e acima de tudo moral do Ocidente” (SAID, 1990, p. 79).

aponta as suas anacronias, ao passo que as elites-liberais do século XIX continuavam aplicando as políticas coloniais:

La pérdida de las prerrogativas patriarcales generó en los propietarios la irascibilidad y los excesos de lenguaje: si hasta ese momento al enemigo principal, el indio, se lo llamaba *el salvaje*, acordándole una humanidad todavía no modelada por la civilización, el inmigrante pasó a ser *el aluvión zoológico*. El debate sobre la humanidad posible de los indios, a pesar de las guerras atroces, empezó temprano entre los conquistadores españoles y, cuando los indios empezaron a aceptar los preceptos cristianos, los negros fueron instalados en el campo de lo no humano. Cuando los indios fueron esclavizados, se disimuló esa esclavitud con instituciones que simulaban la protección; con los negros esas precauciones formales se consideraban innecesarias, y se los cambiaba, como a una mercancía, por cueros de vaca. En la sociedad patriarcal, el indio era todavía el salvaje y el negro sólo un rastro morfológico, “en gracia de la señorita de tal”, como diría Borges. Y como con su llegada masiva los inmigrantes trastocaron las leyes de esa sociedad, se los comparó a un aluvión zoológico. Pero que las reglas se habían confundido para todos y que una nueva época comenzaba lo prueba el hecho de que, después de 1894, los grandes propietarios de la Patagonia pagaban una libra esterlina por cada oreja de indio que se les traía (2015, p.91)

Como desenvolvido por Saer em relação ao “*aluvión zoológico*”¹⁴⁸, Benedict Anderson, em *Comunidades imaginadas*, afirma que o racismo tem suas raízes nas ideologias de classe e ainda adiciona um novo tópico ao estudo do tema: a inferiorização de outros povos serve não somente para dominá-los na relação metrópole-colônia, mas para a perpetuação do poder dentro da própria metrópole.

Os sonhos do racismo, na verdade, têm a sua origem nas ideologias de *classe*, e não nas de nação: sobretudo nas pretensões de divindade entre os dirigentes e nas pretensões de “linhagem” e de sangue “azul” ou “branco” entre as aristocracias. Assim, não admira que o reputado pai do racismo moderno seja, não algum nacionalista pequeno-burguês, e sim Joseph Arthur, conde de Gobineau. E tampouco admira que, no geral, o racismo e o antissemitismo se manifestem dentro, e não fora, das fronteiras nacionais. Em outras palavras, eles justificam mais a repressão e a dominação interna do que as guerras com outros países. [...] Onde o racismo se desenvolveu fora da Europa no século XIX, esteve sempre associado com a dominação europeia, por duas razões complementares. A primeira, e mais importante, foi o surgimento do nacionalismo oficial e da “russificação” colonial. Com ressaltamos várias vezes, o nacionalismo oficial foi essencialmente uma resposta dos grupos dinásticos e aristocráticos ameaçados -as *classes* altas- ao nacionalismo vernacular popular. O racismo colonial foi um elemento fundamental naquela concepção de “império” que tentava a solda entre a legitimidade dinástica e a comunidade nacional. E essa solda se fez transpondo-se um princípio de superioridade inata e herdada, sobre o qual se fundava (mesmo que precariamente) a sua própria posição dentro do país, para a vastidão das possessões ultramarinas, transmitindo veladamente (ou nem tanto) a ideia de que, se, digamos, os lordes ingleses eram naturalmente superiores aos outros ingleses, isso não importava: esses outros ingleses também eram, da mesma forma, superiores aos nativos submetidos. De fato, sentimo-nos tentados a dizer que a existência dos últimos impérios coloniais até serviu para *escorar* bastiões aristocráticos dentro da metrópole, visto que pareciam confirmar antigas concepções de poder e privilégio num estágio mundial e moderno (ANDERSON, 2008, p. 208- 210).

¹⁴⁸ “[...] em 1936, a porcentagem de estrangeiros superava 36,10% e os homens não nativos eram 120,9% a mais;” (Sarlo, 2010, p. 38).

Esta leitura será feita também por Antonia Carcelén-Estrada, quem aponta para a necessidade do “outro inferior” para a constituição das hierarquias em várias escalas no sistema mundo moderno e, novamente, a racialização funcionando ao controle dos corpos para o rendimento do capitalismo moderno:

Logocentric encodings of the other as natural, barbaric, or evil in documents written in colonial languages reveal that the modern racial project (Mignolo 2000) depends on a cultural and linguistic differentiation based on the questioning of the other’s humanity and its condition as a material commodity of capitalism and the expansion of civilization (CARCELÉN-ESTRADA, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 59).

A “expansão da civilização” significa o enriquecimento desta casta restrita que se considera civilizada, à custa da exploração de outros corpos, racializados e sub-humanizados, com a autorização e participação do poder “jurídico” principal, o clero. Dou então mais uma volta na análise do processo de racialização e chego na sua articulação com a divisão de trabalho. O próximo passo, após a humanidade ser hierarquizada pela raça, e com ela a capacidade de pensamento, é a “divisão racial do trabalho”, como demonstrará Quijano em trecho que também aponta sobre a criação de novas raças a partir da miscigenação:

Las nuevas identidades históricas, producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar. [...] En el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante -los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos)- fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. En consecuencia nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: amarillos y aceitunados (u oliváceos) fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos. Dicha distribución racista de nuevas identidades sociales fue combinada, tal como había sido tan exitosamente lograda en América, con una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo colonial. Esto se expresó, sobre todo, en una cuasi exclusiva asociación de la blanquitud social con el salario y por supuesto con los puestos de mando de la administración colonial.

Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso (QUIJANO, 2014, p. 781 - 782).

Em compasso com estes teóricos, Saer escreve acerca da riqueza de Buenos Aires, fruto do tráfico de escravos, e a distribuição racial do trabalho na Argentina colonial:

En 1660, el procurador general de Buenos Aires suspira que el único alivio de Buenos Aires, “desde su población, han sido algunos navíos, así de permiso de esclavos, como de ropa y otros de arribada a quienes hemos vendido el pan, fruta, melones, sandías, que con el rocío con que el cielo fertiliza esta tierra cada uno en su casa hace su huerta de hortalizas o legumbres que vende a los demás”.

“Así de permiso de esclavos”: pero a decir verdad, los comerciantes de Buenos Aires no sólo traficaban esclavos, sino que lo hacían de contrabando. Recién en 1791 España concedió la libertad de comercio de esclavos al Río de la Plata, lo que permitió no que ese comercio por fin se realizara sino que quienes venían efectuándolo desde hacía más de un siglo pudieran agruparse en una asociación. Esa asociación es también la primera asociación de ganaderos, porque, como escaseaba la plata boliviana, los negros se cambiaban por cueros de vaca: piel por piel, podría decirse. Las funciones de contrabandista, negrero y ganadero eran por lo tanto tres aspectos diferentes de la misma actividad económica, y la única manera de obtener riquezas era abocándose a ella. Que no quepa la menor duda: la riqueza de Buenos Aires se debió al trueque de cueros de vaca por negros y otras mercancías. Todos eran negreros: incluso la Iglesia y los propios virreyes. Pero los negros en gran escala no tenían ninguna utilidad en el Río de la Plata, de modo que se los exportaba a las minas de la cordillera o a las plantaciones del Brasil. Los que se quedaban en Buenos Aires eran empleados en el servicio doméstico y en las tareas campestres propias de la ganadería, que requieren muy poco personal. Según testimonios de varios viajeros, los únicos que trabajaban en Buenos Aires eran los negros: en primer lugar había muy pocas ocupaciones; además, los españoles consideraban el trabajo como deshonoroso para ellos y para los miembros de sus familias, los indios no veían el menor interés en la cosa, en tanto que los gauchos vagabundeaban por la llanura. Todo lo que requería esfuerzos era asunto de negros, y los negros realizaban gustosos esos trabajos que por rudos que fuesen, eran infinitamente más livianos el que los esperaba en las minas o en las plantaciones del Brasil. Todavía en el Río de la Plata, y en toda América, y hasta en el mundo entero quizá, por *trabajar mucho* se dice: *trabajar como un negro* (SAER, 2015, p. 87-88).

Uma vez mais se reforça que essa estrutura de poder, eurocêntrica e racializada -nas classificações sociais, humanas, epistêmicas e de trabalho-, surgiu junto com a América no século XVI -entenda-se aqui América como conceito geopolítico colonial não como bloco continental¹⁴⁹. E, para tal fenômeno, foi preciso, ou acarretou em, uma reestruturação de conceitos enraizados na cultura europeia até aquele momento, como o de escravidão. Lemos então, por Walter Mignolo, que “la transformación de la concepción aristotélica de la esclavitud [fue] exigida tanto por las nuevas condiciones históricas como por el tipo humano (e.g., negro, africano) que se identificó a partir de ese momento con la esclavitud y estableció nuevas relaciones entre raza y trabajo” (MIGNOLO, 2000, p. 35-36).¹⁵⁰

Contudo, é necessário adicionar mais um termo à questão da racialização como mecanismo estruturante desta nova matriz de poder global sustentada na colonização. A/o negra/o, a/o índia/o, as e os orientais, são inferiorizados a partir de suas diferenças fenotípicas em relação ao europeu, mas não por essa marca apenas. A partir da divisão racial foi possível

¹⁴⁹ “The modern world-system was born in the long sixteenth century. The Americas as a geo-social construct were born in the long sixteenth century. The creation of this geo-social entity, the Americas, was the constitutive act of the modern world-system. The Americas were not incorporated into an already existing capitalism world-economy. There could not have been a capitalism world-economy without the Americas” (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p.449).

¹⁵⁰ Anderson aponta que o preconceito racial moderno ganha força com o ressurgimento da escravidão em larga escala (pela primeira vez na Europa, desde a Antiguidade), cujo pioneiro foi Portugal, a partir de 1510. Já nos anos 1550, 10% da população lisboeta era formada por escravos; em 1800, havia quase um milhão de escravos no total de 2,5 milhões de habitantes do Brasil (ANDERSON, 2008, p. 100).

cunhar diversas características negativas, que se consolidaram no imaginário social moldado por paradigmas eurocentrados como intrínsecas às raças, através dos estereótipos. Enquanto Quijano afirma que a raça é o mais eficaz instrumento de dominação do atual sistema mundial de poder capitalista (QUIJANO, 2014, p.826), Homi Bhabha propõe uma teoria do funcionamento do discurso colonial que considera este um “aparato de poder”, e localiza o estereótipo como sua principal estratégia discursiva (BHABHA, 1998, p. 105), o teórico explica:

É um aparato que se apóia no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. Sua função estratégica predominante é a criação de um espaço para “povos sujeitos” através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer. Ele busca legitimação para suas estratégias através da produção de conhecimentos do colonizador e do colonizado que são estereotipados mas avaliados antiteticamente. O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução (1998, p. 111).

Descrição esta que volta a dialogar, com as antinomias, com a figura do gaúcho como discutida por Saer no capítulo anterior, combatido e venerado.

Longe de opor as duas perspectivas teóricas, o que busco é articulá-las, ao passo que entendo o estereótipo como fundamental, no discurso etnocêntrico, para impedir “a circulação e a articulação do significante de ‘raça’ a não ser a sua *fixidez* enquanto racismo” (BHABHA, 1998, p. 117). Ou seja, a partir da raça como base para naturalização do domínio, outras características pejorativas foram relacionadas a ela para generalizar e perpetuar a articulação racial de maneira racista. Desta forma, constituem-se ambos (o estereótipo e o discurso colonial) dentro de um regime paradoxal de fixidez e repetição: o primeiro para convencer que o estereotipado é e *sempre será* como se pinta, e o segundo indicando “desordem, degeneração e repetição demoníaca” (1998, p. 105). E essa correlação entre raça e estereótipo faz-se perceber também nas miscigenações.¹⁵¹ Ao passo que “novas raças” surgiam, novas categorias e novos estereótipos nasciam para marcá-las, controlá-las.

Ainda que o estereótipo não dependa da diferença racial para ser articulado, pois opera em relação à religiosidade, nacionalidade, classe, profissões, entre outros pontos de diferenciação social, é uma reação racista perante a percepção e reconhecimento da diferença entre eu e o outro, a qual pretende conhecer de antemão, e pejorativamente, um determinado

¹⁵¹ Mignolo escreve: “Pues bien, este marco de 500 años es el marco del mundo moderno/colonial desde distintas perspectivas de su imaginario, el cual no se reduce a la confrontación entre españoles y amerindios sino que se extiende al criollo (blanco, negro y mestizo), surgido de la importación de esclavos africanos como de la población blanca europea transplantada por sus propios intereses, en la mayoría de los casos, a las Américas” (MIGNOLO, 2000, p. 38-39).

grupo étnico devido às suas características visíveis, não apenas físicas, mas vestimentas, adereços, atributos estéticos em geral, que são símbolos identificatórios de grupos e credos. Desta forma, pretende-se que negros são pobres, judeus mentirosos, ciganos ladrões, índios preguiçosos, muçulmanos terroristas, etc. Esta fixação e generalização do preconceito desempenha um papel primordial na permanência de uma determinada hierarquia global de poder, divisão e produção de riquezas, ao exercer controle sobre os grupos que representam perigo para a ordem vigente -grupos explorados por exemplo, engrenagem essencial da máquina, ocupando espaços de poder são um grande perigo para ordem: é preciso que ocupem uma posição marginal, excluída, para que o sistema funcione. Neste sentido, Saer discorre sobre o signifiante “judio” e a estratégia de controle que a estereotipificação do signo operou ao longo da história ocidental:

La acusación de *judío*, tan infame y peligrosa en la España del Renacimiento como en la Alemania nazi, era la primera que se profería cuando se urdían las conspiraciones o estallaban las querellas, y en ciertos casos se volvía todavía más repugnante porque era cierta. Un siglo más tarde, en 1647, sesenta y siete años después de la segunda fundación, Buenos Aires contaba con 1.500 habitantes, de los que, cuenta Busaniche, un cuarto eran portugueses, a los que se mantenían aislados por sospechar que eran judíos. De más está decir que portugueses y españoles, salvo en los momentos en que ambas coronas se unificaban, estaban permanentemente en conflicto, y que la acusación de judíos, como se ha visto tantas veces, era también una manera cómoda de neutralizarlos y tenerlos bajo vigilancia (SAER, 2015, p. 66 - 67).

Faço agora um breve recorrido da anatomia do estereótipo dentro do discurso colonial proposta por Bhabha, partindo de seu ponto principal de sustentação: a ambivalência.

ela [a ambivalência] garante sua repetibilidade em conjuntura históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística e predictabilidade que, para o estereótipo, deve sempre estar em *excesso* do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente. Todavia, a função da ambivalência como uma das estratégias discursivas e psíquicas mais significativas do poder discriminatório -seja racista ou sexista, periférico ou metropolitano- está ainda por ser mapeada (BHABHA, 1998, p. 106).

O caráter dúbio das relações estabelecidas com o outro no discurso estereotípico -atração e repúdio, curiosidade e medo, auto-afirmação da própria identidade pelo não idêntico e mascaramento/destruição da diferença-, assim como seu funcionamento no exercício de controle e vigilância, são também descritas por Edward Said a partir da relação Ocidente - Oriente:

Algo claramente estrangeiro e distante, por uma ou outra razão, torna-se mais, e não menos, familiar. Deixamos de considerar as coisas como completamente insólitas ou completamente conhecidas; emerge uma nova categoria média, uma categoria que nos permite ver coisas novas, coisas vistas pela primeira vez, como versões de algo conhecido anteriormente. Essencialmente, tal categoria não é tanto um modo de

receber novas informações quanto um método de controlar o que parece ser uma ameaça a alguma visão estabelecida das coisas. Se, de repente, a mente precisa lidar com algo que considera como uma forma de vida radicalmente nova -como o islã aparecia para a Europa no início da Idade Média-, a reação como um todo é conservadora e defensiva. O islã é visto como uma versão fraudulenta de uma experiência prévia, no caso o cristianismo. A ameaça é emudecida, valores familiares se impõem e finalmente a mente reduz a pressão acomodando as coisas a si mesma, como “originais” ou “repetitivas”. A partir disso, o islã é “manejado”: a sua novidade e sugestividade são postas sob controle, de maneira que passam a ser feitas discriminações relativamente matizadas que seriam impossíveis se não se tivesse dado atenção à novidade crua do Islã. O oriente em geral, portanto, vacila entre o desprezo do ocidente pelo que é familiar e seus arrepios de prazer -ou temor- pela novidade (SAID, 1990, p. 69).

O estereótipo estabelece associações discriminatórias e fantásticas em relação àquele que se acredita conhecer previamente por meio de características genéricas e abstratas, das quais a própria condição de existência sustenta-se no não conhecer. Saer, em *El río...*, faz referência ao estereótipo para referir-se principalmente a lugares e nacionalidades, em descrições nas quais vemos operando este mesmo modo de funcionamento:

Todos creemos saber, sin haberlos visitado nunca, cómo son el Japón, la India, México. Sin duda no lo sabemos, pero creemos saberlo, a causa de estereotipos que les atribuimos y que sin duda en la realidad fluctuante de cada país, cuando por fin los visitamos, se diluyen, se relativizan, o incluso desaparecen. Aparte del tango, del gaucho, de la supuesta riqueza de un país que misteriosamente sigue siendo pobre, de la leyenda de Evita para las personas de cierta generación, astillas flotantes de representación, es evidente que mis interlocutores europeos tienen dificultades para forjarse una imagen más o menos verosímil de la Argentina (SAER, 2015, p. 163).

Em um outro momento do livro, no qual o autor reflete sobre os estereótipos nacionais e suas inconsistências, é afirmado que os momentos mais interessantes de um texto acontecem quando os narradores conseguem se pôr a margem de valores pré-concebidos para representar algo - formulação esta que aproxima do que foi articulado por Ebelot na introdução de *La pampa* e que Saer transcreve em *El río*, como lemos no capítulo anterior.

Los franceses se autoconsideran cartesianos y los ingleses creen saber qué cosa es un gentleman; en este último caso, se da por sobreentendido que la primera condición para serlo es ser inglés, y si la palabra se aplica a un extranjero, es porque se considera que ese extranjero se comporta como un inglés. Basta pasar una semana en París o en Londres para percibir la ingenuidad de esa mitología. Los arquetipos nacionales se diluyen en el irracionalismo salvaje de la sociedad contemporánea. Para describir un objeto, es mejor no tener ningún prejuicio sobre él en el momento de hacer la descripción; y, teniendo en cuenta que se trata de una condición casi imposible, no deja de ser cierto que es cuando, confrontándolos a los hechos, los prejuicios comienzan a disiparse, que un texto empieza a ponerse interesante: así, cuando Ulrico Schmidel comprueba el valor con que guerrear sus enemigos, una emoción más fuerte que la mera curiosidad histórica nos invade durante la lectura (2015, p. 102-103).

A ambivalência abordada pelos autores acima resulta, no estudo de Bhabha, na “normalização” ou “homogeneização da diferença”, o que levará o culturalista a tratar o estereótipo em termos de fetichismo.

O mito da origem histórica -pureza racial, prioridade cultural- produzido em relação com o estereótipo colonial tem a função de “normalizar” as crenças múltiplas e os sujeitos divididos que constituem o discurso colonial como consequência de seu processo de recusa. A cena do fetichismo funciona de forma similar como, ao mesmo tempo, uma reativação do material da fantasia original -a ansiedade da castração e da diferença sexual- e como uma normalização daquela diferença e perturbação em termos do objeto fetiche como substituto para o pênis da mãe (BHABHA, 1998, p. 115-116).

Esta leitura sustenta-se na formulação freudiana do fetiche, em “Fetichismo” (1927), a qual o entende como uma reação de negação e recusa, à diferença, a qual virá a operar, a partir de então, como uma falta -a diferença é algo que o outro tem e eu não, ou que o outro não tem e logo eu também posso perder. Freud demonstra que a ereção de um objeto fetichista ocorre como resposta simultânea ao descobrimento visual da castração (falta do pênis da mãe) e encobrimento da falta, ao passo que não a aceita, por um objeto que exercerá o valor simbólico de desejo e prazer. O objeto fetichizado funciona então como um substituto àquela ausência que produz o impacto traumático na constituição egóica da criança, afinal, a privação do pênis na mulher significa também o risco de castração que ele mesmo sofre.¹⁵² Contudo, como Freud sublinha em outros textos, a “cisão do eu”, que se dá no descobrimento da diferença sexual suplantada pelo fetiche, não é exclusiva deste momento, podendo acontecer em diversas outras situações “que o eu enfrenta a necessidade de erigir uma defesa” (FREUD, 1992, p. 145).¹⁵³ Sendo assim, Bhabha explica a aproximação que propõe entre o fetiche e o estereótipo no discurso colonial:

Existe tanto uma justificativa estrutural como uma funcional para se ler o estereótipo racial do discurso colonial em termos de fetichismo. Minha releitura de Said estabelece o elo *estrutural*. O fetichismo, como a recusa da diferença, é aquela cena repetitiva em torno do problema da castração. O reconhecimento da diferença sexual -como pré-condição para a circulação da cadeia de ausência e presença no âmbito do simbólico- é recusado pela fixação em um objeto que mascara aquela diferença e restaura uma presença original (BHABHA, 1998, p. 116).

¹⁵² “He aquí, pues, el proceso: el varoncito *rehusó* darse por enterado de un hecho de su percepción, a saber, que la mujer no posee pene. No, eso no puede ser cierto, pues si la mujer está castrada, su propia posesión de pene corre peligro, y en contra de ello se revuelve la porción de narcisismo con que la naturaleza, providente, ha dotado justamente a ese órgano” (FREUD, 1992, p. 148, grifo meu). Essa proposta teórica é aplicada ao fetiche masculino. Claramente o fetiche feminino se erige de maneira distinta, tema que requer estudos aprofundados.

¹⁵³ Tradução minha de trecho de James Strachey, em texto de introdução ao “Fetichismo” na sua edição em castelhano: “Al final de su vida, Freud retomó esta cuestión [la ‘desmentida’] y extendió sus alcances; lo hizo en su artículo inconcluso sobre ‘La escisión del yo en el proceso defensivo’ (1940e), publicado en forma póstuma, y en el capítulo VIII del *Esquema del psicoanálisis* (1940a) [...]. Pero aunque en estos dos lugares el fetichismo es especialmente considerado, Freud señala allí que la «escisión del yo» no es exclusiva de aquel sino que tiene lugar, en realidad, en muchas otras situaciones en que el yo enfrenta la necesidad de erigir una defensa -y esto último ocurre no sólo en la desmentida sino además en la represión”, e em nota Strachey adiciona: “[...] Freud afirma que las «neurosis de defensa», en su etapa final, entrañan una «malformación» o «alteración» del yo” (FREUD, 1992, p. 145). Em outra nota Strachey define os termos: “Freud establece otra distinción entre el empleo de ambos términos: la «represión» se aplicaría a la defensa contra las demandas pulsionales internas, y la «desmentida», a la defensa contra los reclamos de la realidad externa” (1992, p. 148).

É interessante notar, neste momento, que a recusa à diferença não se dá apenas como recalque e bloqueio da informação percebida, mas pela sua necessária substituição, mascaramento -o que é, a meu ver, a peça-chave para a edificação tanto do fetiche como do estereótipo. Assim lemos, ainda em “Fetichismo”:

«Escotomización» me parece particularmente inapropiado porque evoca la idea de que la percepción se borraría de plano, de modo que el resultado sería el mismo que si una impresión visual cayera sobre el punto ciego de la retina. Pero en la situación que consideramos, por el contrario, parece que la percepción permanece y se emprendió una acción muy enérgica para sustentar su desmentida. No es correcto que tras su observación de la mujer el niño haya salvado para sí, incólume, su creencia en el falo de aquella. La ha conservado, pero también la ha resignado; en el conflicto entre el peso de la percepción indeseada y la intensidad del deseo contrario se ha llegado a un compromiso como sólo es posible bajo el imperio de las leyes del pensamiento inconsciente -de los procesos primarios-. Sí; en lo psíquico la mujer sigue teniendo un pene, pero este pene ya no es el mismo que antes era. Algo otro lo ha remplazado; fue designado su sustituto, por así decir, que entonces hereda el interés que se había dirigido al primero. Y aún más: ese interés experimenta un extraordinario aumento porque el horror a la castración se ha erigido un monumento recordatorio con la creación de este sustituto (FREUD, 1992, p. 149).¹⁵⁴

Nesse sentido, o estereótipo do *gaúcho* como figura da identidade nacional exaltada, e cujos signos que lhe formavam, como as bombachas e as guitarras, eram exibidas pelos escritores da sociedade letrada nas sociedades europeias, principalmente francesas, esse estereótipo criado e exaltado pelos ricos argentinos, como antes desenvolvido, surge precisamente para encobrir o homem do campo “bárbaro” que era na mesma época neutralizado pelas homogeneização cultural da cidade, o espaço da civilização.

Retomo a formulação teórica de Bhabha iniciada acima, agora para desenvolver o outro lado da justificativa para a leitura do fetichismo em termos coloniais, o “elo funcional”:

O elo *funcional* entre a fixação do fetiche e o estereótipo (ou o estereótipo como fetiche) é ainda mais relevante. Isto porque o fetichismo é sempre um “jogo” ou vacilação entre a afirmação arcaica de totalidade/similaridade -em termos freudianos: “Todos os homens têm pênis”; em nossos termos: “Todos os homens têm a mesma pele/ raça/ cultura”-e a ansiedade associada com a falta e a diferença -ainda, para Freud: “Alguns não têm pênis”; para nós: “Alguns não têm a mesma pele/raça/cultura.” Dentro do discurso, o fetiche representa o jogo simultâneo entre a metáfora como substituição (mascarando a ausência e a diferença) e a metonímia (que registra contiguamente a falta percebida). O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma “identidade” baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma. Este conflito entre prazer/desprazer, dominação/defesa, conhecimento/recusa, ausência/presença, tem uma significação fundamental para o discurso colonial. Isto porque a cena do fetichismo é também a cena da reativação e

¹⁵⁴ O psicanalista continua: “En la instauración del fetiche parece serlo, más bien, la suspensión de un proceso, semejante a la detención del recuerdo en la amnesia traumática. También en aquella el interés se detiene como a mitad de camino; acaso se retenga como fetiche la última impresión anterior a la traumática, la ominosa {*unheimlich*}” (1992, p. 150).

repetição da fantasia primária -o desejo do sujeito por uma origem pura que é sempre ameaçada por sua divisão, pois o sujeito deve ser dotado de gênero para ser engendrado, para ser falado (BHABHA, 1998, p. 116 -117).

Observemos as funções linguísticas que Bhabha aponta como “tropos do fetichismo”: metáfora e metonímia -mascaramento e fixação, respectivamente. Partindo da negação da diferença, a função metafórica está no encobrimento desta diferença negada, tal qual uma pantufa que, para o fetichista, pode funcionar como objeto metafórico que leva ao gozo pelo o que ele simboliza, como um “monumento recordatório”.¹⁵⁵ No discurso colonial uma característica abstrata é erigida no lugar das diferenças físicas (raciais, desde a colonização de Abya Yala) e culturais visíveis -como exageração do comportamento sexual, selvageria, pouca inteligência, pobreza, nivelamentos de humanidade e animalidade, etc.-, a qual por sua vez precisa realizar-se como a metonímia -isto é, uma palavra que tem alguma relação com o referente mas que não está em seu contexto semântico padrão. Para que um significante seja preenchido com uma nova significação, deslocada de sua função gramatical estabelecida até então, é preciso que este “novo” sentido seja socialmente compartilhado e fixado na fala. Ou seja, ao mesmo tempo que a diferença é negada, o que foi erigido para preencher a ausência é marcado no outro/diferente de modo que os dois significantes remetam um ao outro continuamente, possibilitando a presença fantasmática permanente da característica fetichizada na imagem do sujeito colonizado e racializado.

O processo pelo qual o “mascaramento” metafórico é inscrito em uma falta, que deve então ser ocultada, dá ao estereótipo sua fixidez e sua qualidade fantasmática -*sempre as mesmas* histórias sobre a animalidade do negro, a inescrutabilidade do cule ou a estupidez do irlandês *têm de ser* contadas (compulsivamente) repetidamente, e são gratificantes e aterrorizantes de modo diferente a cada vez (BHABHA, 1998, p. 120).¹⁵⁶

¹⁵⁵ Jacques Lacan, ao analisar os registros do imaginário e do simbólico faz uso do exemplo do fetichista que é sexualmente estimulado por uma pantufa. Lemos: “que um homem possa ejacular ao ver uma pantufa é algo que não nos surpreende, nem tampouco que um cônjuge a use para fazê-lo voltar a melhores sentimentos, mas que certamente ninguém pode pensar que uma pantufa possa servir para matar uma fome, mesmo extremo, de um indivíduo. Da mesma forma, aquilo com que lidamos [psicanalistas] constantemente são fantasmas. [...] para falar de nosso paciente, ou sujeito, presa de um fantasma, aí é outra coisa que tem um sentido todo diferente, e aí, está bem claro que se este fantasma pode ser considerado como algo que representa o imaginário, pode representar certas fixações num estágio primitivo oral da sexualidade; [...] Com isso quero dizer que o fantasma de que se trata, o elemento imaginário não tem senão um valor simbólico” (LACAN, 1953). Tal qual o fetichista que atinge o gozo não pelo objeto fetichizado em seu significado formal, mas pelo valor simbólico que a imagem daquele representa no imaginário, a relação entre os estereótipos incorporados a cada raça, grupo social ou nacional, não correspondem, já se sabe, a um suposto comportamento generalizado entre seus membros, mas é o símbolo de algo outro que foi negado por quem o produz.

¹⁵⁶ Em *Facundo* lemos a seguinte descrição acerca dos povos africanos: “Los africanos son conocidos por todos los viajeros como una raza guerrera, llena de imaginación y de fuego, y aunque feroces cuando están excitados, dóciles, fieles y adictos al amo que los ocupa. Los europeos que penetran en el interior del África toman negros a su servicio, que los defiende de los otros negros, y se exponen por ellos a los mayores peligros” (SARMIENTO, 1921, p. 293).

Posta a estratégia linguística para o funcionamento dos signos dentro do discurso colonial, Bhabha irá arrematar a teoria ao atrelar o “campo de identificação” deste discurso com o narcisismo e a agressividade, a partir do “esquema lacaniano do imaginário”:

O imaginário é a transformação que acontece no sujeito durante a fase formativa do espelho, quando ele assume uma imagem *distinta* que permite a ele postular uma série de equivalências, semelhanças, identidades entre os objetos do mundo ao seu redor. No entanto, esse posicionamento é em si problemático, pois o sujeito encontra-se ou se reconhece através de uma imagem que é simultaneamente alienante e daí potencialmente fonte de confrontação. Esta é a base da estreita relação entre as duas formas de identificação associadas com o imaginário -o narcisismo e a agressividade. São precisamente essas duas formas de identificação que constituem a estratégia dominante do poder colonial exercida em relação ao estereótipo que, como uma forma de crença múltipla e contraditória, reconhece a diferença e simultaneamente a recusa ou máscara. Como a fase do espelho, “a completude” do estereótipo -sua imagem *enquanto* identidade- está sempre ameaçada pela “falta” (1998, p. 119)¹⁵⁷.

E propõe enfim a anatomia do discurso colonial estereotipado por uma articulação entre quatro termos: “Há uma amarração entre a função metafórica ou mascaradora do fetiche e o *objeto-*

¹⁵⁷ Lacan formula a teoria do estádio do espelho inicialmente em 1936, em seminários, e publica em 1938 “A família”, a teoria dos complexos do sujeito, -os quais são condicionados por fatores culturais, geralmente pela família, logo nos primeiros anos de um indivíduo-, e a retoma anos mais tarde em 1949, quando a publica sob o título “O Estádio do espelho como fundador da função do eu”, neste último momento a formulação estabelece diálogo com a teoria da Gestalt. Este momento de formação psíquica do indivíduo é quando este último cria uma imagem especular de si, a partir do reconhecimento que a imagem projetada no espelho é uma simbolização sua, e a partir disso postula equivalências e identificações entre esta e os objetos ao seu redor. Lemos no texto de 1938: “Ora, o reconhecimento pelo sujeito de sua imagem no espelho é um fenômeno que, para a análise desse estágio, é duplamente significativo: o fenômeno aparece depois de seis meses e seu estudo, nesse momento, revela demonstrativamente as tendências que então constituem a realidade do sujeito; a imagem especular, justamente em razão dessas afinidades, fornece um bom símbolo dessa realidade: de seu valor afetivo, tão ilusório quanto a imagem, e de sua estrutura, que, como ela, é reflexo da forma humana./ A percepção da forma do semelhante como unidade mental está ligada no ser vivo a um nível correlativo de inteligência e sociabilidade” (LACAN, 2003, p. 47). E depois, em 49, completa: “Basta-nos compreender o estádio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que a análise dá a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem -cuja predestinação para esse efeito de fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago*./ A assunção jubilatória de sua imagem especular, por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filho do homem no estágio de *infans*, parece-nos pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o *Eu* se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito./ Essa forma, de resto, mais deveria ser designada por *eu ideal*, se quiséssemos reintroduzi-la num registro conhecido, no sentido de que ela seria também a origem das identificações secundárias, cujas funções reconhecemos pelo termo funções de normalização libidinal. Mas o ponto importante é que essa forma situa a instância do *eu*, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado -ou melhor, que só se unirá assintoticamente ao devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso das sínteses dialéticas pelas quais ele tenha que resolver, na condição de *Eu*, sua discordância de sua própria realidade. É que a forma total do corpo pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência só lhe é dada como *Gestalt*, isto é, numa exterioridade em que decerto essa forma é mais constitutiva do que constituída, mas em que, acima de tudo, ela lhe aparece num relevo de estatura que a fixa e numa simetria que a inverte, em oposição à turbulência de movimentos com que ele experimenta animá-la. Assim, essa *Gestalt*, cuja pregnância deve ser considerada como ligada à espécie, embora seu estilo motor seja ainda irreconhecível, simboliza, por esses dois aspectos de seu aparecimento, a permanência mental do *Eu*, ao mesmo tempo que prefigura sua destinação alienante; é também prenhe das correspondências que unem o *Eu* à estátua em que o homem se projeta e aos fantasmas que o dominam, ao autômato, enfim, no qual tende a se rematar, numa relação ambígua, o mundo de sua fabricação” (LACAN, 1996, p. 98 - 99).

escolha narcísico e uma aliança oposta entre a figuração metonímica da falta e a *fase agressiva do imaginário*” (p. 119-120, grifos meus), a qual, ao vincular a metáfora à posição narcísica e a metonímia à fase agressiva, desvela e aponta para “uma ameaça à plenitude imaginária e à ‘crença múltipla’ que ameaça a recusa fetichista” (p.120) que os povos não-europeus representam para o colonizador.

Destarte, a fixação do estereótipo é uma reação agressiva que acentua a diferença do que não é igual a mim, em realidade do que imagino ser a minha imagem pois apenas a encontro no reflexo fora do meu corpo e a construo em relação ao entorno, e narcisisticamente quero que seja, logo a recuso, pois a percepção da diferença é uma ameaça à própria identidade e que remete ao momento primordial da castração simbólica (ereção do fetiche) e da constituição do eu como unidade (fase narcisista). Ao mesmo tempo que há prazer gerado pelo suplemento, há raiva e medo pela falta que a diferença recorda ao sujeito.

Deste modo, para o pai da psicanálise¹⁵⁸, o narcisismo é um estágio intermediário na formação psíquica do sujeito que se realiza entre as fases do autoerotismo¹⁵⁹ e amor de objeto¹⁶⁰, a fase de formação do eu -que posteriormente Lacan desenvolverá como estágio do espelho. Lemos sobre esta fase em Lacan:

A tendência mediante a qual o sujeito restabelece a unidade perdida de si mesmo, instala-se, desde a origem, no centro da consciência. É a origem da energia de seu progresso mental, um progresso cuja estrutura é determinada pela predominância das funções visuais. Se a busca de sua unidade afetiva promove, no sujeito, as formas em que ele representa sua identidade para si mesmo, a mais intuitiva forma dela é dada, nessa fase, pela imagem especular. O que o sujeito saudável nela é a unidade mental que lhe é inerente. O que reconhece nela é o ideal da imagem do duplo. O que ele aclama nessa imagem é a vitória da tendência salutar.

O mundo próprio dessa fase, portanto, é um mundo narcísico. Ao designá-lo dessa maneira, não estamos apenas evocando sua estrutura libidinal, como o próprio termo a que Freud e Abraham, desde 1908 atribuíram o sentido puramente energético de investimento da libido no corpo; queremos também penetrar em sua estrutura mental, com o pleno sentido do mito de Narciso; que esse sentido indique a morte -a insuficiência vital de que proveio esse mundo-, quer a reflexão especular -a imagem do

¹⁵⁸ Em “Introducción del narcisismo” (1914).

¹⁵⁹ “Las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas son vivenciadas a remolque de funciones vitales que sirven a la autoconservación. Las pulsiones sexuales se apuntalan al principio en la satisfacción de las pulsiones yoicas, y sólo más tarde se independizan de ellas; ahora bien, ese apuntalamiento sigue mostrándose en el hecho de que las personas encargadas de la nutrición, el cuidado y la protección del niño devienen los primeros objetos sexuales: son sobre todo, la madre o su sustituto” (FREUD, 1992, p. 84).

¹⁶⁰ Na introdução ao texto de Freud referenciado, James Strachey escreve que “Freud había estado usando el término «narcisismo» mucho antes de 1914. Nos informa Ernest Jones (1955, pág. 304) que en una reunión de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, el 10 de noviembre de 1909, Freud declaró que el narcisismo era un estadio intermedio entre el autoerotismo y el amor de objeto” (FREUD, 1992, p. 67). Etapa esta última na qual a função afetiva já não está mais restrita a satisfação das pulsões, mas um amor global pelos outros ao passo que já são reconhecidos propriamente como outros, não parte de si.

duplo que lhe é central-, quer ainda, a ilusão da imagem -*esse mundo, como veremos, não contém outro* (LACAN, 2003, p. 48 - 49, grifos meus).¹⁶¹

Treze anos depois, de volta ao mesmo tema, Lacan escreve:

A função do estádio do espelho revela-se para nós, por conseguinte, como um caso particular da função da *imago*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade -ou, como se costuma dizer, do *Innenwelt* [mundo interior] com o *Umwelt* [mundo circundante]. [...]

Esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal, que projeta decisivamente na história a formação do indivíduo: o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação -e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica -e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. Assim, o rompimento do círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt* gera a quadratura inesgotável das enumerações do *eu* (LACAN, 1996, p. 100).

Freud afirmou em relação ao fetiche, lemos algumas páginas acima, que a cisão do eu não ocorreria apenas na castração, mas estava sujeita a outras situações de medo e defesa, falta e suplemento. A formulação lacaniana acerca do rompimento do *Innenwelt* para o *Umwelt* enriquece ainda mais a aproximação entre o momento de formação do eu e o momento colonial. No momento formativo de rompimento do mundo interior a criança já está estabelecendo trocas com o exterior há pelo menos seis meses, a fronteira que se rompe é imaginária. Destarte, é possível conceber diversas construções imaginárias que correspondam a um mundo interior, cuja barreira, a qual se crê tão sólida, é eventualmente rompida. “Garota eu te falei, a vida é nada fácil/ Não quero dizer isso mas o mundo é maior que teu quarto” cantaram os Cowboys Espirituais em 1998. Gastón Bachelard escreveu mais de trezentas páginas sobre a casa¹⁶². Não é preciso lembrar a Santa Fé de Saer -a falta e o suplemento num só significante. O exílio, como escreveu Saer, afeta o narcisismo e o nacionalismo (2014, p. 75). A Europa branca do colonizador. Estes são lugares nos quais, em diferentes graus de semelhança e complexidade, há construtos culturais, linguísticos e simbólicos convencionados, que formam o sujeito e a partir dos quais ele se identifica. Cito uma vez mais Lacan, que ilustra em termos espaciais o momento descrito na citação anterior:

¹⁶¹ Lacan continua: “A percepção da atividade de outrem, com efeito, não basta para romper o isolamento afetivo do sujeito. Enquanto a imagem do semelhante desempenha apenas seu papel primário, limitado à função de expressividade, ela desencadeia no sujeito emoções e posturas similares, ao menos na medida em que isso lhe é permitido pela estrutura atual de seus aparelhos. Mas, enquanto sofre essa sugestão emocional ou motora, o sujeito não se distingue da imagem em si. Mais ainda: na discordância característica dessa fase, a imagem só faz acrescentar a intromissão temporária de uma tendência estrangeira. Chamemo-la de intrusão narcísica: a unidade que ela introduz nas tendências contribuirá, no entanto, para a formação do eu. Contudo, antes que o eu afirme sua identidade, ele se confunde com essa imagem que o forma, mas que o aliena primordialmente” (2003, p. 49).

¹⁶² *A poética do espaço* (1957).

Correlativamente, a formação do *Eu* simboliza-se oniricamente por um campo fortificado, ou mesmo um estádio, que distribui da arena interna para sua muralha, para seu cinturão de escombros e pântanos, dois campos de luta opostos em que o sujeito se embarça na busca do altivo e distante castelo interior, cuja forma (às vezes justaposta no mesmo cenário) simboliza o *isso* de maneira surpreendente. E do mesmo modo, desta vez no plano mental, vemos realizadas essas estruturas de obra fortificada cuja metáfora surge espontaneamente, com que saída dos próprios sintomas do sujeito, para designar os mecanismos de inversão, isolamento, duplicação, anulação e deslocamento da neurose obsessiva. [...] Esse momento em que se conclui o estádio do espelho inaugura, pela identificação com a *imago* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial [...] a dialética que desde então liga o *Eu* a situações socialmente elaboradas (LACAN, 1996, p. 101).

Também Fanon irá usar o termo *Umwelt* para se referir à postura de negação da metrópole por parte do colonizado que migrou para ela.¹⁶³

Uma descrição de um momento de ruptura, como se quis exemplificar acima, é representado por Saer no conto “La tardecita”, por meio de um personagem-narrador que o viveu quando jovem e recorda anos depois ao ler uma experiência similar num livro de Petrarca. O momento recordado é de quando estava atravessando a *llanura* para ir de uma cidade a outra com o irmão, e se dá conta que

la llanura, en ese lugar que había atravesado decenas de veces, idéntico por otra parte a muchos otros en sesenta o setenta kilómetros a la redonda -camino de tierra, alambrados, maizales, campitos de pastoreo, redondel rojo enorme al atardecer, cuadrado de muros blancos del cementerio y cipreses negros sobrepasándolos-, del habitual que había sido hasta ese momento, se estaba volviendo irreconocible y extraño. Era incapaz de formularlo así en ese entonces, pero una luz cintilante, ultraterrena, transfiguraba el espacio y las formas que lo poblaban, poniendo a la vista, del paisaje familiar, su pertenencia a un lugar desconocido en el que, hasta ese momento, ignoraba que había estado viviendo. Durante años sentiría el malestar de esa revelación hasta que, gradualmente, capas y capas de experiencia, como sucesivas manos de pintura sobre una imagen odiosa, terminarían por hacérsela olvidar, hasta que esa mañana la lectura de Petrarca la trajo de nuevo a luz viva del recuerdo. [...] Aunque únicamente esa mañana, cuarenta años más tarde, era capaz de formularlo de esa manera, barco tenía la impresión de estar en el lugar remoto de un mundo cuyo centro podía estar en un punto cualquiera del espacio, y que si en ese punto se encontrara el sentido de la totalidad, aun cuando fuese contiguo al que estaban atravesando, e incluso el mismo por el que en ese momento caminaban, para ellos sería siempre inaccesible y remoto. Por primera vez sentía, sin saber que lo sentía, experimentando el terror de sentirlo sin gozar de la clarividencia resignada de cuarenta años más tarde, que el mundo no estaba fuera de ellos, sino que era ellos los que le eran exteriores, y que el paisaje familiar en el que había nacido y que consideraba semejante al paraíso, era una lisura sin accidentes que toleraba un momento que la atravesaran hasta que, de golpe, se los tragaba sin dejar de ellos en la exterioridad neutra y distante la menor huella de su paso (SAER, 2015a, p. 86-87).

Abro um parêntese simbólico para uma ponderação. Se leio a prática colonial (as políticas e discursos que a compõem) por lentes da psicanálise freudiana e lacaniana, mediante o caminho traçado por Homi Bhabha, saliento que essa leitura é restrita ao colonizador, e

¹⁶³ “[...]ou rejeitar a Europa, “*Yo*”, e congregar-se por meio do patoá, instalando-se com todo o conforto no que chamaremos de *Umwelt* martinicana” (FANON, 2020, p. 51).

concernente à epistemologia e cultura europeias, nos encontros culturais que se deram a partir do século XVI. De maneira nenhuma tenho a intenção de atribuir a leitura do estádio do espelho, e as fases narcisista e agressiva que lhe são inerentes, como interpretação global para a reação à diferença. Inclusive, vemos reportado por Saer, em citação direta a Ulrico Schmidel, a receptividade e ajuda dos querandis com a tripulação de Pedro de Mendoza. O escritor elabora que a febre da qual convalescia Mendoza o levou a

pretender obtener de los indios por la fuerza lo que los indios, que vivían en condiciones precarias, le habían dado de buena gana, ya que, dice Schmidel, “durante dos semanas estos querandíes compartieron todos los días con nosotros su pobreza de pescado y carne que trajeron al campamento, salvando tan sólo un día que no vinieron. Por eso nuestro capitán general Don Pedro de Mendoza envió a ellos un alcalde llamado Juan Pavón con dos soldados...”. [...] las exigencias irrazonables de Mendoza irritaron a los indios. Los charrúas, al ver llegar a los españoles, se habían alejado, prudentes, de la costa hacia el interior de las tierras, pero los querandíes, cuya región de errabundeó comprendía el lugar donde se había asentado el campamento, empezaron, como se ha visto, a colaborar con los extranjeros, hasta que el incidente que cuenta Ulrico Schmidel los hizo cambiar de opinión (SAER, 2015, p. 68 - 69)

Fecho parêntese.

Sendo assim, a análise aproximativa entre a psicanálise e o comportamento colonial não foi feita apenas por Bhabha mas, vinte anos antes, Silviano Santiago, em “Apesar de dependente, universal”, faz também a leitura do colonizador em termos narcísicos:

Dentro dessa perspectiva etnocêntrica, a experiência da colonização é basicamente uma operação narcísica, em que o outro é assimilado à imagem refletida do conquistador, confundido com ela, perdendo portanto a condição única de sua alteridade. Ou melhor: perde a sua verdadeira alteridade (a de ser outro, diferente) e ganha uma alteridade fictícia (a de ser imagem refletida do europeu). O indígena é o Outro europeu: ao mesmo tempo imagem especular deste e a própria alteridade indígena recalçada. Quanto mais diferente o índio, menos civilizado; quanto menos civilizado, mais nega o narciso europeu; quanto mais nega o narciso europeu, mais exigente e premente a força para torná-lo imagem semelhante; quanto mais semelhante ao europeu, menos a força da sua própria alteridade. Eis como se desenrola a ocupação (SANTIAGO, 2019, p.40-41).

E outros vinte anos antes de Santiago, Fanon já havia lido, em 1952, o colonialismo pelas lentes da psicanálise, formulando que

Utilizamos há pouco o termo narcisismo. De fato, acreditamos que apenas uma interpretação psicanalítica da questão negra pode revelar as anomalias afetivas responsáveis pelo edifício complexual. [...] Em reação à tendência constitucionalizante do final do século XIX, Freud, por meio da psicanálise, exigiu que se levasse em conta o fator individual. Ele substituiu uma tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é uma questão

individual. Além da filogenia e da ontogenia, existe a sociogenia (FANON, 2020, p. 24-25).¹⁶⁴

Retomando uma vez mais a negação da diferença que se imputa ao sujeito colonial, observo que para negar algo é necessário percebê-lo primeiro, assim como para perceber que algo é diferente é necessário que antes ocorra uma identificação com o que se supõe padrão, conhecido -por exemplo a criança freudiana percebe a mãe como um corpo tal qual o seu (identificação objetal, já não mais o mesmo) com a diferença do órgão reprodutor. Sendo assim, Bhabha trará à sua análise o que vimos como operador primordial das identificações relacionadas ao imaginário, a função *visual*¹⁶⁵. Enquanto a categorização racial marca a diferença e a inferioriza, o estereótipo nega a diferença e a fetichiza, nesse jogo paradoxal de medo e prazer, exploração e desejo.

Desta forma, o desejo de presença, constituinte da busca metafísica por “origem”, “identidade”, “pureza” e “verdade”, conceitos caros as políticas hegemônicas, carrega consigo uma impossibilidade de satisfação: o objeto de desejo é sempre também um monumento à falta. A pureza não só é impossível por sempre haver diferença, como por requerer precisamente a diferença, o outro, para a sua própria constituição como “originalidade”. Desse modo, Raul Antelo, ao discutir sobre a hegemonia no pensamento do filósofo argentino Ernesto Laclau, aponta que

o heterogêneo, indecيدido e suspenso, pertence sempre ao sistema, embora em chave de não pertencimento. Sendo a condição de possibilidade do sistema, ele é, ao mesmo tempo, sua condição de impossibilidade e, nesse sentido, toda idade se constitui no interior de uma tensão irreduzível entre equivalência e diferença (ANTELO, 2011, p.280).

E assim retorno uma vez mais a Bhabha:

o trabalho da hegemonia é ele mesmo o processo de iteração e diferenciação. Ele depende da produção de imagens alternativas ou antagônicas que são sempre produzidas lado a lado e em competição umas com as outras. É essa natureza paralela, essa presença parcial, ou metonímia do antagonismo, e suas significações efetivas que

¹⁶⁴ Ao final do livro Fanon volta a pontuar: “Para além disso, sua proposta de *sociogenia* implica a consideração do sofrimento sociopolítico provocado pelo racismo como efeito e ao mesmo tempo estratégia de dominação social e exploração. Por outro lado, ela amplia o horizonte teórico para além dos maniqueísmos que pautaram tanto o cartesianismo logocentrista que configura o universalismo humanista quanto o irracionalismo diferencialista de seus opositores. A perspectiva sociogênica é a efetivação prático-sensível da dialética, contra os limites do próprio Hegel, é bom que se diga.” (FANON, 2020, p. 253). E em outro trecho reitera o narcisismo: “Toda a reflexão europeia se desenvolveu em lugares cada vez mais desérticos, cada vez mais escarpados. Assim, tornou-se hábito encontrar aí cada vez menos o homem. Um diálogo permanente consigo mesma, um narcisismo cada vez mais obscuro não cessaram de preparar o leito para um quase delírio, onde a atividade cerebral se torna um sofrimento, as realidades não sendo as do homem que vive, trabalha e se forja a si mesmo, mas palavras, agregados variados de palavras, as tensões nascidas dos significados contados nas palavras” (2020, p. 282).

¹⁶⁵ Rever Freud (1992, p. 149) e Lacan (2003, p. 48) citados acima: “É a origem da energia de seu progresso mental, um progresso cuja estrutura é determinada pela predominância das funções visuais”.

dão sentido (literalmente) a uma política da luta *como luta de identificações* e à guerra de posições. É, portanto, problemático pensar nela como tendo sido relegada a uma imagem da vontade coletiva (BHABHA, 1998, p. 56).

Li até aqui o conjunto das reações agressivas vinculadas à formação das categorias raciais e estereotípicas em relação a uma suposta crise narcísica, rompimento identitário e defesa egóica, que se produziriam no imaginário do colonizador, e que remeteriam a uma constituição primordial do homem branco, processos que foram séculos mais tarde sistematizados por Freud e Lacan -entre outros teóricos que participaram destas formulações. Contudo, estas “respostas” discursivas hegemônicas (afinal só existe um “rompimento” em função da crença totalitária numa suposta unidade e pureza original) causam transtornos profundos na constituição do imaginário deste outro estereotipado. Monstros, gigantes, selvagens, exotismo, são características que construíram o mito do Novo Mundo. Por essas lentes fantásticas o europeu conhecia a Abya Yala, que batizou de América, e por estas mesmas lentes os sujeitos progênicos deste encontro constituíram sua imagem especular, concebida dentro de um imaginário coletivo exotizado, fetichizado e estereotipado -problemática enunciada por Bhabha:

O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais. [...] No ato da recusa e da fixação, o sujeito colonial é remetido de volta ao narcisismo do imaginário e sua identificação de um ego ideal que é branco e inteiro (BHABHA, 1998, p. 117-118).

As consequências da instituição e fixação na linguagem dos operadores discursivos frutos das estratégias discursivas raciais e estereotípicas é um tema extenso que o capítulo seguinte buscará minimamente esboçar.

Finalizo enfim essa digressão sobre o funcionamento do estereótipo com a definição deste feita por Saer em *El río sin orillas*, a qual reitera o caráter fixo do estereótipo, tão repetido por Bhabha¹⁶⁶, volta a criticar a presunção racional de conhecer e representar as coisas do mundo como verdade, “em si”, e aponta a arte como mecanismo de combate às narrativas “do Outro”,

El fin del arte no es representar lo Otro, sino lo Mismo. El terreno propicio para lo Otro son, aunque parezca a primera vista contradictorio, lo accidental y el estereotipo: lo accidental porque no expresa más que las contingencias exteriores, la resolución puramente técnica de los actos humanos, y el estereotipo porque es la cristalización

¹⁶⁶ Também Said descreve: “Ela [a atitude orientalista] compartilha com a magia e com a mitologia o caráter autocontido e auto-reforçado de um sistema fechado, no qual os objetos são o que são porque são o que são, agora e sempre, por razões ontológicas que nenhum material pode remover ou alterar” (SAID, 1990, p. 80).

estilizada, ya independiente de lo imaginario, de esos accidentes. El destinatario de la razón cartesiana es el Logos común, pero que Descartes haya nacido en Francia es un accidente y que los franceses son cartesianos es un estereotipo.

Es cierto lo que dice Wallace Stevens:

*The dress of a woman of Lassa,
In its place,
Is an invisible element of that place
Made visible.*

Y el título mismo de su poema *-Anécdota de miles de hombres-* ilustra de un modo claro lo que estoy tratando de decir: lo exterior de un lugar no es más que la manifestación de algo que no es propio de ese lugar y que está, no propiamente en ninguna parte, sino en todas, lo que equivale a decir lo mismo. Los grandes ríos que forman el de la Plata, multiplicándose a medida que bajan del norte, y que configuran lo que se llama el litoral, no tienen nada de exótico y son el resultado de una serie de contingencias geológicas, geográficas y humanas en las que, por debajo del color local, el Logos común prosigue el soliloquio de su empastamiento con el mundo (SAER, 2015, p. 219-220).

Epistemicídio

A injustiça social global está assim intimamente ligada à injustiça cognitiva global, de modo que a luta pela justiça social global também deve ser uma luta pela justiça cognitiva global.

Boaventura de Souza Santos

No primeiro capítulo afirmé que a retórica da “tábula rasa” resultava do não poder aceitar a diferença humana fora de uma hierarquia valorativa, como inferioridade e/ou incapacidade, e a considerei o primeiro passo para o extermínio de determinados grupos e apropriação do território por eles habitado, isto é, para justificar e pôr em funcionamento a guerra. Esta negação delirante e narcísica foi sustentada pela criação de signos linguísticos raciais e estereotípicos os quais funcionam como operadores de poder: apagam, subjagam, controlam e dominam as formas de vida que se desenvolveram aquém do continente europeu. É sobre esta malha discursiva que a história colonial/moderna se desenvolve e, nos últimos dois séculos, um dos procedimentos de exclusão são as identidades nacionais, as quais definem um projeto de imagem de nação homogênea e relega as diferenças à identidade criada ao lugar de intrusas, não-pertencentes, como também vimos através da figura do índio e do *gaucho* nos documentos fundacionais argentinos.

Os mecanismos discursivos acima analisados fundamentam a expansão imperialista europeia por todo Atlântico e os continentes por ele banhado. Mesmo quando a colonização

oficial tem fim, a organização social por ela instaurada persiste. Argumento então, nas próximas páginas, com Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Boaventura de Souza Santos entre outros teóricos, que este domínio, mais duradouro e profundo, que persiste nas ex-colônias, está na “colonização do imaginário” e do pensamento, imposto por uma “lazy reason” (Boaventura de Souza Santos), ou “filosofia surda” (Ramón Grosfoguel), que admite apenas a si mesma como “*totalidad cultural*” e “*realidad absoluta*” (Saer). Como afirma Viviane Mosé, em *Nietzsche e a grande política da linguagem*: “O objetivo do conhecimento metafísico é forjar essa identidade que a vida não apresenta, e o fundamento de todo conhecimento é a linguagem” (MOSÉ, 2005, p. 37).

Desse modo, proponho que os mecanismos discursivos até agora observados -as ideias de “tábula rasa”, “História universal”, identidade nacional, racialização e estereotipificação- são aparatos estruturantes do “paradigma de racionalidade” eurocêntrico (Quijano), e gerados por ele, num sistema circular de poder que já foi aqui contornado (Foucault). Este sistema de pensamento, entendo a partir destas leituras, se constitui identitariamente e como totalidade na negação de outros conhecimentos, saberes, tradições, cosmogonias, ou qualquer outra palavra semelhante que se possa encontrar e que não alcançará representar a que estou me referindo, pois os significantes da minha língua nomeiam apenas as coisas concebidas por ela, e falo de um entendimento do mundo que, há de se afirmar, não entendemos pelo *logos* ocidental e não é representado pelas línguas modernas -metafísicas¹⁶⁷.

Sendo assim, o termo “epistemicídio”, que nomeia esta seção, faz referência a uma teoria de guerra cultural¹⁶⁸ e científica da Europa e sua estrutura de pensamento com a dos povos indígenas¹⁶⁹ de suas colônias pelo mundo, a qual buscou, e em grande medida logrou, impor-se como verdade universal sobre a vida na terra. O título da seção, concebido por Boaventura de Souza Santos, é um neologismo formado, como se pode supor, pela junção de outras duas palavras, “episteme” e “genocídio”. Sim, foi um extermínio brutal e estúpido de materiais e conhecimentos produzidos pelas sociedades nativas das terras colonizadas por não

¹⁶⁷ O que não significa dizer que não se possa entender. Há diversas propostas teóricas para que a tradução entre línguas ocidentais e não-ocidentais se dê em termos de igualdade, como de Boaventura de Souza Santos, quem propõe, em “A critique of lazy reason”, “a theory or procedure of translation, capable of creating mutual intelligibility among possible and available experiences without compromising their identity” (SANTOS, 2016, s/p).

¹⁶⁸ “[Terry] Eagleton en una breve reflexión etimológica encuentra la raíz común de cultura como colonizar, habitar, y colonialismo, de donde, dice, cultura y colonialismo sería una redundancia.” (BRANDO, 2013, p. 259). E a conhecida frase de Walter Benjamin afirma que “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento de barbárie. E assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco o processo de transmissão de cultura” (BENJAMIN, 1987, p. 225).

¹⁶⁹ Retomo o significado deste termo que lemos em Viveiros de Castro no capítulo anterior: “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive”.

se sabe quantos milhares de anos. Mas não, não foi um extermínio total. E isso, hoje¹⁷⁰, é o mais importante e essencial de ser salientado: os povos originários existem, são centenas, estão vivos, e continuam sendo mortos pela colonialidade (termo que foi concebido por Aníbal Quijano e faz referência a um sistema de organização social planetária surgido na colonização, mas vigente até hoje, como será demonstrado a seguir). O epistemicídio é um processo em marcha, pulsante, sangrento e narcísico, há mais de 500 anos.

Esta proposta teórica parte da denúncia das deturpações e perversões dos discursos e práticas da colonialidade que existe em (meu modo de ler) *El río sin orillas*. As caracterizações do pensamento dos marinheiros, que confundiam o mundo com uma “suposta realidade absoluta”, como veremos formulado no trecho abaixo citado, e da sociedade letrada, que se entendia como uma “totalidade cultural” (SAER, 2015, p. 90), são afirmações que dialogam com os contornos do pensamento moderno/colonial aqui propostos. Desse modo, marco algumas enunciações, em um trecho ao início do capítulo “Verano”, isto é, na abertura de livro, a partir das quais desenvolverei o estudo desta seção: a contraposição ao conceito de “essência humana” com o “*sociabilidad convencional*”, construções e transmissões culturais; o conceito

¹⁷⁰ Escrevo no dia 19 de abril de 2021, que no Brasil comemora-se o “dia do índio”. Trinta anos após Saer afirmar -como muitos já haviam feito por muitos anos antes, e outros seguimos e seguirão fazendo por muitos além- que o termo foi criado como fruto de um erro, duplo, dos europeus, que acreditavam estar na Índia e queriam dizer “hindu”. Uma data que celebra o passado, de um presente que está bem vivo. Contudo, hoje, as redes sociais estão cheias de mensagens de presente. <O passado dói fisicamente quando nos aproximamos dele com os olhos cheios de presente (Drummond)>. Myriam Krexu, a primeira médica cirurgiã indígena do país, aparece com uma blusa de seda, seu rosto pintado (o que para nós seria “maquiagem”), suas jóias (penas), e com um texto cujo título é “Contemporânea”. Myriam nesta mesma semana apareceu em entrevista na rede globo e foi mencionada em conversas do programa brasileiro de televisão aberta Big Brother Brasil. A escola Waldorf Arandu escreveu em suas redes sociais um texto do escritor e professor Daniel Munduruku, quem afirma que o educador de hoje não pode tratar a História e os povos indígenas como distantes temporal e espacialmente, mas a única maneira de entender de fato a História é olhando-a a partir do hoje, do presente, dos indígenas como nossos contemporâneos como sempre o foram. Entre outras diversas vozes emergentes que gritam a vida. Escrevo tudo isso para frisar: faço aqui uma crítica aos métodos, estrutura, propósitos, ideologias, das políticas e das narrativas coloniais, logo a cultura oficial e dominante ainda ocupa neste trabalho uma posição central (seja para negá-la ou afirmá-la), pois entendo que é necessário fazê-lo num processo de libertação e ressignificação das representações do passado e do presente. Dito isto, ainda que esta pesquisa pouco contemple os conhecimentos ancestrais originários e saberes suprimidos, acredito que possa ao menos apontar para a necessidade pungente e urgente de estudar, jogar luz, trazer ao centro das discussões “intelectuais” e escutar o que diferentes olhares tem a nos dizer. Esse escutar é, como diria Lacan, compartilhar o Big Other, o espaço de inscrição simbólica: dar legitimidade ao discurso do outro ainda que eu não o compreenda completamente. Como exemplo para descrever o conceito lacaniano, Slavoj Žižek escreve sobre a intransmissibilidade, impossibilidade de representação pela linguagem, da experiência traumática, a qual, mesmo quando a vítima tenta transmitir o que viveu, em casos de violência extrema, como Holocausto, regimes militares, estupro... “there is also a symmetric problem encountered at the opposite end: there is no proper public, no listener adequate to receive witnessing [...] In Lacan’s terms, what is missing here is not only another human being, the attentive listener, but the ‘big Other’ itself, the space of the symbolic inscription or registration of my words” (ŽIŽEK, 2012, p. 29). Gustavo Verdesio escreve que, além da ausência de documentos históricos e pesquisas atuais sobre os indígenas da região do pampa argentino e Patagônia, um problema que se observa nestes estudos é a falta de sensibilidade dos pesquisadores para com o objeto: “the few investigations that were produced in the last few years by academics suffer from serious theoretical limitations in general, but from one in particular: the scarce or non-existent anthropological sensibility exhibited in the analysis of archival documents” (VERDESIO, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 172).

de modernidade classificada como “conquistadora”; o entendimento de realidade como mediação simbólica e não uma verdade absoluta; e a comparação do pensamento europeu, o qual se “autossacraliza” com (e para) o saqueio dos outros continentes, com as prisões imaginárias das telas de Giovanni Piranesi; (ainda chamo atenção novamente para a desromantização dos personagens, tanto os marinheiros quanto quem escreve sobre eles, e no poder alucinatório do rio):

Unos tres meses les llevó a las tres naves de Solís y a los sesenta hombres que lo acompañaban, llegar de las costas andaluzas al Mar Dulce. Aunque de verdad avanzaban en el espacio, iban también retrocediendo en otro plano, en la dimensión insospechada del propio ser que, sin los límites frágiles que mantiene una sociabilidad convencional, vacila en el borde sin fondo de la regresión que desmantela, una a una, las capas de una supuesta esencia humana. En la geografía desmesurada de América los esperaban aspectos semienterrados y semiolvidados de sí mismos Respaldados - aun los pobres marinos analfabetos que un autor, no americano sino español, llamó *la escoria de Andalucía*- por las grandes realizaciones culturales del Renacimiento, se sentían un poco más livianos, en la euforia de *una modernidad conquistadora* [grifos meus] que confirmaban los continentes lejanos rebajados al papel de productores de todo aquello que, trasladado al centro del mundo, especiarías, metales, piedras preciosas, artículos suntuarios, no haría más que perfeccionar los prestigios de esa autosacralización. Atravesando el mar exterior, entrando en el agua barrosa del río, no sabían que iban siendo expulsados también de sus costumbres, de su cultura, de su lengua, de su concepción misma de la especie humana, en una palabra, de todas las mediaciones simbólicas de lo más relativas, que confundían con una supuesta realidad absoluta. *Comparadas a un sistema de pensamiento, las prisiones más intrincadas de Piranesi son meros lazos de seda.* [grifos meus] (SAER, 2015, p. 45).

Na citação, Saer já entende a modernidade inerente à conquista, “*una modernidad conquistadora*”, como a partir de “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (de 1992, três anos após o início da escrita de *El río...* e um após sua publicação) a teoria decolonial¹⁷¹ vai tratar o conceito de modernidade (ocidental) inseparavelmente de colonialismo, como demonstra Luciana Ballestrin:

[...] a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade; é a sua parte indissociavelmente constitutiva (Mignolo, 2003, p. 30). É precisamente desse diagnóstico -elaborado especialmente por Quijano, Wallerstein e Mignolo- que deriva o nome do grupo. A modernidade, estando “intrinsecamente associada à experiência colonial” (Maldonado-Torres, 2008, p. 84), não é capaz de apagá-la: não existe modernidade sem colonialidade (Quijano, 2000, p. 343). De outro lado, não poderia haver uma economia-mundo capitalista sem as Américas (Quijano e Wallerstein, 1992) (BALLESTRIN, 2013, p. 100-101).

Ballestrin defende que foi a partir do surgimento do Grupo Modernidade/Colonialidade que a América Latina foi inserida no debate pós-colonial. Contudo, lembremos, Saer estava na

¹⁷¹ “Santiago Castro-Gómez, Arturo Escobar, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, Walter Mignolo, María Lugones, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, and Sylvia Marcos, a heterogeneous and transnational group that some might call ‘the usual suspects’ or what used to be the modernity/coloniality working group” (DALY, RAMOS, 2016, p. xv).

França, centro de nascimento do pós-colonialismo como vertente teórica, se consideramos este momento pela publicação das obras da “tríade francesa”¹⁷², ou seja, na fonte da ebulição pós-colonial. Ainda que, Ballestrin irá demonstrar, as teorias que a partir da década de 90 foram nomeadas decoloniais já estavam sendo pensadas e produzidas ao longo do século XX por meio de outras vertentes, com as quais seguirão em diálogo.¹⁷³

Desse modo, Enrique Dussel irá formular a “Modernidade” em sete passos, os quais retomam as ideias aqui tecidas em relação à criação da categoria racial, e demonstram que a retórica da “Modernidade” se imporia como o caminho “linear e natural” para o desenvolvimento humano, que justificaria a guerra, o domínio e a colonização:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica). 2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral. 3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”). 4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial). 5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a

¹⁷² “Existe um entendimento compartilhado sobre a importância, atualidade e precipitação da chamada ‘tríade francesa’, Césaire, Memmi e Fanon, talvez pelo fato de o argumento pós-colonial ter sido, pela primeira vez, desenvolvido de forma mais ou menos simultânea. Franz Fanon (1925-1961) – psicanalista, negro, nascido na Martinica e revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia –, Aimé Césaire (1913-2008) – poeta, negro, também nascido na Martinica – e Albert Memmi (1920-) – escritor e professor, nascido na Tunísia, de origem judaica – foram os porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este não tinha voz, para usar os termos de Spivak. Os livros *Retrato do colonizado* precedido de *Retrato do colonizador* (1947), de Albert Memmi, *Discurso sobre o colonialismo* (1950), de Césaire, e *Os condenados da terra* (1961), de Franz Fanon, foram escritos seminiais. Os dois últimos foram agraciados com prefácios de Jean-Paul Sartre, que em um ‘complexo de culpa’ europeia, recomenda suas leituras, elogia seus autores e, logo, intercede pelos colonizados. A esses três clássicos soma-se a obra *Orientalismo* (1978), de Edward Said (1935-2003), crítico literário de origem palestina, intelectual e militante da causa. O Oriente como ‘invenção’ do Ocidente denunciou a funcionalidade da produção do conhecimento no exercício de dominação sobre o ‘outro’. Estes quatro autores contribuíram para uma transformação lenta e não intencionada na própria base epistemológica das ciências sociais” (BALLESTRIN, 2016, p. 92).

¹⁷³ “Muitos desses integrantes já haviam desenvolvido, desde os anos 1970, linhas de pensamento próprias, como é o caso de Dussel e a Filosofia da Libertação, Quijano e a Teoria da Dependência, e Wallerstein e a Teoria do Sistema-Mundo. A identidade grupal do M/C acabou herdando essas e outras influências do pensamento crítico latino-americano do século XX. Para Escobar, a genealogia de pensamento do grupo inclui [a] Teologia da Libertação desde os sessenta e setenta; os debates na filosofia e ciência social latino-americana sobre noções como filosofia da libertação e uma ciência social autônoma (por ex., Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); a teoria da dependência; os debates na América Latina sobre a modernidade e pós-modernidade dos oitenta, seguidos pelas discussões sobre hibridismo na antropologia, comunicação nos estudos culturais nos noventa; e, nos Estados Unidos, o grupo latino-americano de estudos subalternos. O grupo modernidade/colonialidade encontrou inspiração em um amplo número de fontes, desde as teorias críticas europeias e norte-americanas da modernidade até o grupo sul-asiático de estudos subalternos, a teoria feminista chicana, a teoria pós-colonial e a filosofia africana; assim mesmo, muitos de seus membros operaram em uma perspectiva modificada de sistema-mundo. Sua principal força orientadora, no entanto, é uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos” (BALLESTRIN, 2013, p. 98-99).

mulher, a destruição ecológica, etcetera). 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente, mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas. 7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imatuross), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera (DUSSEL, 2000, p. 49).

Ainda, ao falar “*una*” modernidade, Saer levanta um tópico recente na própria teoria decolonial: “não está em questão a rejeição total da modernidade, mas sim o convite à observação e à construção de modernidades alternativas ao único modelo ocidental” (BALLESTRIN, 2013, p. 111)¹⁷⁴. Como escreveu Quijano,

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la *instrumentalización de la razón por el poder*, colonial en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad (QUIJANO, 1992, p. 19, grifos meus).

No capítulo seguinte me dedicarei a argumentar sobre a atualidade deste paradigma de pensamento colonial, que ordena a estrutura de poder vigente, pela observação da atualização e repetição dos tropos discursivos inaugurados na colonização operando na história recente argentina. Para tanto, é necessário antes compreender sobre o funcionamento dessa razão eurocêntrica que, como a pinta Saer, é uma prisão fantástica.

Sendo assim, articulo o funcionamento deste “pensamento abissal”¹⁷⁵, pela perspectiva central dos estudos decoloniais de Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo, mas com contribuições essenciais de diversos outros teóricos da mesma linha teórica e dos estudos coloniais, com

¹⁷⁴ Ideia que pode ainda ser sustentada pela descrição, em *El río...*, das formas de vida originárias (tanto do espaço principal do livro, o território argentino, como também na referência às civilizações mais desenvolvidas como as Incas e Astecas [2015, p.52]), suas características culturais complexas e completamente indiferentes às construções culturais europeias. Partha Chatterjee, no livro *A possible India* (1998), discute sobre diferentes modernidades, as quais não são independentes da modernidade como concebida no “primeiro mundo”, pois seu imperialismo existe, mas reitera que a “sua” modernidade, dentro da cultura indiana, também existe.

¹⁷⁵ Boaventura de Souza Santos faz uma ponderação, em “O pensamento abissal”, que contorna também o recorte aqui feito: “não trato aqui do pensamento pré-moderno ocidental nem das versões do pensamento moderno ocidental marginalizadas ou suprimidas por se oporem às versões hegemônicas, as únicas de que me ocupo aqui” (SANTOS, 2007, p. 72). Assim como também a formulação de Frantz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*, “dirigimos nossa crítica aqui aos mistificados e aos mistificadores, aos alienados, e que, se existem brancos capazes de se comportar de forma sensata diante de um negro, é justamente o caso que não pretendemos completar. Não é porque o fígado do meu paciente funciona bem que direi: os rins estão saudáveis. Tendo-se verificado que o fígado está normal, abandono-o à sua normalidade, que é o normal, e volto-me aos rins, no caso os rins estão doentes. Isso quer dizer que, em paralelo às pessoas normais que se comportam sensatamente, de acordo com uma psicologia humana, existe quem se comporte patologicamente, de acordo com uma psicologia desumana. E acontece que a existência desse tipo de pessoa foi determinante para uma série de realidades, para cuja liquidação queremos aqui contribuir” (FANON, 2020, p. 46).

ênfase nos seus procedimentos de produção de ausência -Grada Kilomba, no prefácio para a edição de 2020 de *Pele negra, máscaras brancas*¹⁷⁶ escreve: “Este princípio da ausência, no qual algo que *existe* é tornado ausente, é uma das bases fundamentais do racismo” (KILOMBA, In: FANON, 2020, p. 12). Assim que, estudar o princípio do fazer desertos (territoriais, humanos e epistêmicos), é estudar as estratégias invisíveis da violência instaurada pela língua, como visto no capítulo anterior, isto é, a violência que atravessou a colonização, a Independência nacional europeizante, a história recente do século XX e está na história presente. Nesse sentido, o paradigma de racionalidade eurocentrado é gerado a partir de um princípio de criação de ausência, que nega e extermina a diferença¹⁷⁷, como o explica Quijano:

Como lo mostraría la práctica colonial europea, el paradigma hace posible también omitir toda referencia a todo otro “sujeto” fuera del contexto europeo, esto es, hacer invisible el orden colonial como totalidad, en el momento mismo en que la propia idea de Europa está constituyéndose por relación, precisamente, al resto del mundo en colonización. La emergencia de la idea de “occidente” o de Europa, es una admisión de identidad, esto es, de relaciones con otras experiencias culturales, de diferencias con las otras culturas. Pero, para esa percepción “europea” u “occidental” en plena formación, esas diferencias fueron admitidas ante todo como desigualdades, en el sentido jerárquico. Y tales desigualdades son percibidas como de naturaleza: sólo la cultura europea es racional, puede contener “sujetos”. Las demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar “sujetos”. En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Solo pueden ser “objetos” de conocimiento y/o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas, se estableció y desde entonces se mantiene, como una relación entre “sujeto” y “objeto”. Bloqueó, en consecuencia, toda relación de comunicación y de intercambio de conocimientos y de modos de producir conocimientos entre las culturas, ya que el paradigma implica que entre “sujeto” y “objeto” no puede haber sido una relación de exterioridad. Semejante perspectiva mental, tan perdurable como su práctica durante 500 años, no podía haber sido sino el producto de una relación de colonialidad entre Europa y el resto del mundo. En otros términos, el paradigma europeo de conocimiento racional, no solamente fue elaborado en el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo (QUIJANO, 1992, p. 15-16).

¹⁷⁶ A pesquisadora observa que desde a sua primeira tradução para o português, ao final da década de 1960 em Portugal, a obra foi censurada e tardou até hoje para voltar a aparecer: “Se fizermos as contas, depois da sua primeira tradução em português, esta obra desapareceu durante cerca de cinquenta anos. Tornou-se ausente. E, aqui, temos que nos perguntar: como é que as palavras escritas neste documento e relatório de censura podem permanecer válidas durante tanto tempo? Como é que uma obra como esta pode permanecer ‘proibida’ até hoje? O que é que é proibido em Frantz Fanon? O seu discurso? A sua pele? Ou ambos? O autor ‘negro’ e ‘comunista’ que escreve ‘contra a civilização ocidental’ torna-se proibido exatamente nessa sequência de adjetivos” (KILOMBA, In: FANON, 2020, p. 14).

¹⁷⁷ A exposição desse funcionamento epistemológico de apagamento da diferença é apontado por Mondragón ao ler *El entenado*: “En cuanto a los indios de *El entenado*, nada mejor que esas poblaciones desamparadas del otro plan venido de ultramar, para observar el laboratorio de la tentación del hombre occidental para eliminar al diferente, nada mejor que la colonia para aceptar el mecanismo que llevó a la guerra permanente. Aquellos seres que vivían según los ritmos naturales de la orgía ritual, el respetuoso consumo del cuerpo enemigo y la sorpresa cósmica de un eclipse, ya sabían sobre la necesidad del relato para dejar constancia de su pasaje por la realidad. También demostraron, al precio de su desaparición de la faz de la tierra, lo que formulara Adorno sobre que, ninguna historia universal, lleva del salvaje al esplendor de la humanidad civilizada, pero hay un itinerario, probable, que conduce de la honda a la bomba atómica” (MONDRAGÓN, In: REALES, et. al., 2010, p. 149).

Se existe apenas uma única forma de saber válida, e nessa o conhecimento é estruturado numa relação entre o sujeito (que experimenta, racionaliza, teoriza) e o objeto (passivo), como foi brevemente esboçado em referência à relação da literatura com o *gaucho*, e, logicamente, apenas a sociedade que comparte deste modo de saber pode manejá-lo, os europeus são os únicos sujeitos ativos nomeando e significando todas as outras comunidades que encontram, são os únicos produtores de verdade, logo que podem exercer o poder.¹⁷⁸ Quijano formula e explica sobre esse dualismo radical que é um dos pilares da constituição do saber que aqui se analisa:

Uno de los núcleos fundacionales de esa perspectiva eurocéntrica fue la instauración de un nuevo dualismo, de una versión nueva del viejo dualismo, como una de las bases de la nueva perspectiva de conocimiento: la radical separación -no sólo diferenciación- entre “sujeto”-“razón” (o alma, espíritu, mente) y “cuerpo”- “objeto”, tal como se establece por la hegemonía final del cartesianismo sobre las propuestas alternativas (Spinoza, por ejemplo).

A virtualmente todas las “civilizaciones” conocidas les es común la diferenciación entre “espíritu” (alma, mente) y “cuerpo”. La visión dualista de las dimensiones del organismo humano es, pues, antigua. Pero en todas ellas ambas dimensiones están siempre co-presentes, activas juntas. Es por primera vez con Descartes que “cuerpo” es percibido estrictamente como “objeto” y radicalmente separado de la actividad de la “razón”, que es la condición del “sujeto”. De ese modo, ambas categorías son mistificadas. Se trata de un nuevo y radical dualismo. Y este es el que domina todo el pensamiento eurocéntrico hasta nuestros días.

Sin tener en cuenta ese nuevo dualismo no habría modo de explicar la elaboración eurocéntrica de las ideas de “género” y de “raza”. Ambas formas de dominación son más antiguas que el cartesianismo y sin duda en el cristianismo medieval se encuentran las raíces de tal separación radical entre “cuerpo” y “alma”. Pero Descartes es el punto de partida de su elaboración sistemática en el pensamiento europeo “occidental” (QUIJANO, 1999, p.150-151).¹⁷⁹

¹⁷⁸ Susan Buck-Morss escreve acerca de poder, conhecimento e produção de ausências, mas agora contemporaneamente, em relação aos estados nacionais: “O que nos interessa é a ligação entre o conhecimento e poder, que leva ao silenciamento parcial e arbitrário do passado -e aqui a modernidade secular acrescentou algo novo. Se anteriormente a crença falsa estava sob ataque, agora o inimigo assume tons raciais e étnicos. Os Estados modernos estabelecem bibliotecas e arquivos como guardiões da comunidade nacional imaginada, aqueles que reivindicam direitos à terra por nascimento (*natio*). O patriotismo se apropria da aura da religião. Purifica atos presentes de violência contra aqueles vistos como inimigos, e então destruídos. Arquivos étnicos são obliterados. Bibliotecas nacionais são submetidas ao fogo da exclusão” (BUCK-MORSS, 2018, p. 19).

¹⁷⁹ Quijano marca as diversas dimensões dos sujeitos que não são consideradas pelo discurso logocêntrico: “Es indispensable tener en cuenta que, a menos que se acepte el radical dualismo cartesiano, lo ‘biológico’ o ‘corporal’ es una de las dimensiones de la persona, y que ésta tiene que ser pensada como un organismo que conoce, sueña, piensa, quiere, goza, sufre, etc., etc., y que todas esas actividades ocurren con y en el ‘cuerpo’. Este no es, pues, ‘biológico’ en el sentido de separado y radicalmente diferente del ‘espíritu’, ‘razón’, etc., etc.” (QUIJANO, 1999, p. 146). E Fanon: “Sim, nós (os negros) somos primitivos, diretos, livres nas nossas manifestações. É que o corpo, para nós, não se contrapõe ao que vocês chamam de mente. Estamos no seio do mundo. E viva o casal Homem-Terra! Aliás, os nossos homens de letras me ajudam a convencê-los; a sua civilização branca negligencia as riquezas finas, a sensibilidade” (FANON, 2020, p. 140-141). E Francis Jeanson, em texto sobre *Pele negra, máscaras brancas*, escreve sobre a pele operando contra a lógica cartesiana em Fanon: “Resta, sem sombra de dúvida, que essa pele não era racional, que essa pele impedia da forma mais obscena o livre exercício de um pensamento cartesiano: ‘Ó meu corpo’, clamava Fanon, à guisa de ‘prece verdadeira’, ‘faz sempre de mim um homem que questiona!’” (JEANSON, In: FANON, 2020, p. 269).

Também Walter Mignolo, quem discute profundamente a estrutura totalitária do pensamento imperialista ocidental ao longo de seus trabalhos, aponta como a separação corpo/mente serviu, e serve, para o desenvolvimento hegemônico da racionalidade imperial e como esta dualidade trabalha para a inferiorização e apagamento das sociedades colonizadas:

Western imperial knowledge was cast in Western imperial languages and was theopolitically and ego-politically founded. Such foundation legitimizes the assumptions and claims that knowledge was beyond bodies and places and that Christian theology and secular philosophy and science were the limits of knowledge-making beyond and besides which all knowledge was lacking: folklore, myth, traditional knowledge, were invented to legitimize imperial epistemology. [...] By locating knowledge in the mind only, and bracketing 'secondary qualities' (affects, emotions, desires, anger, humiliation, etc.), social actors who happened to be white, inhabiting Europe/ Western Christendom and speaking specific languages assumed that what was right for them in that place and which fulfilled their affects, emotions, fears and angers was indeed valid for the rest of the planet and, consequently, that they were the depositor, warrantor, creator and distributor of universal knowledge.

In the process of globally enacting the European system of belief and structure of knowledge, human beings who were not Christian did not inhabit the memories of Europe, from Greece through Rome, were not familiar with the six modern imperial European languages and, frankly, did not care much about all of that until they realized that they were expected and requested to submit to the European (and in the 20th century to the United States also), knowledge, belief, life style and world view (MIGNOLO, 2009, p. 18 - 19).

Este processo de uniformização cultural¹⁸⁰, o qual cerceia a expressão dos sujeitos modernos/coloniais por diversos âmbitos, como procurei demonstrar até agora, foi também discutido por Silvano Santiago, ao trabalhar sobre a criação de uma “História universal”, como enunciado na parte dedicada à “tábula rasa” no capítulo anterior:

Vemos, portanto, que as descobertas marítimas da época moderna e a posterior ocupação das terras descobertas pelos europeus serviram não só para alargar as fronteiras visuais e econômicas da Europa, como também para tornar a história européia em História universal, História esta que, num primeiro momento, nada mais é do que estória, ficção, para os ocupados. As diferenças econômicas, sociais, políticas, culturais, etc., são, primeiro, abolidas a ferro e fogo, transformando o multifacetado mundo medieval (a parte propriamente européia, "conhecida", e as várias outras, "desconhecidas") em um todo narcisicamente composto segundo os valores dos colonizadores, e são aquelas diferenças, em segundo lugar, abolidas pelo discurso vitorioso e exclusivo da História universal.

Tal processo de uniformização das diferentes civilizações existentes no mundo, tal processo de ocidentalização do recém-descoberto, passou a dirigir os desígnios das organizações sociopolíticas e econômicas do Novo Mundo, instituindo a classe dominante como detentora do discurso cultural, discurso europeizante

¹⁸⁰ A ambivalência da uniformização está no fato de que “uniformizar” a diferença serve para definir um padrão, o qual é um padrão de exclusão, constituído de modo a inferiorizar determinadas características em prol da supremacia de outras, as dos sujeitos que definem o padrão. Impor o padrão como universal não significa contemplar todas as formas universais de vida, mas instaurar a forma de vida que irá suprimir e se sobrepor sobre todas as outras. Como Santiago irá dizer: “A universalidade ou bem é um jogo colonizador, em que se consegue pouco a pouco a uniformização ocidental do mundo, a sua totalização, através da imposição da história européia como História universal, ou bem é um jogo diferencial em que as culturas, mesmo as em situação econômica inferior, se exercitam dentro de um espaço maior, para que se acentuem os choques das ações de dominação e das reações de dominados” (SANTIAGO, 2019, p. 48).

(inclusive nas constantes e sucessivas assimilações "cordiais" da diferença indígena ou negra). A cultura oficial assimila o outro, não há dúvida; mas, ao assimilá-lo, recalca, *hierarquicamente*, os valores autóctones ou negros que com ela entram em embate. No Brasil, o problema do índio e do negro, antes de ser a questão do silêncio, é a da hierarquização de valores (SANTIAGO, 2019, p. 41-42).

Postos os modos de funcionamento da racionalidade europeia a partir da dualidade, homogeneização e hegemonia, Quijano formula a expressão “colonização do imaginário” para descrever o processo pelo qual a imposição cultural colonial se deu na América Latina. Esta

fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática (QUIJANO, 1992, p. 12).

Assim, lembrando que o principal validador das verdades na época colonial era o poder régio em aliança com a Igreja, e que o principal meio de imposição do imaginário cristão-europeu foi pela catequização, cito Santiago novamente (agora de “O entrelugar do discurso latino-americano”):

A doutrina religiosa e a língua europeia contaminam o pensamento selvagem, apresentam no palco o corpo humano perfurado por flechas, corpo em tudo semelhante a outros corpos que, pela causa religiosa, encontravam morte paralela. Pouco a pouco as representações teatrais propõem uma substituição definitiva e inexorável: de agora em diante, na terra descoberta, o código linguístico e o código religioso se encontram intimamente ligados, graças à intransigência, à astúcia e à força dos brancos. Pela mesma moeda, os índios perdem sua língua e seu sistema do sagrado e recebem em troca o substituto europeu.

Evitar o bilinguismo significa evitar o pluralismo religioso e significa também impor o poder colonialista. Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta. Um só Deus, um só Rei, a verdadeira Língua. Como dizia recentemente Jacques Derrida: “O signo e o nome da divindade têm o mesmo tempo e o mesmo lugar de nascimento”. Uma pequena correção se impõe na última parte da frase, o suplemento de um prefixo que visa a atualizar a afirmativa “...o mesmo tempo e o mesmo lugar de renascimento”.

Esse renascimento colonialista -produto reprimido de uma outra Renascença, a que se realizava concomitantemente na Europa -à medida que avança apropria o espaço sócio-cultural do Novo Mundo e o inscreve, pela conversão, no contexto da civilização ocidental, atribuindo-lhe ainda o estatuto familiar e social do primogênito. A América transforma-se em *cópia*, simulacro que se quer mais e mais semelhante ao original, quando sua originalidade não se encontraria na cópia do modelo original, mas em sua *origem*, apagada completamente pelos conquistadores. Pelo extermínio constante dos traços originais, pelo esquecimento da origem, o fenômeno da duplicação se estabelece como a única regra válida de civilização (SANTIAGO, 2019, p. 27-28).

Assim, como desenvolveu Santiago, há *uma* verdade -logo tudo que seja diferente, falso, ficção-, um deus -e toda outra crença, heresia, diabólica-, uma raça, branca -as outras sub-raças, não tão humanas-, um gênero -o outro é parte de sua costela, existe para servi-lo-, e uma origem, greco-romana, do pensamento -o que se distingue disso é classificado como mito, folclore, primitivo. Como escreveu Quijano, “Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad” (QUIJANO, 1992, p. 20).

Com isso, se todos os modos não-europeus de representar e se relacionar com o mundo são suprimidos e desqualificados, a constituição do saber ocidental-moderno não precisa se justificar ou sustentar, pois existe como totalidade. Se a colonização era inquestionável pois assim o era a existência de deus, como “comprovou” Descartes em suas *Meditações*, e logo a necessidade da expansão cristã pelo mundo era uma “verdade absoluta”, com o Renascimento que discute Santiago acima, a cientificidade assumiu as novas máscaras do “absoluto”. A ideia de “cientificidade” condensa os pressupostos de neutralidade e universalidade evocados pela perspectiva epistemológica aqui traçada, e que, como criticará Ramón Grosfoguel, é uma “filosofia surda”:

Trata-se, então, de uma filosofia na qual o sujeito epistêmico não tem sexualidade, gênero, etnia, raça, classe, espiritualidade, língua, nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder, e produz a verdade desde um monólogo interior consigo mesmo, sem relação com ninguém fora de si. Isto é, trata-se de uma filosofia surda, sem rosto e sem força de gravidade. O sujeito sem rosto flutua pelos céus sem ser determinado por nada nem por ninguém (...). Será assumida pelas ciências humanas a partir do século XIX como a epistemologia da neutralidade axiológica e da objetividade empírica do sujeito que produz conhecimento científico (GROSFOGUEL, 2007, p. 64-65).

Essa “neutralidade axiológica” científica, que hierarquizou a humanidade dos povos do mundo baseada em princípios morais, foi trabalhada por Santiago Castro-Gómez como a “hybris do ponto zero”, a ideia da produção de saber por uma perspectiva neutral, como foi apresentado por Luciana Ballestrín:

A diferença colonial epistêmica é cúmplice do universalismo, sexismo e racismo. Nesse debate, agregou-se a noção do filósofo colombiano Castro-Gómez de “hybris del punto cero”. O “ponto zero” é um ponto de partida de observação, supostamente neutro e absoluto, no qual a linguagem científica desde o Iluminismo assume-se “como a mais perfeita de todas as linguagens humanas” e que reflete “a mais pura estrutura universal da razão” [...]. A lógica do “ponto zero” é eurocentrada e “presume a totalização da gnose ocidental, fundada no grego, no latim e nas seis línguas modernas imperiais europeias” (Mignolo, 2007b, p. 29). Ela funda e sustenta a razão imperial (teo-ego-politicamente) (BALLESTRIN, 2013, p. 104).

Boaventura de Souza Santos também irá denunciar a lógica totalitária que sustenta a racionalidade moderna chamando-a de “*lazy reason*”, e propõe quatro diferentes maneiras pelas quais a *laziness* opera; através da

impotent reason, a reason that does not exert itself because it thinks it can do nothing against necessity conceived of as external to itself; *arrogant reason*, a kind of reason that feels no need to exert itself because it imagines itself as unconditionally free and therefore free from the need to prove its own freedom; *metonymic reason*, a kind of reason that claims to be the only form of rationality and therefore does not exert itself to discover other kinds of rationality or, if it does, it only does so to turn them into raw material; and *proleptic reason*, a kind of reason that does not exert itself in thinking the future because it believes it knows all about the future and conceives of it as a linear, automatic, and infinite overcoming of the present.

Under its various forms, lazy reason underlies the hegemonic knowledge, whether philosophical or scientific, produced in the West in the past two hundred years (SANTOS, 2016, s/p.).

O que Santos nomeou “razão metonímica” abrange os principais pontos levantados sobre a episteme ocidental neste tópico -a presunção de unidade e totalidade e a separação dicotômica que hierarquiza as partes. Desse modo, cito a definição daquela pelo autor como modo de compendiar o que foi até agora apresentado:

Metonymic reason is obsessed by the idea of totality in the form of order. There is no understanding or action without reference to a whole, the whole having absolute primacy over each one of its parts. There is therefore only one logic ruling the behaviour of both the whole and each of its parts. There is thus homogeneity between the whole and its parts, the latter having no independent existence outside their relation to the whole. Possible variations in the movement of the parts do not affect the whole and are viewed as particularities. The most complete form of totality according to metonymic reason is dichotomy, because it combines symmetry and hierarchy most elegantly. The symmetry of parts is always a horizontal relation that conceals a vertical relation. It is so because, contrary to what is proclaimed by metonymic reason, the whole is less, not more, than the sum of its parts. The whole is indeed a part turned into a term of reference for the others. This is why all dichotomies sanctioned by metonymic reason contain a hierarchy: scientific culture/literary culture, scientific knowledge/traditional knowledge, man/woman, culture/nature, civilized/primitive, capital/labour, white/ black, North/South, West/East, and so on and so forth (2016, s/p.).

O conceito geopolítico de “Hemisfério Ocidental” ilustra o modo de articulação do conhecimento pela “razão metonímica”, assim como a letra moldando o território/ a realidade. Ao unir dois continentes sob uma mesma definição, não por estes compartirem algum traço em comum, mas porque a partir de então as regras de um valerão para o outro, tal qual a língua, a história, religiosidade, cosmogonia, cultura e modos vida; instaura-se o domínio e, irremediavelmente, a exploração de um sobre o outro. Mignolo (2000, p. 40) estuda o “Hemisfério Ocidental” como um aparato narrativo estratégico para a assimilação de todas as culturas colonizadas dentro de um conceito totalizador, aponta que o conceito surgiu ao final

do século XVIII e aponta a sua ambivalência constituinte: a América é diferença e igual ao mesmo tempo¹⁸¹.

Se a raça e o estereótipo foram instaurados de modo a naturalizar uma soberania inventada, o conceito de Ocidente formalizou pela geopolítica global a ocupação de Abya Yala pela Europa, que a partir de então perde, necessariamente, o nome, afinal nomear algo é ter poder sobre, e transforma-se em América: o lugar do “outro”, negado e assimilado. Boaventura de Souza Santos discorre sobre a manipulação do saber e do conhecimento na produção da não-existência¹⁸² dos que não compartilham a “verdade” vigente, concebe cinco modos pelos quais a não-existência é implantada, e chama esse tipo de paradigma de pensamento de “monoculturas” (SANTOS, 2016, s/p): “monocultura do conhecimento e do rigor do conhecimento”, a qual transforma a ciência moderna e a alta cultura nos únicos critérios para determinar a “verdade” e a estética; “monocultura do tempo linear”, que a história tem uma única direção, que pode assumir diferentes significantes, “progresso”, “revolução”, “modernização”, “desenvolvimento” e “globalização”; “monocultura da naturalização da diferença”, as hierarquias de existência tão discutidas; “monocultura da lógica da escala dominante”, a perspectiva dominante se impõe como universal e/ou global e invalida todas as outras; “monocultura da lógica capitalista de produtividade”, no qual o desenvolvimento capitalista é a meta principal e um “objetivo racional inquestionável”¹⁸³ (SANTOS, 2016, s/p).

A maioria das monoculturas listadas por Santos foram abordadas até o momento neste capítulo, assim que me debruço agora, com Quijano, o entendimento da temporalidade como

¹⁸¹ Silviano Santiago escreve sobre o processo de ocidentalização: “Essa ocidentalização forçada do Outro pelo Mesmo, onde o dentro existe para ser tomado e ocupado pelo fora, essa universalização ocidentalizada do Mundo, enfiada definitivamente de fora para dentro e vomitada intermitentemente de dentro para fora” (SANTIAGO, 2019, p.248).

¹⁸² “Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o ‘outro’. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo ‘deste lado da linha’ só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética” (SANTOS, 2007, p.71). E Fanon: “Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência. O pecado é negro como a virtude é branca. Todos esses brancos reunidos, de revolver na mão, não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável” (FANON, 2020, p. 152).

¹⁸³ A última lógica elencada por Santos, da produtividade capitalista, é observada por Javier Uriarte ao analisar o entendimento de Francisco Moreno em relação ao espaço que explorava (“deserto”) e seus habitantes: “For Moreno, nature is at bottom something external, an entity that is separate and distinct from man. It is a form of what Neil Smith calls an external nature ‘waiting to be internalized in the process of social production’. This conception of naturalness is based on a particular kind of science, evident in Moreno’s perspective. Nature, as ‘an object to be mastered and manipulated’, is part of the Baconian scientific discourse whose transformative effort is directed at the production of goods. That quality of separateness, radically other from natural space, originates in the rationalist discourse of science, which has held sway in Europe since the seventeenth century” (URIARTE, 2020, p. 158).

linear e evolutiva:

el mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad es la idea del estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio cuya culminación es la civilización europea u occidental. De ese mito se origina la específicamente eurocéntrica perspectiva evolucionista, de movimiento y de cambio unilineal y unidireccional de la historia humana. Dicho mito fue asociado con la clasificación racial de la población del mundo. Esa asociación produjo una visión en la cual se amalgaman, paradójicamente, evolucionismo y dualismo. Esa visión sólo adquiere sentido como expresión del exacerbado etnocentrismo de la recién constituida Europa, por su lugar central y dominante en el capitalismo mundial colonial/ moderno, de la vigencia nueva de las ideas mitificadas de humanidad y de progreso, entrañables productos de la Ilustración, y en la vigencia de la idea de raza como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo (QUIJANO, 2014, p. 801).

E Santos formula o estado de natureza concebido pelo colonialismo não só como um ponto de partida para chegar na civilização, mas uma condição que precisa existir simultaneamente à esta, marginalizada e invisibilizada:

O colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as concepções modernas de conhecimento e direito. As teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes por aquilo que dizem como por aquilo que silenciam. O que dizem é que os indivíduos modernos, ou seja, os homens metropolitanos, entram no contrato social abandonando o estado de natureza para formar a sociedade civil. O que silenciam é que com isso se cria uma vasta região do mundo em estado de natureza —um estado de natureza a que são condenados milhões de seres humanos sem quaisquer possibilidades de escapar por via da criação de uma sociedade civil. A modernidade ocidental, em vez de significar o abandono do estado de natureza e a passagem à sociedade civil, significa a coexistência de sociedade civil e estado de natureza separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza. O presente que vai sendo criado do outro lado da linha é tornado invisível ao ser reconceitualizado como o passado irreversível deste lado da linha. O contato hegemônico converte simultaneidade em não-contemporaneidade, inventando passados para dar lugar a um futuro único e homogêneo. Assim, o fato de que os princípios legais vigentes na sociedade civil deste lado da linha não se aplicam ao outro lado não compromete sua universalidade (SANTOS, 2007, p. 74).

Analisados os principais pontos de sustentação da episteme ocidental (colonial/) moderna, observarei agora exemplos de modos práticos pelos quais foi negado ao colonizado o direito de expressão e de auto-representação (seja ela individual ou coletiva), e logo impedem este sujeito de circular na sociedade de qualquer maneira que não mão de obra explorada (transformado em corpo objetificado), e lhe é imposto não apenas uma história fora de lugar como um paradigma de produção de conhecimento da mesma forma deslocado, logo, seguindo a proposta semântica do capítulo anterior, delirantes. Assim, Aníbal Quijano organiza em três passos como este processo hegemônico se impôs, primeiro pela apropriação de bens e dos inventos culturais que serviriam ao centro europeu, em seguida pela repressão da produção de conhecimento, universo simbólico e padrão de expressão destes povos e, por fim, a imposição

(restrita) da cultura do dominador (QUIJANO, 2014, p. 787). E relata a violência que respaldou estes processos:

En América Latina, la represión cultural y la colonización del imaginario fueron acompañadas de un masivo y gigantesco exterminio de los indígenas, principalmente por su uso como mano de obra desechable, además de la violencia de la conquista y de las enfermedades. La escala de ese exterminio (si se considera que entre el área azteca-maya-caribe y el área tawantinsuyana fueron exterminados alrededor de 35 millones de habitantes, en un período menor de 50 años) fue tan vasta que implicó no solamente una gran catástrofe demográfica, sino la destrucción de la sociedad y de la cultura. Entre la represión cultural y el genocidio masivo, llevaron a que las previas altas culturas de América fueran convertidas en subculturas campesinas iletradas, condenadas a la oralidad. Esto es, despojadas de patrones propios de expresión formalizada y objetivada, intelectual y plástica o visual. En adelante, los sobrevivientes no tendrían otros modos de expresión intelectual o plástica formalizada y objetivada, sino a través de los patrones culturales de los dominantes, aún así subvirtiéndolos en ciertos casos, para transmitir otras necesidades de expresión. América Latina es, sin duda, el caso extremo de la colonización cultural por Europa (QUIJANO, 1992, p. 13).¹⁸⁴

Antônia Carcelén-Estrada observa o papel central que a linguagem desempenha na colonização no imaginário, no qual as línguas nativas são negadas para que a língua da metrópole seja imposta, reiterando assim a função desta como aparato de poder¹⁸⁵:

colonized bodies become present (materialize) as they attempt to produce meaning, but the subaltern fail to properly signify because the codes of signification are already established within imperial grammar itself [...]. In the Andean context, when presented as supplemental meaning to a colonial Spanish grammar, threatening colonized languages such as Quechua, Kichwa, or Aymara become neutralized, devoid of autonomous meanings. A legitimate consideration of the ordering of the world according to sources other than Christianity seems absent. Thus, the indigenous subaltern must perform a colonial identity according to the rules of the Just War, wearing the Indian mask at the limits of language, in translation to resist precisely that ontological subordination (CARCELÉN-ESTRADA, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 61).

¹⁸⁴ Sobre os modos de repressão cultural nos outros continentes Quijano escreve: “En Asia y en el Medio Oriente, las altas culturas no pudieron ser destruidas en esa intensidad y profundidad. Pero fueron colocadas en una relación de subalternidad, no solamente ante la mirada europea, sino también ante sus propios portadores. La cultura europea u occidental, por el poder político-militar y tecnológico de las sociedades portadoras, impuso su imagen paradigmática y sus principales elementos cognoscitivos, como norma orientadora de todo desarrollo cultural, especialmente intelectual y artístico. Esa relación se convirtió, por consecuencia, en parte constitutiva de las condiciones de reproducción de aquellas sociedades y culturas, empujadas hacia la europeización en todo o en parte. / En el África, la destrucción cultural fue sin duda mucho más intensa que en el Asia; pero menor que en América. Los europeos no lograron tampoco allí la destrucción completa de los patrones expresivos, en particular de objetivación y formalización visual. Lo que hicieron fue despojarles de legitimidad y de reconocimiento en el orden cultural mundial dominado por los patrones europeos. Fueron encerrados en la categoría de ‘exóticos’. Eso es, sin duda, lo que se pone de manifiesto, por ejemplo, en la utilización de los productos de la expresión plástica africana como motivo, como punto de partida, como fuente de inspiración, del arte de los artistas occidentales o africanos europeizados, excepto como un modo propio de expresión artística, de jerarquía equivalente a la norma europea. Y esa es, exactamente, una mirada colonial” (QUIJANO, 1992, p. 13-14).

¹⁸⁵ Como afirmou Fanon: “Falar é ser capaz de empregar determinada sintaxe, é se apossar da morfologia de outra língua, mas é acima de tudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização. [...] Um homem que possui a linguagem possui, por conseguinte, o mundo expresso por essa linguagem e implicado por ela. Pode-se ver aonde queremos chegar: existe no domínio da linguagem uma potência extraordinária” (FANON, 2020, p. 31-32).

Essa crítica da linguagem é sucintamente denunciada em *Orientalismo*:

não porque a linguagem seja imprecisa, mas porque ela não está nem sequer tentando ser precisa. O que ela está tentando fazer, assim como Dante no *Inferno*, é caracterizar o Oriente como estrangeiro e, ao mesmo tempo, incorporá-lo esquematicamente a um palco teatral cujas audiência, administrador e atores são *para* a Europa e só para ela (SAID, 1990, p. 81).

Colocação que reafirma a questão tão marcada no capítulo anterior da ficcionalização operante nos atos e discursos coloniais. Em outro trecho de *Orientalismo* Said segue discorrendo sobre a criação e imposição das verdades do colonizador, e aponta que

Quando um orientalista culto viajava para o país da sua especialização, ia sempre acompanhado de máximas inabaláveis sobre a “civilização” que estudara; eram raros os orientalistas que tinham outro interesse que não o de provar essas poeirentas “verdades” aplicando-as, sem grande êxito, a nativos que não os entendiam e, portanto, eram degenerados (SAID, 1990, p. 62).

Interessante notar a semelhança entre este trecho e um de *El río sin orillas*, no qual Saer descreve o mesmo ato imperialista de confirmar “verdades poeirentas”, porém neste caso o objeto de estudo são os tigres (os quais, se lembrarmos o tópico anterior, Saer afirma que representam uma figura “insurgente” nas narrativas do país):

A decir verdad, descubrimos tantos temperamentos de tigres como autores se han ocupado del problema. Chaworth Musters, sensato casi siempre en sus observaciones, cuando se pone a describirlos, no logra convencernos ni de su ferocidad ni de su dulzura, ya que acumula los detalles contradictores, aun en su aspecto físico, y nos lo presenta alternativamente flaco y robusto. En esa descripción, su libro, excelente en casi todo, incurre en un curioso rasgo de oscurantismo: como un tigre se abstiene de atacar y de matar a sus perseguidores, lo trata de *degenerado*, en razón, podemos suponer, de que el animal se obstinaba en no amoldarse a la idea preconcebida que tienen los exploradores ingleses de esa rama de los felinos (SAER, 2015, p. 139).

A palavra “degenerado”, que precede a explicação tal qual fez Said acima, ainda foi sublinhada pelo escritor. O itálico é usado no livro, em sua maior parte, para marcar vocábulos oriundos de ditos populares argentinos. Este caso é uma exceção. Tal rastro me leva a crer que Saer estava familiarizado com os escritos de Said, ainda que não o cite diretamente em nenhum momento da obra aqui estudada.¹⁸⁶

Não obstante, num movimento dialético, atado ao processo de “epistemicídio”, observamos também que, nos novos Estados-Nações independentes, os colonizados que

¹⁸⁶ A versão em francês, a qual suspeito que tenha sido a língua pela qual Saer tenha lido, visto que o livro foi publicado em 1978, ano que Saer já vivia na França, e sua primeira tradução para o espanhol foi em 1990, ou seja, mesmo ano de publicação de *El río sin orillas*: “Lorsqu'un savant orientaliste voyageait dans le pays de sa spécialité, c'était toujours bardé d'inébranlables maximes abstraites concernant la «civilisation» qu'il avait étudiée; rares ont été les orientalistes qui se sont intéressés à autre chose qu'à prouver la validité de ces «vérités» moisiens en les appliquant, sans grand succès, à des indigènes incompréhensifs, donc dégénérés” (SAID, 2005, p. 69).

ocupam espaços de poder repetem os mesmos mecanismos de controle e exploração -como já demonstrado na última parte do capítulo anterior deste trabalho-, acreditando na narrativa sobre a linearidade do tempo e que em algum momento seriam tão “civilizados” quanto os europeus. A linguagem dessa história, como de toda História, utiliza seu poder de *incrustar espejismos en la imaginación* para garantir a supremacia dos que a escrevem através da desumanização de suas vítimas. As vítimas que estão hierarquicamente mais próximas à raça do topo da cadeia aprendem o funcionamento do jogo e o repetem, fazem uso dos mesmos operadores discursivos para garantir os seus próprios privilégios. Não é difícil entender por que os interlocutores europeus de Saer compartilham uma representação inverossímil da Argentina. A exotização (dos personagens, da paisagem) corresponde ao interesse de muitos dos que manejam o poder, em suas mais diversas esferas. Desse modo, Uriarte, ao tratar de Sarmiento em seu livro, aponta como os seus mecanismos para conhecer o espaço que narrava em *Facundo* eram como os dos orientalistas cultos, o conhecia e descrevia a partir de outros textos:

In the first half of the nineteenth century, travel entailed the repetition of other people’s commonplaces; the gaze was constructed based on previous descriptions. One could even describe a territory in which one had never set foot, Domingo Faustino Sarmiento’s *Facundo* (1845) being the best-known example of this. In an influential article Graciela Montaldo focuses on this fundamentally (though not merely) Sarmiento manner of looking at the new as if it were familiar through previous reading and knowledge: “Sarmiento, with a blind faith in the written word—a ‘scientific’ and ‘objective’ way of legitimizing knowledge—finds in those texts a truth with which to describe his culture and his own territory”.

It was not necessary, in these earlier texts, to travel in order to describe a given territory. Reading and repeating or adapting some tropes seemed to be enough. (URIARTE, 2020, p. 5-6).

Outro modo de atualização do poder por meio da linguagem é observado por Mignolo nas instituições universitárias na América Latina:

Behind the six modern European languages of knowledge lay its foundation: Greek and Latin – not Arabic or Mandarin, Hindi or Urdu, Aymara or Nahuatl. The six mentioned languages based on Greek and Latin provided the ‘tool’ to create a given conception of knowledge that was then extended to the increasing, through time, European colonies from the Americas to Asia and Africa. In the Americas, notably, we encounter something that is alien to Asian and African regions: the colonial European university, such as the University of Santo Domingo (1538), the University of Mexico (1551), the University of San Marcos, Lima (1551) and Harvard University (1636) (MIGNOLO, 2009, p. 6).

Ainda sobre a imposição da língua, Benedict Anderson comenta uma formulação de Herder a qual afirma que “cada povo é um povo; tem a *sua* formação nacional como a *sua* língua’. Essa visão é europeizada, despreocupada com a vida extraeuropeia, e vinculada à propriedade

privada; teve influência gigantesca na Europa oitocentista, na formulação do nacionalismo (e logo romantismo europeu)” (ANDERSON, 2013, p. 108).

Quijano então adicionará mais uma questão, a sobre a fetichização do saber europeu, ao passo que esse dava (dá) acesso ao poder (QUIJANO, 1992, p. 12 - 13). Esta lógica Mignolo denuncia e propõe sua inversão:

Once upon a time scholars assumed that the knowing subject in the disciplines is transparent, disincorporated from the known and untouched by the geo-political configuration of the world in which people are racially ranked and regions are racially configured. From a detached and neutral point of observation (that Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez(2007) describes as the *hubris of the zero point*), the knowing subject maps the world and its problems, classifies people and projects into what is good for them. Today that assumption is no longer tenable, although there are still many believers. At the stake is indeed the question of racism and epistemology. And once upon a time scholars assumed that if you ‘come’ from Latin America you have to ‘talk about’ Latin America; that in such a case you have to be a token of your culture. Such expectation will not arise if the author ‘comes’ from Germany, France, England or the US. In such cases it is not assumed that you have to be talking about your culture but can function as a theoretically minded person. As we know: the first world has knowledge, the third world has culture; Native Americans have wisdom, Anglo Americans have science. The need for political and epistemic delinking here comes to the fore, as well as decolonializing and de-colonial knowledges, necessary steps for imagining and building democratic, just, and non-imperial/colonial societies.

Geo-politics of knowledge goes hand in hand with geo-politics of knowing. Who and when, why and where is knowledge generated (rather than produced, like cars or cell phones)? Asking these questions means to shift the attention from the enunciated to the enunciation. And by so doing, turning Descartes’s dictum inside out: rather than assuming that thinking comes before being, one assumes instead that it is a racially marked body in a geo-historical marked space that feels the urge or get the call to speak, to articulate, in whatever semiotic system, the urge that makes of living organisms ‘human’ beings (MIGNOLO, 2009, p.2).¹⁸⁷

¹⁸⁷ Um exemplo dos limites do saber e da linguagem ocidental está nos conceitos não duais, presentes em diversas outras culturas e línguas, e que a tradução para as línguas modernas greco-romanas sempre deturpa, trazendo para a lógica cartesiana e hierarquizante que lhe é própria. Zayran Xiang, no artigo “The (De)coloniality of Conceptual Inequivalence: Reinterpreting *Ometeotl* through Nahuatl *Tlacuiloliztli*”, discorre sobre o conceito náhuatl *Ometeotl* (divindade que representa a dualidade criadora), que ao ser traduzido para as línguas modernas é sempre corrompido, pois estas não conseguem fazê-lo sem referir-se a um gênero específico, logo impondo a hierarquização dualista Homem/Mulher da cultura ocidental, sendo que a divindade é os dois, e chama este processo de “colonialidade da tradução”: “This imposition of Western cosmology (that is, truths and problems) onto the Nahuatl context, suppressing and neglecting the conceptual inequivalence between European and Nahuatl cosmologies is what I call the coloniality of translation. [...] Meanwhile, the coloniality of translation is not only a violent imposition but also shows the severe intellectual limitations (in its own terms) of modern/colonial cosmology in comprehending the Nahuatl *ometeotl* [...] *Ometeotl*, or its correlating gendered aspects *Ometecuhtli* and *Ometecuhli* (often translated as Lady or Lord of duality), at first glance might seem similar to the colonial/modern one: two genders, a heterosexual couple, lady and lord, woman and man. A second glance at how the divine triad has been translated in modern scholarship might further convince one that the Nahuatl *ometeotl* is no different from the colonial/modern dualism” (XIANG, In: RAMOS, DALY, 2016, p. 39 - 41). E continua: “This one that emerges out of two contradictory yet complementary forces is only possible in a cosmology that does not polarize the world into separate entities” (2016, p. 47). Por fim o pesquisador conclui que o conceito “defies a naïve cultural relativism that denies translatability and therefore perpetuates a colonialist stereotype of the inscrutable other. But it also marks the limit of what is translatable and therefore what the colonial/modern knowledge is capable of comprehending” (p. 50). Outro exemplo do que Xiang chamou de “colonialidade da tradução” é dado por Boaventura de Souza Santos: “O filósofo ganense Kwasi Wiredu afirma que na língua akan

Na introdução do *O lugar da cultura* Bhabha questiona: “De que forma o colonialismo nega os Direitos do Homem?” (BHABHA, 1998, p. 73). Arrisco responder que, primeiramente, e talvez principalmente, ao retirar-lhes a humanidade por meio da racialização e da consequente estereotipificação das raças que sustentam o sistema mundo colonial/moderno. Se ser humano é ser homem, branco e ocidental, e então todas as diferenças (raça, gênero, cultura, comportamento, língua, etc.) outorgam ao que não o é um tipo estereotipado que deve ser suplantado, apagado, dominado; e se a principal sustentação do discurso colonial está amparado precisamente na raça e no estereótipo, o colonialismo não nega os Direitos do Homem, mas nega ao colonizado a própria condição humana, o colonizado é vetado ao direito de se representar sujeito.¹⁸⁸ Como escreveu Marx em *18 Brumário*, e citação com a qual Said abre *Orientalismo*: “Não podem representar a si mesmos; devem ser representados”. Assim Bhabha aponta que

a fantasia colonial não tenta encobrir aquele momento de separação. Ela é mais ambivalente. Por um lado, propõe uma teleologia -sob certas condições de dominação colonial e controle, o nativo é progressivamente reformável. Por outro lado, no entanto, ela efetivamente mostra a ‘separação’, torna-a mais visível. É a visibilidade dessa separação que, ao negar ao colonizado a capacidade de se autogovernar, a independência, os modos de civilidade ocidentais, confere autoridade à versão e missão oficiais do poder colonial.

O discurso racista estereotípico, em seu momento colonial, inscreve uma forma de governamentalidade que se baseia em uma cisão produtiva em sua constituição do saber e exercício do poder (1998, p. 127).

(do grupo étnico a que pertence) não é possível traduzir o preceito cartesiano ‘Cogito, ergo sum’, já que nela não há palavras para exprimir tal idéia. Em akan, ‘pensar’ significa ‘medir algo’, o que não faz sentido quando ligado à idéia de existir. E o ‘existir’ é igualmente difícil de exprimir, porque o equivalente mais próximo é algo semelhante a ‘estou aí’. O locativo ‘aí’, segundo Wiredu, seria suicida tanto do ponto de vista da epistemologia como da metafísica do cogito. Ou seja, a língua permite exprimir certas idéias e não outras. Mas isso não significa que a relação entre a filosofia africana e a filosofia ocidental tenha de ficar por aqui. Como Wiredu tenta demonstrar, é possível desenvolver argumentos autônomos com base na filosofia africana não só sobre o motivo pelo qual ela não poder exprimir o cogito, mas também sobre as muitas idéias alternativas que ela pode exprimir e a filosofia ocidental não pode” (SANTOS, 2007, p. 91-92).

¹⁸⁸ A antropóloga maori Linda Tuhiwai Smith relata: “One of the supposed characteristics of primitive peoples was that we could not use our minds or intellects. We could not invent things, we could not create institutions or history, we could not imagine, we could not produce anything of value, we did not know how to use land and other resources from the natural world, we did not practice the ‘arts’ of civilization. By lacking such values we disqualified ourselves, not just from civilization but from humanity itself. In other words, we were not ‘fully human’; some of us were not even considered partially human. Ideas about what counted as human in association with the power to define people as human or not human were already encoded in imperial and colonial discourses prior to the period of imperialism covered here” (TUHIWAI SMITH, Linda, 1999: 25 apud MIGNOLO, 2009, p. 13-14). E Antônia Carcelén-Estrada comenta que “in this Eurocentric grammar, Linda Smith identifies a logic of genocide, which ‘holds that indigenous peoples must disappear. In fact, they must always be disappearing, in order to allow non-indigenous peoples rightful claim over this land. Through this logic of genocide, non-Native peoples then become the rightful inheritors of all that was indigenous—land, resources, indigenous spiritually, or culture” (apud. CARCELÉN-ESTRADA, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 73).

As metrópoles ibéricas escrevem, literal e figurativamente, a história da América Latina. Impondo-nos um espelho pelo qual, como escreve Aníbal Quijano, nossa imagem é sempre distorcida. Vemos então que a raça não opera apenas no domínio do outro mas na constituição do próprio, um só se entende como *humanitas*, quem faz parte de uma humanidade específica e muito restrita que compartilha dos mesmos valores morais e intelectuais, logo os únicos a ter a capacidade de refletir e saber a verdade sobre a condição humana, em oposição ao *anthropos*¹⁸⁹, o ser-humano primitivo. Destarte, parafraseio o que disse Said acerca da construção oriental pelo ocidente: jornada, história, diário de viagens, fábula, mito, estereótipo, confronto selvagem, são essas as lentes através das quais a América é experimentada pelo europeu, e que moldam a linguagem, percepção, imaginário, identidade e forma de encontro entre os dois continentes¹⁹⁰.

E novamente a literatura ocupa um papel principal em fetichizar e representar estes discursos coloniais, a partir das lentes europeias e suas estereotipificações. Sanjinés C. observou:

The dynamic between the mythical subject and the real object belongs to the complicated issue of how discourse becomes fetishized. This means that behind the real object of colonization hid the phantasmagorical way literature dealt with the conquest. And so fetishizing refers to believing that both the European wildman and his transmutation over time explained what the natives were like in flesh and blood. Given that this was a complete lie, and that how the natives were depicted only obfuscate the condition of the real object of domination, to decolonize means to understand that the “good savage” of modernity was neither American nor particularly good. In other words, both the domesticated savage, which we can see in the Bolivian commemorative medal from 1917, and which we will analyze again in the next section, and the good savage, theorized by Rousseau as a way of man coming into contact with his natural condition, were European representations that had very little to do with the reality of the indigenous and Afro-American communities beset by colonization.

We should be aware that the ways that liberal elites and Hispano-American *letrados* in the nineteenth century up through the beginning of the twentieth century represented reality were influenced by their interpretations of books and visual representations rooted in the Western culture. Therefore, it is impossible to fail to see that the representational practices in our foundational literature, whose aim was supposedly to uncover and lay bare the problems we suffered, actually creates an insurmountable ambiguity: a self-exotization brimming over with metaphors that cover up and fetishize the true reality (SANJINÉS C., IN. RAMOS, DALY, 2016, p. 106).

¹⁸⁹ “Places of non-thought (of myth, non-western religions, folklore, underdevelopment involving regions and people) today have been waking up from the long process of westernization. The *anthropos* inhabiting non-European places discovered that s/he had been invented, as *anthropos*, by a locus of enunciations self-defined as *humanitas*” (MIGNOLO, 2009, p. 2-3).

¹⁹⁰ “Todo um arquivo internamente estruturado é construído a partir da literatura que pertence a essas experiências [viagens de europeus aos Oriente]. Disso se originam número restrito de típicas encapsulações: a jornada, a história, a fábula, o estereótipo, a confrontação polêmica. São essas as lentes através das quais o Oriente é experimentado, e elas moldam a linguagem, a percepção e a forma do encontro entre o Leste e o Oeste” (SAID, 1990, p. 68).

Pelos modos de poder analisados neste capítulo, que datam dos primeiros contatos entre os colonizadores e os povos originários, a América Latina foi constituída. Este paradigma de poder e saber não apenas segue vigente (ainda que cada vez menos imperioso) na ordenação das sociedades até hoje, e explica a guerra cultural que não cessa, como explica também a sua própria existência. A circularidade do poder e da linguagem que se retroalimentam.

Desde un punto de vista formal, y aun en lo que atañe a las intenciones de los que desembarcaron en la orilla suroeste del río en pleno verano de 1536, hay que reconocer que ya estaban presentes en el acontecimiento muchos de los elementos característicos de lo que serían después la ciudad y la región. Ese desembarco plantó, de una vez y para siempre, la semilla de nuestras suavidades y de nuestras asperezas (SAER, 2015, p. 67).

A figura da mulher aparece de relance na obra de Saer, em momento que cita algumas escritoras que admira e diz que “coincide de todo” com o movimento feminista:

Ya el lector habrá notado que hay diferencia de género entre el pampero y el viento norte por un lado y la suestada por el otro, que los dos primeros se benefician de un artículo y de una desinencia viriles, en tanto que la última es femenina. Quiero aclarar que, del mismo modo que todos los autores de novelas policiales no son necesariamente asesinos despiadados, no debe inferirse de este rapidísimo análisis semántico: los especialistas en escorpiones no son forzosamente venenosos. El género femenino del viento que nos ocupa no es su única particularidad gramatical; la desinencia en *ada* suele indicar en castellano abundancia, incluso exceso, y a veces tiene una connotación de violencia, como en *cachetada*, por ejemplo, que significa *golpe fuerte en el cachete o mejilla*. A diferencia del pampero cortante y viril y del viento norte insistente y untuoso, la suestada tiene, en la imaginación popular, el carácter súbito de una reacción emocional que se considera como típicamente femenina. Mi admiración sin límites por Safo de Lesbos, Santa Teresa, Louise Labbé, Sor Juana Inés de la Cruz, Mary Shelley, Emily Dickinson, Djuna Barnes, Virginia Woolf, Katherine Ann Porter, Carson McCullers y Nathalie Sarraute, de quien tuve el placer hace unos años de traducir por primera vez en castellano los *Tropismos* sutilísimos, me autoriza, creo, a proseguir, sin temor de que, igual que en la mecánica cuántica, el fenómeno se confunda con el observador, confusión que, si ocurriese, podría exponerme a críticas feministas, movimiento con el que por otra parte coincido en todo, salvo con la tesis irrazonable de una escritura específicamente femenina (SAER, 2015, p. 131-132)

Ao mesmo tempo que os apontamentos em relação aos estereótipos, exclusão e colonialismo são feitos sem distinção de gênero, mas em relação ao lugar, povos indígenas e negros, faz quase inexistente, no livro, a discussão acerca dos modos de poder que operam ainda mais abusivos sobre as mulheres. Marca uma falta. Como é uma falta também em Fanon, problematizou a pesquisadora feminista que apresenta a edição de 2020 de *Pele negra, máscaras brancas*. Desse modo, faço das palavras de Grada Kilomba sobre a ausência da

mulher negra em Fanon as minhas sobre a ausência da mulher colonizada em Saer. E reitero: é uma ausência para ser ocupada com a nossa existência.

Um facto é que quem tem pouco ou nenhum poder é categorizado assim, na ausência. Na inexistência.

Enquanto as mulheres *brancas* podem ter um status oscilante, isto é, podem ser elas próprias e as *outras* para os homens *brancos*: pois não são homens, mas são brancas. O homem *negro*, que é homem, mas não é branco, não tem acesso ao patriarcado, pois este é definido pela *branquitude* e torna-o o *outro*.¹⁹¹ A mulher *negra*, não sendo nem *branca* nem homem, neste esquema colonial representa então uma dupla ausência que a torna absolutamente inexistente. Pois ela serve como a *outra* de *outrxs*, sem status suficiente para a Outridade.

Fanon escreve com a linguagem do seu tempo, brilhante e revolucionária. Mas a sua obra também inclui a violência de excluir os géneros e trans-identidades *negrxs* da existência humana. Este é um *erro* que ele nos deixa para ser corrigido. Ou melhor, uma ausência que ele nos deixa para ser ocupada pela nossa existência (KILOMBA, In. FANON, 2020, p. 15-16)

¹⁹¹ A pesquisadora e fundadora do Coletivo Di Jeje Jaque Conceição afirmou, em curso sobre “Psicanálise e Racismo”, que o falo é branco. O falo, símbolo de poder, não está presente no negro, que dentro da estrutura simbólica do mundo Ocidental eurocentrado é sempre e irremediavelmente inferiorizado. Isto reafirma o que observei no primeiro tópico deste capítulo que a análise psicanalítica do narcisismo e fetiche aplica-se exclusivamente ao colonizador branco. E assim também Fanon afirma: “Não ocorreria, por exemplo, a nenhum antissemita a ideia de castrar um judeu. Ou ele é morto ou esterilizado. Mas o negro é castrado. O pênis, símbolo da virilidade, é destruído, quer dizer, é negado. Percebe-se a diferença entre essas duas atitudes” (FANON, p. 175-176).

CAPÍTULO III

EL RITO DE LA MODERNIDAD

Nós estamos em guerra. Eu não sei por que você tá me olhando com essa cara tão simpática. Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos mundos estão todos em guerra.

Ailton Krenak

A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de emergência em que vivemos não é a exceção, mas a regra. Temos de nos ater a um conceito de história que corresponda a essa verdade. [...] O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.

Walter Benjamin

O historiador francês Jacques Le Goff escreveu: “a ciência histórica define-se em relação a uma realidade que não é construída nem observada como na matemática, nas ciências da natureza e nas ciências da vida, mas sobre algo a qual se ‘indaga’, se ‘testemunha’” (LE GOFF, 2003, p. 09). A indagação e o testemunho são sempre recortes e perspectivas individuais de uma percepção e interpretação condicionada dos acontecimentos. O espaço é apercebido - modelado de acordo com um determinado projeto-, as pessoas são racializadas -excluídas, inferiorizadas, e fixadas dentro de uma determina hierarquia-, e a História é falsificada -projeta o futuro a partir da manipulação das narrativas do passado. O conjunto da obra é uma ficção: cenário, personagens, enredo. De um modo foucaultiano lacônico de enunciar: “o papel da história será o de mostrar que as leis enganam, que os reis se mascaram, que o poder ilude e que os historiadores mentem” (FOUCAULT, 2005, p. 84).

Começamos então a compreender a História não como algo que naturalmente se constitui, “sino como algo que puede ser producido por la acción de las gentes, por sus cálculos, sus intenciones, sus decisiones, por lo tanto como algo que puede ser proyectado, y, en consecuencia, tener sentido” (QUIJANO, 2014, p. 796). Neste sentido, Edward Said discorre sobre a projeção de imagens e criação de narrativas, pelo saber historiográfico, que vieram a realizar-se somente após a sua produção intelectual:

se estivermos de acordo em que todas as coisas na história, assim como a própria história, são feitas pelos homens, veremos então como é possível que a vários objetos ou lugares ou épocas sejam atribuídos papéis e significados dados que adquirem validade objetiva só *depois* que essas atribuições acontecem. Isso é especialmente válido para as coisas relativamente pouco comuns, como estrangeiros, mutantes ou comportamento “anormal” (SAID, 1990, p. 64).

Como diz o provérbio africano, o qual Luciana Ballestrin usa de epígrafe para o artigo “América Latina e o giro decolonial”, “Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, la historia de cacería seguirá glorificando al cazador” (BALLESTRIN, 2013, p. 89). A História é escrita pelos vencedores e isto é um axioma universal, não uma particularidade latino-americana, como soube formular Walter Benjamin:

A natureza dessa tristeza se tornará mais clara se nos perguntarmos com *quem* o investigador historicista estabelece uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor. Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê tem uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como a corveia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse

também um monumento da barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura (BENJAMIN, 1987, p. 225).

A estrutura de poder é circular: os que vencem produzem um discurso que não para de ser legitimado pelos seus herdeiros, perpetuando a noção de História como única e universal, como também descreveu Benjamin.

O historicismo se contenta em estabelecer umnexo causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar dele separados por milênios. O historiador consciente disso renuncia a desafiar entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário. Ele capta a configuração em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada (1987, p. 232).

Os “fatos” são produzidos pela História e a manipulação do passado projeta e valida as ações futuras. Descortinar esses jogos linguísticos e de poder abre o caminho para a desconstrução da tradição logocêntrica ocidental assim como para emergência e legitimação de novos olhares, vozes, experiências e narrativas.

Neste momento, após terem sido observadas, nos capítulos anteriores, as condições de emergência dos discursos coloniais e a repetição destes -por novos avatares- no período da Independência, e em seguida aprofundado o estudo sobre as análises das estratégias e mecanismos discursivos que estruturaram a hierarquia social do sistema mundial operante nos últimos cinco séculos, observo os modos pelos quais estas estratégias operam na história recente e atual a partir dos procedimentos efetuados por Saer no texto.

Como o anjo da história de Benjamin¹⁹², Saer, ao narrar a história de seu país natal, não descreve o passado como uma cadeia natural de acontecimentos, mas uma pilha de ruínas, que segue aumentando. Analisar as práticas discursivas que possibilitaram e conceberam estas ruínas nos leva a compreender como hoje operam aqueles que continuam a produzi-las. Foi o passado recente argentino e seus tiranos regimes ditatoriais, os quais visitamos em *El río sin orillas*, que lançaram luz ao rastro de sangue deixado pelo passado¹⁹³, como afirma o autor:

¹⁹² “Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso” (BENJAMIN, 1987, p. 226).

¹⁹³ Marisa Moyano também argumenta sobre a luz que foi lançada ao passado, e aos processos discursivos outrora criados, em razão da ferida latente do recente regime ditatorial, e também aponta para o trabalho da crítica pós-colonial atual em desmontá-los: “En este sentido, el reconocimiento de esta incidencia de la praxis discursiva ocupa un espacio central en las producciones culturales literarias y metaliterarias que buscan reconstruir la

Las sucesivas catástrofes políticas, económicas, sociales y morales que han asolado a la Argentina en los últimos 35 años, han perturbado de algún modo la sucesión de generaciones, hecho del que el ejemplo más terrible, hace una década, podría resumirse con la queja intolerable de Sófocles, según la cual en épocas turbulentas se invierte el orden natural de las cosas, y son los padres quienes entierran a sus hijos. Esos años atroces arrojaron una luz retrospectiva sobre la historia de la región; una luz cruda que reveló muchos rastros sangrientos. El desdén de muchos por las inconsecuencias de la vida intelectual y social se transformó en horror, y los discursos falsamente conciliadores que se profieren en la actualidad, no logran ocultar rencores legítimos y duraderos, que anuncian todavía muchas horas difíciles en los años que se avecinan (SAER, 2015, p. 16).

Ainda, argumentou em “*Zama*” (1973), Saer entende o movimento das narrativas até o passado como uma maneira de “sugerir la persistencia histórica de ciertos problemas” (SAER, 2014, p.46).¹⁹⁴

Cada discurso oficial de hoje se legitima pelos anteriores. Deslegitimada a estrutura de poder do Pai Ocidente, descortina-se toda uma farsa, uma ficção imposta como natural pelos seus desejos e projetos bem definidos, e que segue operante. A afirmação de Jens Andermann de que “relatar la historia es institucionalizar ese relato, en la Argentina ha sido lo mismo que fundar un Estado; narrar el pasado es construir el futuro” (ANDERMANN, 2000, p. 46), registra de maneira eficaz e sucinta o que Saer executa, à meu modo de lê-lo, no *Tratado imaginario*. Veremos então, neste capítulo, os modos pelos quais, em *El río...*, os processos discursivos estudados até agora continuam estruturando o presente, e o futuro. Afinal, como escreveu Saer, nossas escolhas e preferências não são, como cremos, naturais e livres, mas condicionadas por um sistema cultural historicamente estabelecido:

Así va el mundo: la cosa parece próxima, inmediata, pero hay que dar un rodeo largo para llegar a rozarla, siquiera fugazmente, con la yema de los dedos. Nada de lo que nos interesa verdaderamente nos es directamente accesible. El cuerpo que suponemos desear es una superposición de proyecciones culturales inculcadas por el sistema tortuoso que quiere justamente impedirnos su goce; nuestro plato preferido, la única opción que nos deja un repertorio rígido canonizado por la costumbre. El pasado más

memoria plural implícita en los huecos y silencios de los relatos de la historia, y como una lámina radiográfica en negativo de los agujeros negros de la tortura, el genocidio y la adulteración de personas e identidades operadas del pasado reciente argentino, se vuelve la mirada hacia la revisión de los procesos discursivos que operaron a lo largo del siglo XIX en la constitución de los relatos identitarios y alegorías de la nacionalidad, fundados también como otros «agujeros negros» de exclusión y olvido que fagocitaron otro genocidio: el que operó sobre los cuerpos de los indios -como el otro más otro ajeno a la Nación, en tanto no-ciudadano de ley, proscripto de voz, tierra y derecho./ En este contexto, la crítica actual -inspirada en las refundaciones epistemológicas promovidas por los «estudios culturales», los «estudios poscoloniales o pós occidentales», o las «teorías de la subalternidad»- se ha internado en el desmontaje y el reconocimiento de los procesos discursivos de «nacionalización literaria» por parte del incipiente Estado en formación, observando cómo parte de ese corpus textual canónico del siglo XIX se inscribe en esos procesos los textos de los «viajeros», los textos de Sarmiento, los del propio Echeverría, Alberdi o Mansilla, por citar algunos” (MOYANO, 2008, p. 7 - 8).

¹⁹⁴ “La paradoja del anacronismo comienza a desplegarse desde que el objeto histórico es analizado como síntoma: se reconoce su aparición – el presente de su acontecimiento – cuando se hace aparecer la larga duración de un pasado latente” (DIDI-HUBERMAN, 2008, p.144). E mais a frente no mesmo texto o filósofo condensa: “el pasado aclara el presente y el presente aclara el pasado” (2008, p. 170).

remoto, la puesta de sol que estamos viendo o la naturaleza exacta de la punta de nuestra lengua, solo tienen algún sentido o por lo menos alguna descripción plausible en algún capítulo o en algún volumen de una interminable biblioteca. Atrincherarse en lo empírico no aumenta el conocimiento, sino la ignorancia (SAER, 2015, p. 32).

Ao final, proponho um recorrido teórico, pelos escritores, críticos e pesquisadores, que alimentaram o pensamento delineado ao longo deste trabalho, sobre consequências psíquicas e identitárias causadas nos povos colonizados em razão das políticas e discursos hegemônicos vigentes nos últimos séculos.

A colonialidade do poder é um sistema que mantém as estruturas e funcionamentos sociais inaugurados na colonização. Uma das principais formas de colonialidade do poder, estruturante de todas as operações postas em prática por esse sistema capitalista colonial/moderno, é a escritura e a Literatura, como foi analisado no Capítulo I e aprofundado no II. É a escritura da História e das histórias pela lógica ocidental que segue mascarando, apagando e animalizando o espaço e as populações latino-americanas, nas suas diferenças com a cultura ocidental-europeia. Ao mesmo tempo que é, como diria Silviano Santiago, pela apropriação das armas do inimigo que poderemos lutar contra ele. Remédio e veneno como articulará Derrida¹⁹⁵. Dessa forma, Saer, também pela escritura, observa e desmonta, desmente, desmistifica, algumas das articulações discursivas fossilizadas na historiografia clássica que carregam e deixam marcas na linguagem, sendo essenciais para a reprodução dos delírios e interesses da classe dominante.

“Mais tarde, olhando para baixo, anotei: ‘De um século para o outro, as coisas se tornam mais estranhas’” (BENJAMIN, 1987, p. 253).

Colonialidade

A aparente repetição do passado é uma questão que há tempos encanta e intriga os seres humanos. Como afirmou Marx, em *O 18 de Brumário*, “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (MARX, 2011, p. 25). Contudo, os modos pelos quais este último se repete assumem formas e processos distintos e peculiares, condicionados por uma complexa dinâmica de fatores, como apontou Foucault sobre as relações de poder, estas “utilizam métodos e técnicas muito, muito diferentes umas das outras, segundo as épocas e segundo os níveis” (FOUCAULT, 2006, p. 232), porém, com a

¹⁹⁵ *A farmácia de Platão.*

mesma finalidade. Desse modo, a partir do que é retratado por Saer no capítulo “Invierno”, o qual o escritor também se refere como “*rubro matanzas*” -“El segundo habitante de la llanura entonces, después del ganado, fue el indio. Los gauchos y los blancos vinieron más tarde. En el rubro *matanzas* de mi libro, hablaré un poco de los conflictos que generó esta situación” (SAER, 2015, p. 79)-, e que trata da violência na história recente, se propõe aqui ler a continuidade do sistema colonial/moderno e de sua violência constituinte a partir do conceito de “colonialidade” de Quijano, o qual denuncia o funcionamento do paradigma racional europeu, e seus mecanismos de controle e sustentação já vistos, como estruturantes do sistema político-sócio-econômico mundial vigente.¹⁹⁶ O termo vem desde os anos 90 sustentando diversos trabalhos teóricos, da mesma forma que seu conceito se expande e ramifica a cada novo uso (por exemplo pelo termo “colonialidade da tradução” citado anteriormente). Assim, Tara Daly e Juan Ramos, na introdução de *Decolonial approaches to Latin American Literatures and Cultures*, resumem o conceito de “colonialidade do poder”:

By employing this term, Quijano intended to name a complex, multilayered process of domination by which Europe instituted categories of race, gender, modalities of labor, and modes of knowledge, which converge as different expressions of power. Coloniality names the pervasiveness of such modes of power beyond formal colonialism and their renewed contemporary expressions (RAMOS, DALY, 2016, p.xvi).¹⁹⁷

Entende-se então, que os mecanismos de poder analisados no capítulo anterior, e concebidos há cinco séculos, seguem até hoje estruturando e controlando as políticas, as subjetividades, e materialmente, as sociedades do mundo¹⁹⁸, como elabora Quijano:

¹⁹⁶ “En el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo” (QUIJANO, 2014, p. 793).

¹⁹⁷ Os autores continuam: “As Moraña, Dussel, and Jáuregui have noted, ‘the study of coloniality implies... the challenge of thinking across (frontiers, disciplines, territories, classes, ethnicities, epistemes, temporalities) in order to visualize the overarching structure of power that has impacted all aspects of social and political experience in Latin America since the beginning of the colonial era’” (RAMOS, DALY, 2016, p. xviii). Daly, em artigo publicado no mesmo livro, ainda observa: “coloniality refers to a diffuse set of power dynamics that continue to replicate themselves in multiple ways, most notably for Aníbal Quijano, through the global capitalist structure of labor as it both depends on, and reproduces, racial hierarchies” (DALY, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 121).

¹⁹⁸ O conceito foi desenvolvido com ênfase na região andina, assim que há contrapontos na teoria decolonial acerca da colonização ocorrida no Uruguai e parte da Argentina funcionarem de maneiras distintas, pois houve, como em grande parte dos Estados Unidos, o estabelecimento dos colonizadores em terras majoritariamente vazias, logo a relação estabelecida com o território e com as populações nativas, denunciada por Anibal Quijano, no caso destes espaços se deu de maneira distinta. Devido à esta distinção, o pesquisador argumenta o uso do termo “legados coloniais” ao invés de “colonialidade do poder”. No entanto, ainda que com especificidades regionais marcantes, e distintas de parte da região que aqui se trata, o conceito de “colonialidade” é extremamente relevante nessa seção, e em todo trabalho, como ponto de partida para assinalar a persistência da estrutura social moldada pelos aparatos discursivos coloniais e suas formulações intelectuais e científicas. Ainda assim, trago aqui as considerações, necessárias, de Verdesio: “In spite of this important limitation, this theoretical framework has the potential of becoming a useful tool for the deconstruction of the hegemonic narratives on the historical, social, and economic

La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. Estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos. No es muy difícil encontrar, hoy mismo, esa actitud extendida entre los terratenientes blancos de cualquier lugar del mundo. Y el menor salario de las razas inferiores por igual trabajo que el de los blancos, en los actuales centros capitalistas, no podría ser, tampoco, explicado al margen de la clasificación social racista de la población del mundo. En otros términos, por separado de la colonialidad del poder capitalista mundial. El control del trabajo en el nuevo patrón de poder mundial se constituyó, así, articulando todas las formas históricas de control del trabajo en torno de la relación capital-trabajo asalariado, y de ese modo bajo el dominio de ésta. Pero dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las razas colonizadas, originalmente indios, negros y de modo más complejo, los mestizos en América y, más tarde, a las demás razas colonizadas en el resto del mundo: oliváceos y amarillos. Y, segundo, en la adscripción del trabajo pagado, asalariado, a la raza colonizadora, los blancos (QUIJANO, 2014, p. 785).

Em relação a persistência da hierarquização racial, Fanon aponta como até pouco tempo atrás a ciência ainda tentava provar, pelos seus métodos inquestionáveis, a inferioridade negra:

O dr. Henry Laign Gordon, médico do Mathari Mental Hospital, em Nairóbi, escreveu num artigo para o *East African Medical Journal* em 1943: “Um exame altamente técnico de uma série de cem cérebros de nativos normais encontrou indicadores, tanto a olho nu como microscópicos, de uma nova inferioridade cerebral inerente. Em termos quantitativos, acrescenta ele, essa inferioridade chega a 14,8%” (FANON, 2020, p. 44).

Em *El río...*, já no século XX, Saer irá abordar sobre o êxodo rural durante a urbanização e modernização da capital, novamente irá pôr em discussão a noção de “modernidade” e aponta os marcadores raciais operando tanto para divisão de trabalho quando do espaço urbano: os

processes that still affect the peripheral regions of the world. What it cannot do, however, is to explain or account for all past and present colonial situations. For those of us who study cases like Argentina and Uruguay, where colonization, and therefore, the colonial matrix of power, took paths that differ dramatically from those analysed by Quijano, this theoretical corpus suffers from limitations for the understanding of the specificities of the historical processes that characterize the aforementioned case studies. [...] The Uruguayan and Argentinean societies of the present evolved from a kind of colonization that differs from the one that predominated in the Andes and Mesoamerica, as well as in many other regions of the continent where the practice of agriculture was well established and extensive, and the numbers of indigenous peoples were much higher. In the case of Argentina, there was a coexistence between different kinds of exploitation: in the Andes (say, in Tucumán or Salta), the exploitation had points in common with the one described by Quijano, but in Pampa and Patagonia, it took a form that resembled the one that took place in Uruguay. The latter were places where predominated what some authors call settler colonialism, which is not based on the exploitation of vast contingents of indigenous workers but on the assimilation of said natives to a new, Western society, or on their displacement or, if necessary, on their extermination. In this kind of society, the objective of the colonizing power is to acquire the absolute control of the territory so that it can then be exploited by the settlers themselves./ Uruguay is a country founded on an extermination campaign that took place at the beginning of the 1830s, and Argentina took control of a good chunk of its present territory only in the last few decades of the nineteenth century thanks to the now infamous *conquista del desierto*. For these reasons, the explanatory model offered by the notion coloniality of power cannot be of great help for the study of the colonial matrix (whose legacies we suffer today) that took shape in Uruguay and in a good part of the Argentinean territory. / As Ranajit Guha so rightly remarked, capital attempts to impose the same model and use the same script in all the places to which it expands. But the form of power that results from those attempts takes different shapes in the different locations where it is deployed, due to the different traits (geographic, historical, demographic) that characterize them, and the different kinds of agency and resistance it encounters in them” (VERDESIO, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 164-165).

mestiços, trabalhadores rurais vindo do campo, eram nomeados “*cabecitas negras*” e empurrados para a periferia da cidade.

Como si fuera poco, a causa del desarrollo de la región litoral, y particularmente de Buenos Aires, en las primeras décadas del siglo comienza la inmigración interna de los llamados *cabecitas negras*, es decir los mestizos de las zonas rurales de todo el país, que corridos por la pobreza de sus provincias respectivas, vienen a probar suerte en las capitales, formando el cinturón de villas miseria que las rodea. El lugar vacío de los orígenes está a partir de 1930 repleto y, en los mapas en que figura la densidad demográfica, si en las otras regiones la población aparece señalada con unos puntitos aislados que rara vez forman grupos significativos, en las orillas del Río de la Plata y del delta del Paraná aparece representada por una enorme mancha negra; Es lo que los sociólogos llaman “la Argentina moderna”, adjetivo que en muchos aspectos únicamente es válido en su acepción cronológica (SAER, 2015, p. 92).

Sendo assim, a palavra “independência”, para países colonizados, é uma extravagância que após firmar-se pela letra percorre um caminho larguíssimo para traduzir-se na realidade. Não obstante, marca Quijano, as políticas das nações independentes, para seu reconhecimento no sistema mundial, fortalecem o eurocentrismo intrínseco a este -como vimos nos capítulos anteriores ao estudar o século XIX e início do XX na Argentina e entre outros países latino-americanos-: “La Independencia política, desde comienzos del siglo XIX, está acompañada en la mayoría de los nuevos países por el estancamiento y retroceso del capital y fortalece el carácter colonial de la dominación social y política bajo Estados formalmente independientes” (QUIJANO, 2014, p. 23). A independência colonial não é um marco zero onde se pode expurgar novamente a história e recomeçar (de onde? de quando?), mas uma emancipação política e econômica em certa medida, na medida e nos termos do progresso ocidental¹⁹⁹; o que significa continuar trabalhando ao ritmo que a máquina desenvolvimentista impõe aos trabalhadores categorizados como subdesenvolvidos (um dos nomes que assume a matriz racial-colonial na contemporaneidade), continuar contando a mesma História que nos foi contada e repetindo os estereótipos que acreditamos ser, para assim ter a autorização de “ser independentes”²⁰⁰ -a

¹⁹⁹ “A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia do progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha” (BENJAMIN, 1987, p. 229).

²⁰⁰ González Echevarría observou que a Argentina no século XIX, para firmar-se como país independente e assim ter o direito de autorrepresentar-se, precisou fazê-lo através de negociações simbólicas com a metrópole: “los relatos fundacionales que se empiezan a escribir en la Argentina tres décadas después de iniciarse las luchas de la independencia, como re-negociaciones simbólicas del pacto con el centro europeo en función de autorizar un sujeto que se prepara para asumir la representación de la nueva nación” (ECHEVARRÍA, apud. ANDERMANN, 2000, p. 33). E Quijano aponta a colonialidade do poder funcionando para a elite branca latino-americana, retrato que dialoga com a descrição da sociedade latifundiária feita por Saer (discutida no primeiro capítulo desta pesquisa): “Los señores blancos latinoamericanos, dueños del poder político y de siervos y de esclavos, no tenían intereses comunes, sino exactamente antagónicos a los de esos trabajadores, que eran la abrumadora mayoría de la población de los nuevos Estados. Y mientras en Europa y Estados Unidos la burguesía blanca expandía la relación social llamada capital como eje de articulación de la economía y de la sociedad, los señores latinoamericanos no podían

contradição da frase demonstra como os significantes podem ser articulados tão distantes do seu significado central e ainda assim serem cegamente acatado por comunidades inteiras por séculos.

Ou seja, na colonialidade/modernidade as verdades eurocêntricas foram assumidas como fenômenos naturais e não da história do poder, de forma que, a ordem hierárquica da estrutura social em escala global permanece a mesma. Temos então, logo no primeiro capítulo de *El río...*, a constatação do escritor de que a época na qual o livro foi escrito não era muito diferente dos primeiros séculos coloniais:

Ya tenemos tres elementos casi constantes de la región: un puñado de dirigentes que reivindican toda una serie de privilegios, una mayoría de pobres diablos de diversas nacionalidades a los que la miseria empujó a América con la intención de enriquecerse, y una vasta masa anónima, los indios, relegada a las tinieblas exteriores. Hacia 1875 la situación no era diferente y, sin querer exagerar, me atravesaría a decir que en 1991 sigue siendo la misma, aunque la modalidad y las magnitudes hayan cambiado. El grito perplejo de los *beatniks* de Norteamérica, “¿Quién se robó el sueño americano?”, nosotros, los del sur del continente, no necesitamos proferirlo, porque nuestro propio sueño, en todos los sentidos de la palabra, sabemos muy bien quién nos lo robó (SAER, 2015, p. 66 - 67).

Parafraseando-o, me atrevo a dizer que em 2021 a situação segue sendo a mesma, e busco demonstrá-lo ao longo deste capítulo.

Quijano, quem, como já se pôde ver, insiste com veemência ao longo de seu trabalho sobre a racialização como aparato discursivo basilar no sistema político mundial dos últimos séculos, irá argumentar que a situação delineada por Saer acima advém de que os grupos privilegiados locais, na América Latina, assumiram os pressupostos etnocêntricos como próprios:

Por todo eso, la colonialidad del poder establecida sobre la idea de raza debe ser admitida como un factor básico en la cuestión nacional y del Estado-nación. El problema es, sin embargo, que en América Latina la perspectiva eurocéntrica fue adoptada por los grupos dominantes como propia, y los llevó a imponer el modelo europeo de formación del Estado nación para estructuras de poder organizadas alrededor de relaciones coloniales. Así aún nos encontramos hoy en un laberinto

acumular sus cuantiosos beneficios comerciales comprando fuerza de trabajo asalariada, precisamente porque eso iba en contra de la reproducción de su señorío. Y destinaban esos beneficios comerciales al consumo ostentoso de las mercancías producidas, sobre todo, en Europa./ La dependencia de los capitalistas señoriales de esos países tenía, en consecuencia, una fuente inescapable: la colonialidad de su poder los llevaba a percibir sus intereses sociales como iguales a los de los otros blancos dominantes, en Europa y en Estados Unidos. Esa misma colonialidad del poder les impedía, sin embargo, desarrollar realmente sus intereses sociales en la misma dirección que los de sus pares europeos, esto es, convertir capital comercial (beneficio producido lo mismo en la esclavitud, en la servidumbre, o en la reciprocidad) en capital industrial, puesto que eso implicaba liberar indios siervos y esclavos negros y convertirlos en trabajadores asalariados. Por obvias razones, los dominadores coloniales de los nuevos Estados independientes, en especial en América del Sur después de la crisis de fines del siglo XVIII, no podían ser en esa configuración sino socios menores de la burguesía europea” (QUIJANO, 2014, p. 819). Essa temática também será elaborada por Marini em *Dialética da dependência*.

donde el Minotauro es siempre visible, pero ninguna Ariadna para mostrarnos la ansiada salida (QUIJANO, 2014, p. 823).

Na mesma linha que Quijano, Mabel Moraña irá (re)afirmar a perpetuação das políticas de extermínio pelo Estados-Nações independentes, no processo de colonialismo interno, novamente encoberto pela ideia de “modernidade”:

If European colonialism had been responsible for the catastrophic devastation of autochthonous cultures and the racialized exploitation of indigenous peoples and African slaves in the New World, internal colonialism perpetuated the politics of exclusion and victimization within the legal boundaries of the nation-state. Modernity naturalized, in fact, the marginalization of vast sectors of society, thus perpetuating and relegitimizing the structures of domination initiated with colonialism (MORAÑA, IN. RAMOS, DALY, 2016, p. 216).

Com foco em como estes processos se deram na Argentina, Quijano irá apontar que neste país a divisão oligárquica do território foi um processo chave para a colonialidade (logo perpetuação dos privilégios para os herdeiros dos vencedores) e, para o sociólogo, esta divisão desigual, que parte da apropriação das terras dos povos originários, fez impossível relações políticas democráticas até o meados do século XX, e cujo sistema de concentração territorial foi apenas levemente afetado desde a Segunda Guerra Mundial (QUIJANO, 2014, p. 814). Nesse sentido, Saer, quem cita a Darwin em diversos momentos da obra, irá salientar a repetição desse sistema na organização política argentina:

Lo primero que llama la atención en las páginas exaltantes del *Viaje* es que para su autor ningún hecho era indiferente y que todo debía tener su explicación – aun ciertos aspectos de la vida política que él mencionaba al pasar y que son todavía válidos 160 años más tarde, no como explicación de sucesos contemporáneos de su viaje, sino del momento actual: “Y el pueblo espera todavía poder establecer una república democrática a pesar de la ausencia de todo principio en los hombres públicos y mientras el país rebalsa de oficiales turbulentos y mal pagos” (SAER, 2015, p. 100).

Um dos estereótipos fixados ao “Outro” pelo europeu (seja qual for esse outro, colonizado, negro, indígena, louco) é a violência, o qual foi, como já vimos, romantizado em relação à figura do *gaucho*, o que foi criticado por Saer. Como todos os grupos humanos não-europeus estavam mais próximos ao “estado de natureza”, logo eram selvagens, e a selvageria, na semântica do estereótipo, é necessariamente violenta e precisa ser suprimida. Os meios pelos quais os brancos civilizados realizam esta supressão são denunciados repetidamente na obra aqui estudada, de modo que na história recente Saer irá insistir nos métodos inumanos de tortura, homicídios, extermínios, sequestros e toda forma de violência concebida pela civilização:

La lectura de Tácito o de Suetonio nos horroriza, pero también nos consuela: si en Roma se cometían esos crímenes, ¿Qué se puede esperar de las provincias remotas

donde imperan, no el linaje de los Césares, sino la impunidad y la barbarie? Y aunque la noticia de las más grandes iniquidades no justifica ni absuelve las pequeñas, el consuelo nos viene de saber que esos rasgos sangrientos que creíamos propios de nuestra sociedad, propio de lo que ciertos tecnócratas han llamado el subdesarrollo, no son otra cosa que la herencia recibida de la civilización. Muchos argentinos lamentan la tradición de violencia que caracteriza a nuestra historia; pero, sin querer justificarla, sino por el contrario, tratando de mostrar algunos de sus detalles más significativos, no puedo menos que comprobar que, comparada con la historia de las grandes naciones “civilizadas” durante el siglo XX, nuestra brutalidad es, cuantitativamente al menos, deleznable (2015, p.161).

Ao tratar da violência da ditadura o escritor refere-se aos seus procedimentos de extermínio em termos de “tábula rasa”²⁰¹ e aponta a “suspensão do real” que a irrepresentabilidade do terror dos regimes militares causou, assim como os modos de negação deste pela população. A citação termina com a reafirmação da ciclicidade dos estereótipos e das novas formas que assumem:

En los abominables años setenta, sembraron no únicamente la ruina, el crimen, el oprobio, sino también una especie de suspensión de lo real; no quiero decir que las atrocidades que cometieron no lo fuesen sino que, durante unos años, la mayoría de los argentinos no podíamos forjarnos una representación exacta de nosotros mismos. Como los viejos mitos tranquilizadores se habían evaporado, nos volvimos fantasmales: la tabla rasa que habían puesto en práctica los militares se contagió a la vida imaginaria. La mayoría negaba ofendida todo lo que estaba pasando, y aun los que los sabían o lo creían, no todos pero muchos, no sabían cómo administrar ese saber o esa certidumbre. Todavía hoy hay familias que, o por miedo, o por quién sabe qué otras razones indefinibles, pretenden que sus miembros desaparecidos viven felices en el extranjero. Una frase que se oía a menudo era la siguiente: “Una cosa así no puede pasar en la Argentina”. Cuando se empezó a militar contra el Mundial de Fútbol en 1978, que había sido orquestado por los militares como una operación de prestigio con la complicidad de la Federación Internacional de ese deporte, muchos que habían sido encarcelados, torturados y obligados al exilio, se negaron a participar en la campaña, argumentando “que el pueblo argentino, con la chispa que lo caracteriza, iba a encontrar algún medio de expresarse a través del Mundial”, y cuando la Argentina gana el campeonato, cientos de exiliados en Europa, en México, salieron entusiasmados a la calle a festejarlo. (Tal vez ciertos contactos de los dirigentes guerrilleros con algunos militares, con el fin de crear un *movimiento popular*, fue la causa secreta de ese entusiasmo.) Poco a poco, a medida que la tormenta se calmaba, los medios de comunicación de masas, la radio, la televisión, la mayoría de los diarios y de revistas, empezaron a bombardear a la opinión con eslóganes autoexaltantes de la superioridad argentina en todos los planos, en contradicción flagrante con lo que ocurría. Obnubilado por su antiperonismo, por su anticomunismo, Borges, cuya opinión era respetada y que, afortunadamente para él, cambió un poco más tarde, se obstinaba en repetir a quien quisiera escucharlo que los militares eran unos caballeros. Y cuando, en 1982, por meras razones de propaganda, se produjo la Guerra de las Malvinas centenas de miles de personas, por no decir millones, se pusieron a clamar a los militares, tal vez con el fin de exorcizar el pasado, y hasta los inefables Montoneros, por razones *antiimperialistas*, se propusieron para ir a luchar junto a los que habían torturado y asesinado a sus propios camaradas.

La vocación proliferante y repetitiva de la llanura se manifestó otra vez, con un producto inesperado: el *serial killer*. Durante dos o tres años, el mismo esquema

²⁰¹ “La tabula rasa que Aristóteles recomienda al buen pensador parece ser el principio fundamental de todos nuestros gobernantes, especialmente de los usurpadores militares que, después de anular la Constitución, profieren ex nihilo el Comunicado N°1, que a menudo consiste en una interminable lista de cesaciones, exclusiones y prohibiciones” (SAER, 2015, p. 113).

de secuestro, suplicio, muerte, desaparición, se aplicaba todos los días, varias veces por día. El mismo perfil forjado por la pretensión quirúrgica y la obsesión demente de los asesinos, pero también del azar, designaba a las víctimas. Bastaba figurar en alguna libreta de direcciones, haber sido nombrado en el delirio de una sesión de tortura, haber reconocido sin querer al miembro de algún comando, encontrarse en el lugar de un secuestro, para pasar inmediatamente a la categoría de víctima (SAER, 2015, p. 193-195).

A cortina de fumaça produzida por certos símbolos nacionais, como o futebol, é conhecida e recorrente. Hoje, meados de 2021, em meio a uma pandemia global que pela ingerência governamental atingiu proporções incontroláveis no Brasil, o país sediará a Copa América no mês de junho.

Na continuação, ademais de insistir na importação das formas de crueldade e dominação do que se autodenomina “primeiro mundo”, Saer conclui que no Ocidente a repetição cíclica da história é uma “*despreciable bajeza*”:

En este exterminio planificado por teóricos americanos y ejecutado por militares argentinos (también tráfugas del ejército francés actuaron a veces como instructores), el modelo nazi es evidente. La sombra lejana de Karl Schmitt, que afirmaba que el enemigo es un monstruo inhumano al que no basta rechazar sino que hay que aniquilar definitivamente, se proyecta sobre los móviles de la represión en Argentina, y es lícito preguntarse si, en vez de limitar el nazismo a un solo país y a un momento determinado de su historia, no es posible encontrar su esencia repulsiva no únicamente en toda discriminación, donde sin duda lo está, sino en toda idea afirmativa, aun cuando sea la del bien, que se concibe como universal. Los verdugos argentinos se consideraban a sí mismos como redentores, como regeneradores, como pedagogos. Torturaban monjas, pero no faltaban a misa; mataban jóvenes, pero querían inculcar la idea de paz, de trabajo, de alegría familiar; el objetivo del exterminio, para cual realización se permitían las más bestiales transgresiones, era la regeneración de la sociedad. Sin saberlo, esos militares confirman una vez más la sospecha de que en Occidente la concepción cíclica de la historia es una despreciable bajeza (2015, p. 195-196).

Se o nazismo está em toda ideia que se concebe como universal, a transgressão da epistemologia colonial-moderna se mostra cada vez mais urgente.²⁰²

Por fim, no parágrafo que segue a citação acima, a descrição de um dos militares do período em relação a seu codinome, *Cero*, retoma os mesmos argumento da tábula rasa e do deserto que vimos acontecer antes: através da violência, guerra e extermínio re-criar o “ponto zero” da história (conceito este, por sua vez, que foi formulado extensamente por Santiago Castro-Gómez e apresentado no capítulo anterior):

²⁰² Fanon cita “de memória” a Aimé Césaire em uma formulação similar à de Saer que entoa: “Hitler não morreu”: “Quando giro o botão do meu rádio e escuto que nos Estados Unidos os negros são linchados, digo que mentiram para nós: Hitler não está morto.; quando giro o botão do meu rádio e fico sabendo que os judeus são insultados, desprezados, pogromizados, digo que mentiram para nós: Hitler não está morto; quando giro, enfim, o botão do meu rádio e ouço dizerem que, na África, o trabalho forçado está instituído, legalizado, digo que, verdadeiramente, mentiram para nós: Hitler não está morto” (apud. FANON, 2020, p. 103-105).

Porque en su obtusa ideología de sádicos, esa veleidad estaba presente. El almirante Massera, uno de los más megalómanos, que después de la masacre pretendió jugar la carta de la *salida política*, propiciándose a sí mismo, con la complicidad de sus viejos enemigos, como el líder de un *movimiento popular de reconciliación*, jefe del tristemente célebre Grupo de Tareas de la Escuela de Mecánica de la Armada, había adoptado la cifra *Cero* como seudónimo, para significar, probablemente, que su persona era el punto absoluto a partir del cual, como el universo desde el nudo original de materia inconcebiblemente densa, saldría el nuevo orden social. La gelidez mortal del cero absoluto parece ser, por otra parte, la temperatura de sus emociones: sin expresar el menor arrepentimiento, cuando salió de la cárcel declaró que empezaba tomándose unas merecidas vacaciones (había estado preso en una residencia militar con pileta de natación, y salía a la calle cuando le daba gana) y que a su regreso haría una declaración política. Entre los altos jefes militares que orquestaban la masacre este almirante se destacaba por una iniciativa ética (para hacer justicia a otros jefes, hay que reconocer que no fue el único) consistente en participar en persona, junto a sus subalternos, en los secuestros y en las sesiones de suplicios. Después de los fusilamientos en masa, de los prisioneros embrutecidos con pentotal y tirados vivos al mar o al Río de la Plata desde los aviones o los helicópteros navales, de las fosas comunes llenas de huesos calcinados, de las violaciones colectivas, del tráfico de recién nacidos, de los culatazos, de las exacciones, la extorsión, debía salir, a partir de *cero*, el nuevo mundo regenerado, sin memoria y sin conflictos (SAER, 2015, p. 196 - 197).

Outro ponto que atravessa este trabalho do início ao fim e que volta a ser explorado por Saer, na história do regime militar, é a criação do não-humano e os meios pelos quais determinados corpos são desumanizados e animalizados, estratégia que servirá por sua vez para justificar os extermínios em massa e criar o vazio do qual sairá “a nova ordem social”:

El nombre de animales feroces [como pseudónimos de los militares] era también una manera de ostentar el terror para hacerlo más eficaz, pero esos hombres no ignoraban que, al actuar como lo hacían, se emparentaban con el yacaré, con la víbora o con la pantera. Y del mismo modo que en la llanura del siglo XIX la familiaridad con los animales, a los que degollaban, vaciaban de sus vísceras y desollaba en masa, hacía considerar la violencia humana con cierta ligereza, a finales del siglo XX, la banalización de la muerte humana rebajó a sus ejecutores y a sus víctimas al rango de animales. La distinción irrazonable, y tan frecuente, que le espetaban, en medio de los castigos corporales, a sus víctimas: “No sos nada! Somos Dios!”, se funde con lo indeterminado, según la intención que Sartre, en *Qué es la Literatura*, atribuía a los verdugos nazis: lograr que, gracias a la tortura, se confirmase, para todos, la pertenencia a lo inhumano. No es casualidad si una humillación bastante corriente que le infligían a los prisioneros era desplazarse en cuatro patas imitando los maullidos de un gato o los ladridos de un perro (2015, p. 198).

Boaventura de Souza Santos, para quem a existência do “desumano” ou “subumano” é uma necessidade hegemônica do pensamento moderno, para o autor, abissal, também afirma que estes processos eugênicos que vêm operando desde a colonização seguem vivos e potentes na criação da sub-humanidade mundial:

A humanidade moderna não se concebe sem uma subumanidade moderna. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para que a outra parte da humanidade se afirme como universal [...]. Meu argumento é que essa realidade é tão verdadeira hoje quanto era no período colonial. O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que separam o mundo humano do mundo subumano, de tal modo que princípios de humanidade não são

postos em causa por práticas desumanas. As colônias representam um modelo de exclusão radical que permanece no pensamento e nas práticas modernas ocidentais tal como no ciclo colonial. Hoje, como então, a criação e a negação do outro lado da linha fazem parte de princípios e práticas hegemônicos (SANTOS, 2007, p. 76).

A atribuição aos poderes neocoloniais e tecnocratas pela criação e controle das desigualdades profundas entre os continentes colonizados e colonizadores já havia sido formulada por Silviano Santiago, em 1980²⁰³, quando afirma:

O neocolonialismo, a nova máscara que aterroriza os países do Terceiro Mundo em pleno século XX, é o estabelecimento gradual num outro país de valores rejeitados pela metrópole, é a exportação de objetos fora de moda na sociedade neocolonialista, transformada hoje no centro da sociedade de consumo. Hoje, quando a palavra de ordem é dada pelos tecnocratas, o desequilíbrio é científico, pré-fabricado; a inferioridade é controlada pelas mãos que manipulam a generosidade e o poder, o poder e o preconceito (SANTIAGO, 2019, p.28).

As etapas e os processos pelos quais a desumanização era executada no período ditatorial, os quais novamente repetirão a lógica de dominação já denunciada por Tácito passando pela colonização, independências e até os dias de hoje²⁰⁴, serão elencados por Saer:

La máquina de aniquilación se obstinó, con prolijidad, en borrarlos, moralmente primero, con un itinerario orquestado de humillaciones, físicamente más tarde, con el suplicio y con la muerte, y por último materialmente, quemando y hasta triturando los cadáveres, dispersándolos en la tierra, en el agua, en el fuego, en el aire, con el fin de hacerlos desaparecer, confundidos con los elementos, entre los pliegues más secretos de lo anónimo. Durante dos o tres años, los militares se felicitaron de haber instaurado, como los romanos de Tácito, la paz, hasta que poco a poco, la inconcebible muchedumbre de sombras que ellos creían haber pulverizado y sacado para siempre del aire de este mundo, se puso, con obstinación, a volver. El río, el océano, devolvían, periódicos, los cadáveres; la tierra vomitaba los huesos, los fragmentos de huesos, calcinados pero irreductibles (SAER, 2015, p. 200).

A história sempre volta.

A violência, usada como argumento de domínio e para a guerra (argumento que contradiz a si mesmo pelos meios efetuados para “resolvê-lo”), incutida aos colonizados por

²⁰³ Em “O entrelugar do discurso latino-americano”.

²⁰⁴ Leonardo Sakamoto escreve um texto, ao final de 2019, cujo título é “Paraisópolis: O PM que espanca rindo é a evolução do torturador da ditadura”. O autor relaciona a morte de vários jovens que saíram de uma festa em Paraisópolis (favela de São Paulo), por policiais militares, e um vídeo de meses antes no mesmo lugar em que um policial militar aparece espancando com um pedaço de pau um jovem de muletas -nos vídeos parece que o espancador está sorrindo, diz Sakamoto- com o comportamento dos torturadores na época da ditadura. “O golpe de 1964 e a ditadura ainda são temas que não fazem parte de nosso cotidiano em comparação com outros países que viveram realidades semelhantes e que almejam ser democracias. Por aqui, lidamos com o passado como se ele tivesse automaticamente feito as pazes com o presente. Não, não fez. O impacto de não resolvermos o nosso passado se faz sentir no dia a dia das periferias das grandes cidades, em manifestações, nos grotões da zona rural, com o Estado aterrorizando, reprimindo e torturando parte da população (normalmente mais pobre) com a anuência da outra parte (quase sempre mais rica). Os torturados do passado são torturados novamente e todos os dias, no Brasil, sob outros nomes. Normalmente jovens, negros e pobres” <<https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2019/12/03/paraisopolis-o-pm-que-espanca-rindo-e-a-evolucao-do-torturador-da-ditadura/>> Acessado em 12/06/2021.

diversos meios ao longo da história -pelo delírio da incompreensão do escriba do século XVI ou pela ostentação poética para formação de uma identidade nacional no século XIX- é, em *El río...*, uma criação, e não representação, de quem produz as narrativas. Ainda, o escritor, como Uriarte, filiará estes procedimentos de extermínio às políticas imperialistas do Império Romano, e apontará a guerra, desde então, como produtora do deserto e da paz. Assim que, se lembrarmos da formulação de Ebelot contemplada no primeiro capítulo, sobre a cena de um funeral no pampa cuja atribuição de “bárbara” é enfrentada pelo engenheiro francês ao questionar que “sin embargo que no ha sido producido por la barbarie, sino por un rudimento de civilización” (EBELOT, 1961, p. 16), vemos que Saer executa o mesmo processo ao pensar o momento agora analisado:

Por donde pasan, dice Tácito, los romanos dejan un desierto y lo llaman paz. Estos mismos romanos solían castigar a los nobles a la confiscación y al destierro, juzgando que era superfluo matarlos, ya que, desposeídos de sus prerrogativas, de sus bienes y de Roma, quedaban en una situación de nulidad ontológica peor que la de la muerte. En nuestro siglo, ese distingo sutil ya no estorba a los verdugos; su razonamiento es inverso: puesto que, a priori, las víctimas son menos que nada, por una suerte de ilegitimidad que las invalida en todos los órdenes, su eliminación sólo plantea problemas de métodos, y se considera en términos de número, de estilo y de eficacia. En ese sentido, los planes de exterminio nazi han sido el modelo de muchas matanzas ulteriores – lo que podemos concebir, en cierto modo, como un nuevo avatar de la exportación europea de tecnología en beneficio de los países del Tercer Mundo. El Tercer Mundo aplica esos modelos de acuerdo con sus posibilidades reales y en esa aplicación trasuntan casi siempre los rasgos del temperamento local. A pesar de esas variantes locales, muchos elementos comunes se distinguen en esa adaptación de lo abominable, como por ejemplo la ostentación de la violencia, que transforma a ciudadanos pacíficos en cómplices pasivos paralizados por el terror, o los artilugios semánticos, que disfrazan las acciones ilegales de una suerte de imperativo al que, contra su propia voluntad, los verdugos no pueden eludir: la famosa *solución final*, con la que los nazis querían sugerir que se resignaban a resolver un problema pretendidamente evidente, los militares argentinos (o sus asesores) inventaron la *guerra sucia* para disculpar la masacre; la astucia estriba en yuxtaponer el adjetivo sucio para caracterizar el sustantivo *guerra* mostrando de ese modo que todos sus actos se justifican por el estado de guerra, cuando en rigor de verdad es el término guerra, antepuesto sutilmente, lo que trata de atenuar lo sucio de los procedimientos empleados (SAER, 2015, p. 189).

As marcas coloniais não estão apenas na violência física, torturas, homicídios, guerras, jogos sanguinários, e a exaltação da violência como símbolo cultural acobertado pelo uso de “coragem” como eufemismo, mas, talvez sobretudo, nos cenários de indignação e desgraça que se impõem a um povo. Na Argentina, a ausência de princípios nos homens públicos, julgada por Darwin, a fragilidade democrática, entre outras questões políticas, culmina em diversos golpes de estado, os quais Saer explica:

Desgraciadamente, desde 1916, en que las primeras elecciones por sufragio directo llevaron al poder a la Unión Cívica Radical, la vieja clase poseedora se obstina en negarle a los gobiernos salidos de elecciones populares su legitimidad para gobernar.

Desde 1930, cada tentativa independiente de gobierno ha terminado con un golpe de Estado. Sin contar las sublevaciones abortadas, y los golpes de palacio en que, por oscuras luchas de facciones, usurpadores derrocaban a usurpadores, golpes de Estado clásico tuvieron lugar en 1930, en 1943, en 1955, en 1962 y en 1976.

Seis golpes de estado en 46 años puede parecer una cifra modesta, pero hay que tener en cuenta que en el interior de esos períodos relativamente largos, la inestabilidad política fue creciendo, y que, si no se producían golpes de Estado clásicos, una sucesión de golpes palaciegos, de movimientos de tropas, de negociaciones al pie de los tanques, de presiones armadas, de elecciones anuladas, de proscripciones electorales, de intervenciones provinciales, de manifestaciones callejeras, de atentados terroristas y de asesinatos políticos, sin contar las divisiones en el interior de los grandes partidos y la aparición de grupos armados de izquierda y de derecha a partir de 1955, fueron creando un clima de precariedad social y política, a lo que hay que agregar un deterioro económico paulatino debido a las condiciones desfavorables del mercado internacional, al desmantelamiento de la industria, a la hiperinflación, al desempleo, a la evasión fiscal, y en los últimos años sobre todo, a la especulación desenfrenada. (Hay que decir sin embargo que todas estas causas ya habían sido invocadas durante la revolución radical de 1890.) (2015, p. 179).

O escritor marca o caráter fixo e repetitivo destas crises sociais ao longo da história argentina -adjetivos sobre os quais Bhabha sustenta a definição de estereótipo. Ainda que em cada golpe e revolução os acontecimentos tomem máscaras, discursos e inimigos diferentes, as consequências sociais e políticas, como costurado acima, recaem sobre o povo tomando as formas já conhecidas. A estrutura política amparada na exploração e na ordem hierárquica desigual e discriminante impostas nos períodos coloniais não apenas definiram a miséria de gerações que estavam por vir como também os princípios básicos nos quais se apoiariam as políticas modernas: a diferenciação racista do outro e os ideais de progresso e civilidade. De modo que Saer volta a apontar a repetição do passado, pelo nome da “tradição”, e a constante produção da indignação da população por parte do setor dominante:

La tradición del *conferenciante extranjero* se renovó a su manera: pero en lugar de los escritores, filósofos, poetas, músicos, que venían en los años dorados de la época patriarcal, a partir de los años sesenta son instructores militares, miembros de los servicios de inteligencia, economistas ultraliberales los que vienen a dictar conferencias, muchas de ellas envueltas en una opaca discreción, como si los burgueses un poco rústicos que a principios de siglo se enorgullecieron de su cultura, convertidos hoy en especuladores internacionales, se avergonzaran de los nuevos especialistas a los que deben recurrir. En la penumbra turbia en que evolucionan centuriones, especuladores y advenedizos, la preservación de la posición dominante se ha vuelto un fin en sí; del mismo modo que los golpes de Estado hacen trastabillar las instituciones, continuas transferencias de masas enormes de dinero que entran y salen del país con fines puramente especulativos descalabran la vida de sus habitantes. La famosa prosperidad general de los primeros liberales o, más tarde, de los inmigrantes que venían a *hacerse la América*, ha pasado, como se dice, a la historia, por no decir al mito o a la leyenda (p. 192)

A literatura e as artes, que no século de ouro espanhol se alimentaram da história delirante e sangrenta dos primeiros anos de colonização argentina:

lo que en el desenvolvimiento de la historia asumirá la forma circunstanciada de una novela naturalista, con sordideces jurídicas, rotas historias de familias, inversiones

deshonrosas de alianzas, especulación financiera, falsificación cínica de la historia, racismo orgánico y públicamente declarado, apropiación fraudulenta de bienes públicos, arrogancia y corrupción, en los años arduos de la primera *fundación* tendrá los rasgos espesos de una farsa sangrienta, y es imposible no relacionar esos acontecimientos con la irrealdad que unos pocos años más tarde obsesionaría a los artistas del Siglo de Oro (SAER, 2015, p.67)²⁰⁵;

e em seguida, nos séculos XVIII e XIX, os livros de viagem continuavam a enriquecer o imaginário -e também a economia- europeia:

Sobre todo en los siglos XVIII y XIX los libros de viajes gozaban de una demanda muy fuerte, semejante a los libros de memorias en la actualidad - en muchos de sus textos, aun cuando fuesen de circunstancias, trasuntan la familiaridad, la reminiscencia exaltante e incluso la fascinación (2015, p. 143)²⁰⁶;

continua, na história recente, provendo o “exotismo” à “civilização”. Essa tradição literária que deleitava a Europa nos séculos passados segue vigente, porém agora com a classificação de “literatura latino-americana”. Saer, no texto “Una literatura sin atributos” (publicado originalmente em francês, na França, em 1980)²⁰⁷, lê as características que definem uma suposta “literatura latino-americana” como reminiscências da relação entre colônia e metrópole.

Se le atribuyen a la literatura latinoamericana la fuerza, la inocencia estética, el sano primitivismo, el compromiso político. La mayoría de los autores -a sabiendas o no- cae en la trampa de esta sobredeterminación, actuando y escribiendo conforme a las expectativas del público (por no decir, más crudamente, del mercado). Como en la edad de oro de la explotación colonial, la mayoría de los escritos latinoamericanos procura al lector europeo ciertos productos que, como pretenden los expertos, escasean en la metrópoli y recuerdan las materias primas y los frutos tropicales que el clima europeo no puede producir: exuberancia, frescura, fuerza, inocencia, retorno a las fuentes (SAER, 2014, p. 266).

Em outro ensaio, de um ano antes, “La selva espesa de lo real”, o escritor alerta sobre certas denominações, como “literatura latino-americana”²⁰⁸, que deveriam ter caráter

²⁰⁵ E em *Historia de la literatura argentina* lemos: “La singularidad del Renacimiento español en el concierto de la cultura europea debió mucho a la conquista de América, que después alimentó no sólo las economías de otros países sino también sus imaginaciones. Lo que ya se aceptaba como mito y utopía recuperaba peso real ante lo reconocido” (RAVENA, s/a, p. 4).

²⁰⁶ E Uriarte escreve que literatura de viagem do século XIX foi um “enormously popular genre” (URIARTE, 2020, p. 15).

²⁰⁷ “Con respecto a ‘Una literatura sin atributos’ (1980) donde el autor era biográficamente nadie y todo atributo nacional comportaba una determinación ajena a la poética y la manera privativa de escribir y leer. Hacia el fin de siglo, en confrontación con el presente sociocultural, Saer seguirá sosteniendo la especificidad poética contra determinaciones externas, pero su separación de lo argentino para reflexionar sobre literatura y cultura será desplazada en beneficio de una localización del problema global de la violencia del neoliberalismo” (LUPPI, 2014, s/p).

²⁰⁸ “Para Idelber Avelas, na sua leitura do chamado ‘boom’, a literatura que promoveu uma celebração do identitário e da autonomia, pretensamente alcançados nas décadas de 1960 e 1970 na América Latina, teria servido como assassinato edípico substitutivo do pai europeu, como compensação simbólica perante aquilo que não se conseguiu além do literário. Nesse sentido, a literatura seria certamente um operador de barbárie, teria um papel fundamental na transição do Estado ao Mercado ao criar a impressão de uma autonomia que estava muito longe

informativo e secundário, mas acabam servindo como categorias estéticas, portadoras de valores predefinidos e que exercem um papel ideológico:

La tendencia de la crítica europea a considerar a la literatura latinoamericana por lo que tiene de específicamente latinoamericano me parece una confusión y un peligro, porque parte de ideas preconcebidas sobre América Latina y contribuye a confinar a los escritores en el gueto de la *latinoamericanidad*. Si la obra de un escritor no coincide con la imagen latinoamericana que tiene un lector europeo se deduce (inmediatamente) de esta divergencia la inautenticidad del escritor, descubriéndosele además, en ciertos casos, singulares inclinaciones europeizantes. Lo que significa que Europa se reserva los temas y las formas que considera de su pertenencia dejándonos lo que concibe como típicamente latinoamericano. La mayoría de los escritores latinoamericanos comparte esa opinión;²⁰⁹ el nacionalismo y el colonialismo son así dos aspectos de un mismo fenómeno que, en consecuencia, no deben ser estudiados por separado, aun cuando por un lado se trate del nacionalismo del colonizador y por el otro del nacionalismo del colonizado (2014. p. 260-261).²¹⁰

Ainda, em concordância com o argumento da formatação do modo de vida atual pelos paradigmas coloniais, e em diálogo com o exposto no primeiro capítulo sobre a fundação da Nação se dar pelos moldes e sob vigilância da metrópole, vemos Saer afirmar ao final que colonialismo e nacionalismo são duas manifestações do mesmo.

Neste sentido, Silviano Santiago, ao criticar, em “O entrelugar do discurso latino-americano”, a postura da crítica literária latino-americana que organiza seu trabalho em busca de influências do “primeiro mundo” na produção artística do continente, afirma que tal prática funciona do mesmo modo que os discursos coloniais: “o discurso crítico que acabamos de delinear em suas generalidades, não apresenta em essência diferença alguma do discurso neocolonialista: os dois falam de economias deficitárias” (SANTIAGO, 2019, p. 31). Política, História e Literatura, uma vez mais, se retroalimentam. Na mesma linha, Juan Carlos Mondragón, no prefácio de *A vigília da escrita*, livro sobre Onetti, trata do termo “literatura

de se alcançar em tempos de atraso, dependência e opressão capitalistas. A política, então, estaria substituída pela literatura (ver *Alegorias de la derrota*). Uma nuance necessária, para concordar com Avelar: essa promoção de identidade e autonomia não é exclusiva do literário, senão que se repete sem cessar nos protocolos de leitura que o interpelam. Lembre-se que, afinal, esses protocolos, também têm componentes ficcionais e que, se o problema é a chave autonomia-identidade, mais vale focar em efeitos de leitura que em objetos absolutamente constituídos” (ESCALLÓN, 2018, p. 29).

²⁰⁹ Um exemplo disto encontramos na edição de *Facundo* que se cita neste trabalho. Não apenas pela voz de Sarmiento, em 1845, ao exaltar o valor a poesia de Echeverría pelo fato de ser apreciada na Europa “y entonces el eco de sus versos pudo hacerse oír con aprobación aún por la península española” (SARMIENTO, 1921, p.49) -o que recorda também a relação do filho que busca a aprovação do pai, estudada no capítulo anterior); como também de Ricardo Rojas, que escreve o prólogo em 1921 e elogia *Facundo* utilizando-se do mesmo argumento: “Ha ido más lejos este libro aún, trasponiendo el límite de nuestro territorio para interesar a toda América, y franqueando los aledaños de nuestro idioma para ser vertido, siquiera fragmentariamente, a cuatro lenguas europeas -fortuna esta última raras veces lograda por escritores de la América española” (1921, p.10).

²¹⁰ “Quiero señalar otra contradicción: los nacionalistas simulan venerar las capacidades de la mente argentina pero quieren limitar el ejercicio poético de esa mente a algunos pobres temas locales, como si los argentinos sólo pudiéramos hablar de orillas y estancias y no del universo” (BORGES, 1981, p. 271).

latino-americana” próximo à maneira que Saer o discute acima e, como Santiago, denuncia que estes procedimentos estereotípicos e etnocêntricos operam na atualização, nos termos desta pesquisa, da colonialidade. Não obstante, Mondragón ainda costura a questão da alienação e delírios da sociedade letrada, que penetram nos textos:

nos últimos tempos abundam as leituras que acentuam, na expressão “literatura latino-americana”, o componente nacional e geográfico, a figura do autor elevada a um nível de popularidade de caudilho, e certo condicionamento exótico associado à inapreensível identidade que, por trás de uma intenção de libertação, insistem em inscrever-nos em uma situação neocolonial. Porém, outras leituras buscam indagar a experiência da linguagem, incluindo os excessos barrocos e as ousadias de vanguarda, ali onde a tradição se confronta com outros discursos que circulam na cidade letrada, com os outros âmbitos imaginativos de Babel romanesca e com o mistério da experiência artística, como criação, primeiro, e como recepção elaborada, depois. A tarefa crítica -penso na investigação-, não pressionada pelos lançamentos editoriais e as listas dos mais vendidos da semana, pode colaborar para entender imprevisíveis manifestações narrativas, projetos latentes que retornam do passado, mas também para esclarecer a fronteira poética entre o esquecido e a releitura, aceitando a dupla cronologia que rege a produção simbólica (MONDRAGÓN In. REALES, 2009, p. 11).

Ainda, Juan Carlos Luppi afirma que nas narrativas de Saer a disputa entre nacionalistas e europeizantes remete à “civilização e barbárie” do século XIX (LUPPI, 2014, s/p), que por sua vez, como visto na parte do trabalho destinada a esse binômio fundacional, remete a um momento de criação do “outro” ainda mais antigo. O paradigma de racionalidade que possibilitou a representação dicotômica destas batalhas narrativas e ideológicas é o mesmo. Pois afinal, como formulou Marisa Moyano, estas estratégias e procedimentos linguísticos imperialistas transmitem sua herança pelos dispositivos ordenadores que se inscrevem no discurso:

el análisis de la dimensión de "lo ideológico" corresponde al reconocimiento y la descripción de las operaciones discursivas que dan cuenta del conjunto de determinaciones sociales que operan como condiciones de producción que han quedado marcadas y dejado sus huellas en los discursos (MOYANO, 2004, s/p).

Arturo Jauretche, citado em epígrafe por Andermann no livro aqui já referenciado, escreve que a repetição e/ou continuação da estrutura de poder que assegura a permanência das classes nas posições hierárquicas de interesse dos dominadores é suportada por um sistema de “falsificação da história” (mesma expressão que Saer utilizou acima na expressão sobre o século de ouro para descrever o desenvolvimento da história no país, com a adição de cinismo):

entonces ya la falsa historia comienza a funcionar no sólo por la desvirtuación del pasado, que sería como hemos dicho explicable, sino como un sistema destinado a mantener esa desvirtuación y prolongarla en los hechos sucesivos imponiéndola para el futuro por la organización de la prensa y la enseñanza, de la escuela a la universidad, y una dictadura del pensamiento (JAURETCHE apud. ANDERMANN, 2000, p. 46).

Após citar o trecho acima o Andermann aponta que, na Argentina, os revisionistas históricos peronistas, a partir de uma perspectiva militante que desacreditava convictamente da responsabilidade com a verdade na história escrita pelos liberais, “pudieron constatar el poder de institucionalidad que había permitido a la historiografía liberal no sólo imponer sus convenciones de recordar y de enseñar el pasado, sino también forjar desde ellas su propia contemporaneidad pasada” (2000, p. 46).

Essa narrativa essencial ao poder, a qual põe em jogo de diversas e atualizadas maneiras os tantos dispositivos segregacionistas explorados, é concebida e protegida no seio de instituições de poder, não apenas as ligadas à prática política direta, como também, igualmente necessárias, as educacionais, como observou Walter Mignolo ao final do capítulo acima acerca das Universidades na América Latina. Neste sentido, em relação ao Brasil, no artigo supracitado, Santiago irá expor que a ideia de “tábula rasa” criada na colonização foi (e em grande medida ainda é) completamente assimilada pelos “intelectuais”, convencidos deste momento como “ponto zero”, início de toda produção de saber no continente, e com isso, na mesma esteira, assimilou-se também a noção de “História universal”, eurocêntrica, como natural:

É importante notar como a colonização, no mundo moderno, só podia ser uma atividade docente, onde a memória era o dom mais requisitado. A tal ponto que historiadores contemporâneos nossos julgam acreditar que a origem de uma "inteligência brasileira" se dê quando colégios são criados no século XVI. Ou seja: quando a história alheia é imposta como matéria de memorização, de ensino, imposta como a única verdade. Desnecessário é salientar o compromisso violento da categoria de "inteligência", nesse contexto, com o mais ardoroso etnocentrismo. Etnocentrismo esse que traduz a concepção do mundo pré-cabralino presente nos primeiros colonizadores, pois davam eles à civilização indígena o estatuto de tábula rasa. Triste "inteligência brasileira" que, ao querer alçar o vôo da reflexão histórica, ainda se confunde com preconceitos quinhentistas! (SANTIAGO, 2019, p.40).

E em específico sobre a literatura o autor desenvolve que este processo opera, do mesmo modo que a racialização e os estereótipos, hierarquizando a produção artística de modo que esta é sempre contemplada em relação à que seria, como o continente, primogênita, central, evoluída... e, sublinho uma vez mais, o autor entende estes processos como atrelados às práticas políticas e historiográficas:

Caso nos restringamos a uma apreciação de nossa literatura, por exemplo, com a européia, tomando como base os princípios etnocêntricos -fonte e influência- da literatura comparada, apenas insistiremos no seu lado dependente, nos aspectos repetitivos e redundantes. O levantamento desses aspectos duplicadores (útil, sem dúvida, mas etnocêntrico) visa a sublinhar o percurso todo- poderoso da produção dominante nas áreas periféricas por ela definidas e configuradas; constituem-se no final do percurso dois produtos paralelos e semelhantes, mas apresentando entre eles duas decalagens capitais, responsáveis que serão pelo processo de hierarquização e rebaixamento do produto da cultura dominada.

Duas decalagens capitais: uma temporal (o atraso de uma cultura com relação à outra) e uma qualitativa (a falta de originalidade nos produtos da cultura dominada). O produto da cultura dominada é já e sempre tardio, pois vem a reboque, atrelado à máquina do colonialismo ontem e do neocolonialismo capitalista hoje. Tardio, não tenhamos dúvida, porque é também produto de uma maneira de ser "memorizada". É interessante notar como a tendência básica do pensamento colonizado é o enciclopedismo, ou seja, o saber introjetado, aprendido, assimilado de várias e generosas fontes, e depois aparente em uma produção cultural cujo valor básico é a síntese. (É preciso pensar como, nas culturas dominantes, é tão fluida a diferença - diferença capital nas culturas dominantes- entre historiador e pensador original.) A síntese histórica não é produto original, é antes de mais nada generosa, abrangente, equidistante e tão liberal quanto o próprio pensamento que a originou. Portanto não é estranho que o ideal de uma "inteligência" colonizada e docente seja o arrolar infundável dos fatos culturais, sem nenhuma preocupação outra que a lógica da sua sucessão exaustiva (2019, p. 45-46).

Também Tara Daly e Juan Ramos irão discutir sobre como a Literatura, dentro de uma matriz de produção de conhecimento eurocêntrica, atua nos processos de exclusão praticados pela lógica da colonialidade:

If Europe violently imposed languages (oral and written), the very conception of literature (as knowledge), and particular articulations of culture onto the Americas, fully rejecting historically, politically, racially, culturally informed and nuanced analyses of languages, literatures, and cultures simply because they are Eurocentric in origin all too readily plays into the logic of exclusion enacted through the diverse modalities of coloniality that Europe envisioned and instituted. Leaving these categories unquestioned in an examination of the *longue durée* of Latin America's colonial, postcolonial, an neocolonial literary and cultural production assumes a facile and untroubled acceptance of a fixed and linear framing of literatures and cultures in Americas (RAMOS, DALY, 2016, p. xvii - xviii).

Desse modo, em outro texto, Daly, em diálogo com Sara Castro-Klarén e José Carlos Mariátegui, irá enfatizar que a Literatura é a expressão máxima da “colonialidade do poder”. (DALY, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 122). Assim que, o argumento inicial desta pesquisa, que literatura, história, política entre outras ciências (cartográficas, biológicas, jurídicas...), as quais organizam o mundo ocidental do modo que este funciona hoje, estão entrelaçadas no Río de la Plata de Saer, culmina aqui na afirmação (concebida de diferentes maneiras, mas que está em todos os pesquisadores e teóricos citados até o momento neste capítulo) que esta estrutura de poder e saber, pela palavra escrita, sustenta o edifício colonial/moderno.

Com tudo o que foi trabalhado até o momento, vemos que a estrutura de poder, que explora a ordem hierárquica desigual e discriminante imposta nos períodos coloniais, definiu não apenas a miséria de gerações que estavam por vir como também os princípios básicos nos quais se apoiariam as políticas modernas, como os conceitos ocidentais e teleológicos de soberania nacional, apoiados na diferenciação racista do outro e nos ideais de progresso e civilidade. Desta forma, Boaventura de Souza Santos desenvolve o conceito de “fascismo do apartheid social” para referir-se a alguma das políticas segregacionistas do Estado moderno, as

quais novamente, como a civilização e barbárie no século XIX, projetam estas dicotomias na divisão do território nacional:

Trata-se da segregação social dos excluídos por meio de uma cartografia urbana dividida em zonas selvagens e zonas civilizadas. As zonas selvagens são as zonas do estado de natureza hobbesiano, as zonas de guerra civil interna existentes em muitas megacidades em todo o Sul global. As zonas civilizadas são as zonas do contrato social, e vivem sob a constante ameaça das zonas selvagens. Para se defenderem, transformam-se em castelos neofeudais, os enclaves fortificados que caracterizam as novas formas de segregação urbana (cidades privadas ou condomínios fechados) (SANTOS, 2007, p. 80).

Os estereótipos quando não desconstruídos não desaparecem com o passar das gerações, mas potencializam-se em outras formas. Estão no Brexit; estão na alegação do governo alemão, em 2019, que não podem prever a segurança dos judeus após aumento de 20% dos ataques antissemitas em 2018 -o que significa dizer que não podem prever pela segurança pública- então que aqueles não utilizem o quipá em público; estão nas propostas eleitorais do ex-presidente norte-americano Donald Trump de construção de uma muralha na divisa com o México para impedir a imigração de latinos; estão em um dos primeiros atos diplomáticos de Jair Bolsonaro, sete dias após assumir a presidência do Brasil, no dia oito de Janeiro de 2019, em sair do Pacto Global sobre Migração da ONU; estão no assassinato de George Floyd e no massacre do Jacarézinho, conhecida como a favela “mais negra” do Rio de Janeiro. Esses marcadores sociais criados na colonização, tendo em vista que os grandes movimentos migratórios do século XX e XXI fizeram o caminho contrário ao dos séculos anteriores e as imigrações direcionam-se das colônias para a metrópole, são dirigidos aos cidadãos de dentro das próprias nações europeias. Como observou Santiago, o Velho Mundo, “vencido, reinventa o seu Outro sob a forma do racismo no próprio solo nacional, como é o caso paradigmático dos “pied-noirs” (argelinos de origem europeia) na França” (SANTIAGO, 2019, p. 246).

Dois anos atrás, em 2019, um golpe de Estado depôs o presidente eleito, Evo Morales, na Bolívia, e Jeanine Áñez, quem se autoproclamou presidenta interna, tem como lema “La biblia vuelve al palacio”, e ao entrar Palacio de Gobierno para assumir o cargo carrega uma bíblia gigante.²¹¹ No período, dezenas de indígenas foram mortos pela repressão policial -e pela bíblia, novamente²¹². No Brasil, para além de todas as políticas genocidas promovidas pelo governo de Jair Bolsonaro, recorrentes invasões a territórios indígenas deixam mortos e feridos

²¹¹ <https://www.infobae.com/america/agencias/2020/01/24/la-biblia-trata-de-desplazar-a-la-pachamama-en-bolivia/> Acesso em 02/02/2021

²¹² <https://www.brasildefato.com.br/2019/11/21/bolivia-indigenas-marcham-ate-la-paz-carregando-caixoes-de-mortos-pela-repressao/> Pelos dados veiculados pela *Carta Capital*, em 20/11/2019, mais de 30 bolivianos já haviam sido mortos: <https://www.cartacapital.com.br/mundo/numero-de-mortos-na-bolivia-vai-a-32-evo-morales-denuncia-genocidio/>

entre os habitantes, sem que medidas de proteção ou justiça a esses povos sejam tomadas por parte do Estado. Afinal, como afirma Bolsonaro, o tamanho de terras indígenas demarcadas é “abusivo”.²¹³ Desse modo, Eduardo Viveiros de Castro denuncia, em 2017, a guerra *em curso* contra as populações originárias executada através do tripé legitimador do poder formulado por Foucault e referenciado repetidas vezes ao longo deste trabalho -e cujos causadores da guerra são, como na Argentina do século XIX, os grandes proprietários de terra que, como observaram Saer e Quijano, impedem a democracia, através dos mesmos meios:

Hoje os que se acham donos do Brasil —e que o são, em ultimíssima análise, porque os deixamos se acharem, e daí a o serem foi um pulo (uma carta régia, um tiro, um libambo, uma PEC)— preparam sua ofensiva final contra os índios. Há uma guerra em curso contra os povos índios do Brasil, apoiada abertamente por um Estado que teria (que tem) por obrigação constitucional proteger os índios e outras populações tradicionais, e que seria (que é) sua garantia jurídica última contra a ofensiva movida pelos tais donos do Brasil, a saber, os “produtores rurais” (eufemismo para “ruralistas”, eufemismo por sua vez para “burguesia do agronegócio”), o grande capital internacional, sem esquecermos a congenitamente otária fração fascista das classes médias urbanas. Estado que, como vamos vendo, é o aliado principal dessas forças malignas, com seu triplo braço “legitimamente constituído”, a saber, o executivo, o legislativo e o judiciário (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 187).

E denuncia então a colonialidade vigente desde o primeiro desembarque europeu nestas terras, sem nomear diretamente o conceito:

Os índios são os primeiros indígenas a não se reconhecerem no Estado brasileiro, por quem foram perseguidos durante cinco séculos: seja diretamente, pelas “guerras justas” do tempo da colônia, pelas leis do Império, pelas administrações indigenistas republicanas que os exploraram, maltrataram, e, muito timidamente, às vezes os defenderam (quando iam longe demais, o Estado lhes cortava as asinhas); seja indiretamente, pelo apoio solícito que o Estado sempre deu a todas as tentativas de desindianizar o Brasil, varrer a terra de seus ocupantes originários para implantar um modelo de civilização que nunca serviu a ninguém senão aos poderosos. Um modelo que continua essencialmente o mesmo há quinhentos anos (2017, p. 190).

Antonia Carcelén-Estrada retrata sobre as necropolíticas de abandono e exclusão às quais as populações originárias são sujeitadas na história recente na região andina e em Buenos Aires, o que reafirma diariamente a “Conquista”.

After gaining independence from Spain, Andean republics downgraded indigenous languages to useless languages [yanka shimi], and today they have little leverage against the state. The conquest is complete; indigenous interpellation, even if supplemental, has become unnecessary—the leading modern identity is that of the Spanish-speaking mestizo. In Buenos Aires, the legal system cannot even offer a sworn Quechua interpreter. Contesting the law in Spanish is not an option for many indigenous people, and women have a harder time than men accessing Spanish. This was the case for Aymara Reyna Maraz who in 2014 was sentenced to life for the first-

²¹³ <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/02/11/tamanho-de-area-indigena-e-abusivo-diz-bolsonaro-em-ato-do-conselho-da-amazonia.html> Acesso em 14/05/2021

degree murder of her husband, Limber Santos. (CARCELÉN-ESTRADA, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 68)

E a autora conclui o texto citando à María Eugenia Choque-Quishpe, pesquisadora Aymara, ao afirmar: “Centuries later, ‘colonial domination, founded on the principle of Indigenous inferiority [...] still determines reality’ (Choque-Quishpe).” (2016, p. 72).²¹⁴

No momento em que estamos, repetir o discurso que relega a violência a uma suposta cultura primitiva e seguir compartilhando os estereótipos vigentes ao longo de cinco séculos de dominação significa dar corda no mecanismo colonial, quando o que se há de fazer é precisamente desconstruí-los e, como disse Bhabha, trazer a luz os textos manchados pelo sangue do trauma colonial. Ao analisar a história por outras lentes -as do anjo da história benjaminiano que olha aterrorizado aos destroços do passado, e não com as do progresso que segura suas asas e não o deixam recolher os destroços- os conceitos e conotações de civilização e barbárie têm suas fundações, aparentemente tão concretas, esvaziadas.

Tantos sacudimientos a lo largo del siglo terminaron por cambiar el tenor de las emociones colectivas. Una de las características psicológicas que los habitantes de las dos orillas del río se han venido atribuyendo, es el escepticismo. Negativa en apariencia, esta caracterización sin embargo no estaba exenta de coquetería e incluso de cierto orgullo, en la medida en que todo rioplatense, consciente de su ambigüedad cultural, de su alejamiento geográfico y de sus reales problemas sociales, veía en esa autoconciencia una distanciamiento superior, y lo hacía sentirse gratificado por su realismo. Las últimas catástrofes le han retirado esa comodidad, dejándolo en un mundo ingobernable y opaco. Los debates inacabables sobre la posible identidad de esa mezcla étnica, idiomática y social de las multitudes que, sin habérselo propuesto, habían ido sedimentándose en las vecindades del río, esos debates que llegaron más de una vez a conclusiones que tuvieron la veleidad de ser definitivas, fueron sustituidos por la explosión sangrienta de los años setenta que, con sus hálitos inhumanos, desbarató cualquier certidumbre. La disyuntiva de pertenecer o no al Occidente quedó sin resolución, y ya es absurdo volver a plantearla porque ese Occidente que servía de referencia está en plena transformación y, en lo relativo a la famosa cuestión de la identidad nacional (concepto que siempre me ha parecido y seguirá pareciéndome de lo más sospechoso), es posible afirmar que en los países industrializados de Occidente las ideologías que se profieren ante los problemas que surgen con la inmigración no difieren mucho, ni en la forma ni en el lenguaje en que son proferidas, con las que circulaban en el Río de la Plata cuando la sociedad patriarcal sentía sus privilegios amenazados (SAER, 2015, p. 204-205).

²¹⁴ Arturo Arias irá apontar a continuidade da dominação (por instituições do Estado) sobre as mulheres indígenas pelo estupro: “The rape of indigenous women by Spanish/Criollo/Mestizo men has been common since the Spanish invasion. To this day, the rape and murder of women continues to be one of Guatemala’s most entrenched crimes. In social terms, the act symbolizes the ways in which the Guatemalan army— an extension of the State—formed and deformed Pascual’s subjectivity, making of him a brutal, macho destroyer of his own culture. As Foucault might say, the state makes bodies what they are and who they are. There is ample evidence of how the army made rape an instrument of destruction and ‘re-education’, employing it as a punitive counterinsurgency measure throughout the late 1970s and 1980s, along with the murder of Maya children. The racial resentment became confounded with machismo in the dreams of revenge, an untidy and grotesque affirmation of violence offering a problematic masculinist expression of agency” (ARIAS, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 87).

Estar de paso

Não somos europeus nem americanos do norte, mas destituídos de cultura original, nada nos é estrangeiro, pois tudo o é. A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética entre o não ser e o ser outro.

Paulo Emílio Sales Gomes

Os hábitos inumanos do progresso continuam soprando, e quanto maior a pilha de destroços, “resíduos”, que ficam para trás, mais claro também que não há fundo “original” a ser encontrado.²¹⁵ O sangue se mistura com a terra e tudo que dali brota é novo, é outro.²¹⁶

El fragmento de Heráclito, *No se entra dos veces en el mismo río*, y aun la variante radical de uno de sus discípulos, *Nadie entra nunca en ningún río*, podría admitir, para la circunstancia, una versión más adecuada: cada uno trata de entrar, infructuoso, como en un sueño, en su propio río (SAER, 2015, p. 23).

Um rio sem margens é também um rio sem direção, é vazio, como o deserto, circular e infinito. Como a história e o passado. Saer entra, naquele momento específico de seu processo de

²¹⁵ “Es abriendo grietas en la falsa totalidad, la cual no pudiendo ser más que imaginaria no puede ser más que alienación e ideología, que la narración destruirá esa escarcha convencional que se pretende hacer pasar por una realidad unívoca. El hermetismo puede jugar, en ese sentido, el papel de un test de autenticidad. Y además, el de una poderosa fuerza de *distracción*: que no se tome esta palabra en su connotación lúdica, sino en su sentido de *desviación*. Que nuestro lector sea como el hombre que, encaminándose maquinalmente hacia una catástrofe oye, repetidas veces, y desde la oscuridad, un llamado, que lo inquieta, lo desvía, lo demora, y le hace, por fin, cambiar la dirección de su marcha para dedicarse a buscar, en la oscuridad, la fuente de la que ese llamado puede provenir -sin que tenga que haber, necesariamente, en algún lugar de la oscuridad, una fuente” (SAER, 2014, p. 151).

²¹⁶ “We must acknowledge that a written text in Spanish, Quechua, Aymara, Nahuatl, or any other indigenous language, is a product of the colonial encounter. Therefore, the first foray into any approximation to decolonial thinking within Latin American literature necessitates an acknowledgment that the text at hand is the direct result of the occurrence of colonialism. That is not to say that one cannot read languages, authors, or texts ‘for the cracks and the crevices in the system’, that serve as challenges to a ‘smoothing over of knowledge’ as Castro-Klarén has suggested (‘Posting Letters’ 136). However, when we seek an outside to literature, whether that be in the silences or the absences of that text, or its ‘oral elements’, as in the Quechua songs in José María Arguedas’s work, said outside is accessed through the door of writing. Such a condition precludes a reading against the grain from ever being more than partially elsewhere to the enterprise it wishes to critique. The most authentic elsewhere, delinked from modernity/ coloniality, is not on the page, and not in English, a language also bound up with Empire. As José Rabasa has argued in the context of the Nahuatl *tlacuilo*s, ‘[w]riting *elsewhere* would consist of drawing the limits of what I will call, following Jacques Derrida, Greco-Abrahamic forms of life. These limits would be conceptualized as the frontiers of empire, in the sense that these are areas in the process of colonization but also areas comprising life forms that remain inaccessible’ (73). Rabasa’s concept of *elsewhere* recognizes the parts of the *tlacuilo*’s world and life forms that colonizers could never fully expropriate, and that the *tlacuilo* himself could never quite fully represent again either, because the encounter always already changed what was before (from then on, partially elsewhere) and what would come afterwards” (DALY, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 123).

escritura, em seu próprio rio e em sua própria história e, ao final de sua viagem²¹⁷, retorna ao ponto do qual partiu, onde podia observar o rio sem as margens, e indaga como, depois de tudo que foi acompanhado até agora, à beira do rio que desembarcou e morreu Solís, desenvolveu-se uma das maiores cidades e pontos turísticos da América Latina:

Fijando la vista en el agua tornasolada y turbulenta, se me dio por preguntarme cómo habían llegado hasta ese lugar, que había estado vacío desde la solidificación misma de la costra terrestre, los diez millones de personas que ahora lo poblaban. El lugar del que todos escapaban como de la peste se transformó en el lugar al que todos querían venir; el lugar en el que todos estaban *de paso* –indios, europeos, ganado-, el río al que ni los caballos querían acercarse, prefiriendo morir de sed en alguna loma alejada del agua, se volvió con el correr del tiempo el lugar de permanencia; más del tercio de los habitantes de la Argentina, por no decir la mitad, viven en la región pampeana. Esa contradicción inicial le ha dado a los habitantes una *mentalidad generalizada de desterrados* (2015, p. 89, grifos meus).

Os modos pelos quais operaram as políticas coloniais, e operam os ideais progressistas e desenvolvimentistas de hoje, trabalham em efetuar a separação entre corpo e mente, entre sujeito e da natureza. A “mentalidade de desterrados” que Saer denuncia é o resultado de um projeto que separa o homem da sua terra²¹⁸: roubando as terras indígenas (negar a demarcação desses territórios em 2021 é um roubo); roubando os povos africanos de seu continente para serem objetificados, escravizados e desumanizados,²¹⁹ de modo que em 2021 a população negra

²¹⁷ Entre tantos gêneros mesclados na composição da obra, o de “diário de viagens”, tão marcante nos mais de 500 anos desde a primeira letra entalhada em Abya Yala, “adapta-se” à realidade das últimas décadas: a viagem é a volta -momentânea- para casa, e o estranhamento que a acompanha.

²¹⁸ O sentimento de “desterro”, “desenraizamento” e/ou “estranhamento” produzido nas grandes migrações dos últimos séculos e discutidos pelos teóricos acima é, novamente, uma estratégia de controle, e que segue sendo efetuada hoje: “O Estado brasileiro e seus ideólogos sempre apostaram que os índios iriam desaparecer, e quanto mais rapidamente melhor; fizeram o possível e o impossível, o inominável e o abominável para tanto. Não que fosse preciso sempre exterminá-los fisicamente para isso — como sabemos, porém, o recurso ao genocídio continua amplamente em vigor no Brasil —, mas era sim preciso de qualquer jeito desindianizá-los, transformá-los em ‘trabalhadores nacionais’ Tenha visto índios nus, esses mestres do adorno, da plumária, da pintura corporal), proibir-lhes as línguas que falam ou falavam, os costumes que os definiam para si mesmos, submetê-los a um regime de trabalho, polícia e administração. Mas, acima de tudo, cortar a relação deles com a terra. Separar os índios (e todos os demais indígenas) de sua relação orgânica, política, social, vital com a terra e com suas comunidades que vivem da terra — essa separação sempre foi vista como condição necessária para transformar o índio em cidadão. Em cidadão pobre, naturalmente. Porque sem pobres não há capitalismo, o capitalismo precisa de pobres, como precisou (e ainda precisa) de escravos. Transformar o índio em pobre. Para isso, foi e é preciso antes de mais nada separá-lo de sua terra, da terra que o constitui como indígena. [...] A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas. Pense-se nos LGBT, separados de sua sexualidade; nos negros, separados da cor de sua pele e de seu passado de escravidão, isto é, de despossessão corporal radical; pense-se nas mulheres, separadas de sua autonomia reprodutiva. Pense-se, por fim mas não por menos repugnante, no sinistro elogio público da tortura feito pelo canalha Jair Bolsonaro — a tortura, modo último e mais absoluto de separar uma pessoa de seu corpo. Tortura que continua —que sempre foi— o método favorito de separação dos pobres de seus corpos, nas delegacias e presídios deste país tão ‘cordial’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 190-192).

²¹⁹ “Todo idioma é uma forma de pensar, diziam Damourette e Pichon. E, para o negro recém-desembarcado, a adoção de uma linguagem diferente daquela da coletividade que o viu nascer revela um deslocamento, uma clivagem” (FANON, 2020, p. 39).

segue vítima de marcadores sociais criminosos, que em um planejamento urbano moderno divide etnicamente a ocupação dos territórios centrais e periféricos; ao empurrar a população rural (estereotipada e empobrecida) da Europa para as Américas, onde novamente estavam deslocados, fora de lugar; e por fim, com a explosão da sociedade fetichista do espetáculo, a qual vende, por telões da Times Square, o *american way of life* para o mundo como ápice do sucesso, promovendo os êxodos rurais e as grandes migrações “ilegais” -novamente desumanas, em que corpos, quando não morrem na viagem ou são mortos, são novamente encarcerados ao chegar nas fronteiras. A demarcação cartográfica que, pela letra, autoriza o massacre dos sujeitos os quais obrigados à miséria tentam dela escapar, no início da terceira década do século no qual escrevo, obedece ao mesmo mecanismo de poder inaugurado na colonização da América Latina no século XVI.

Dessa forma, Saer reflete sobre a constituição identitária argentina:

En las inmediaciones del “estuario más grande del mundo”, en las orillas de los ríos caudalosos que lo abastecen de agua, en las innumerables islas del delta que forman en la desembocadura, en la planicie de alrededor de 600 mil kilómetros cuadrados que se extiende al sur, al norte y al oeste, en ese lugar *de paso* al que ni los caballos querían acercarse, se formó, en nuestro siglo, una sociedad peculiar, característica, como resultado de la presencia indígena, de la colonización y del largo y adormecedor dominio español, del mestizaje, de la proliferación del ganado, de la inmigración europea, centroeuropea, balcánica, medio oriental y asiática, del impulso de la agricultura, de un relativo y fragmentario crecimiento industrial, de una explosión demográfica y de un crecimiento urbano desproporcionado en relación con la demografía rural y con el resto del país.

Esa sociedad característica, que forma parte del tercer mundo y al mismo tiempo es europea e incluso, para muchos de sus miembros, europeizante, no se parece a decir verdad a ninguna otra, y resulta difícil describirla a quien no la conoce, en la medida en que pocos rasgos exteriores o de color local, fácilmente representables, aparecen a primera vista (SAER, 2015, p. 162-163, grifos meus).²²⁰

Hoje, um sujeito latino-americano, que pensa e se expressa a partir de um corpo desenvolvido e marcado por este lugar de enunciação, é atravessado pelo antigo sistema de poder vigente. Como escreveu o pesquisador Gustavo Verdesio, “After all, I am a Uruguayan subject and have been affected by the same colonial legacies that still operate, successfully, in that society” (VERDESIO, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 169). E Franca Maccioni resumiu sobre a Argentina:

²²⁰ Num ensaio sobre Witold Gombrowicz na Argentina, Saer escreve que a “falta de pátria” do escritor era uma característica compartilhada na nação que desembarcava, “[...] cayó en un medio preparado para recibirlo, no únicamente porque la realidad histórica de la Argentina está hecha de multitudes sin patria, de inmigrantes, de prófugos, de abandonados, sino porque incluso en la literatura del Río de la Plata -la ‘cultura’ y la ‘popular’-, desde antes de su llegada, pululaban los personajes de su estirpe, cuyas vidas son un interminable paréntesis entre un barco que los trajo de un lugar ya improbable y otro, fantasmal, que debería llevarlos de vuelta” (SAER, 2014, p. 19).

En Argentina, el río, como el desierto, los sabemos, constituyeron durante la colonia y los proyectos modernizadores del Siglo XIX, una topografía fundante tanto del imaginario político-económico nacional cuanto del trazado de un espacio común y de una genealogía literaria propiamente local; imaginarios, ambos, con los cuales aún, de un modo u otro, nos debatimos y de los que somos, nos guste o no, sus herederos (MACCIONI, 2020, p. 224).

Desse modo, Aníbal Quijano aponta sobre como a imagem europeia, que nos foi imposta e acolhida como referência universal de desenvolvimento, para além de uma invenção hegemônica, opera de modo a que nossa própria imagem seja inevitavelmente, e sempre, distorcida -como escreveu Saer acima, compomos o “terceiro mundo” ao mesmo tempo que remedamos o “primeiro”, sendo que para a existência deste último é necessário que haja o inferiorizado; a busca louca pela modernidade ocidental, para o sujeito colonizado, é um movimento de correr atrás do próprio rabo (outra forma de reafirmar que não existe modernidade sem colonialidade)²²¹:

Aplicada de manera específica a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja. Es decir, la imagen que encontramos en ese espejo no es del todo quimérica, ya que poseemos tantos y tan importantes rasgos históricos europeos en tantos aspectos, materiales e intersubjetivos. Pero, al mismo tiempo, somos tan profundamente distintos. De ahí que cuando miramos a nuestro espejo eurocéntrico, la imagen que vemos sea necesariamente parcial y distorsionada. Aquí la tragedia es que todos hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y aceptar aquella imagen como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esa manera seguimos siendo lo que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada (QUIJANO, 2014, p. 807).

Somos assim desconectados da terra, de nosso corpo e imagem. Como questionou Saer, “¿cómo resolver las contradicciones principales de una cultura que, reconociendo su tradición en la de Occidente, sabe que no pertenece enteramente a ella por hallarse, tanto en el espacio como el tiempo, en la periferia de sus corrientes principales?” (SAER, 2015, p. 157).

A constituição identitária ambígua e contraditória é trabalhada pela grande maioria dos teóricos e pesquisadores com os quais dialoguei ao longo deste estudo em relação ao sujeito colonial e sua formação psíquica.²²² Ainda que seja um tema complexo e do qual não disponho,

²²¹ “La configuración de la modernidad en Europa y de la colonialidad en el resto del mundo (con excepciones, por cierto, como el caso de Irlanda), fue la imagen hegemónica sustentada en la colonialidad del poder que hace difícil pensar que no puede haber modernidad sin colonialidad; que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa” (MIGNOLO, 2000, p. 37).

²²² Fanon afirmou: “Cremos que existe, em virtude da confluência entre as raças branca e negra, o acometimento em massa de um complexo psicoexistencial. Ao analisá-lo, almejamos sua destruição. [...] A civilização branca e a cultura europeia impuseram ao negro um desvio existencial. Mostraremos em outra parte que, com frequência, aquilo que é chamado de alma negra é uma construção do branco. O negro evoluído, escravo do mito negro, espontâneo e cósmico, num dado momento sente que a sua raça já não o compreende. Ou que ele já não a compreende” (FANON, 2020, p. 26-27). Ainda, talvez possamos dizer, partindo da ideia que analisar algo é

no momento, de ferramentas suficientes para analisar em profundidade, faço um breve apanhado de como essa questão aparece na literatura dos estudos culturais, críticos, pós e decoloniais aqui contemplados. Este estudo busca traçar um possível caminho de leitura para a ideia de “*estar de paso*” que Saer lança em *El río...* -isto é, que a Argentina foi construída sobre o objetivo, dos que a fundavam e populavam, de estar apenas de passagem. Esta ideia é introduzida e reiterada nos parágrafos iniciais da obra: “Desprovisto de árboles, de piedra, de fauna cinegética, de metales preciosos, en ese lugar siempre se estaba de paso” (SAER, 2015, p. 42). Incluso, ao narrar a “descoberta” do rio que nomeia o livro, atenta: “Lo que esos navegantes querían alcanzar eran las islas Molucas, y, como se dice, *de paso* descubrieron el río” (2015, p. 43). Páginas à frente o escritor volta a afirmar, “Al año siguiente, es un marino veneciano, Sebastián Ga[bo]to²²³, el que penetra en el río y, al igual que Solís y Magallanes, *de paso* para las Molucas [...]” (p. 55), e então argumenta sobre o poder estruturante dessa mentalidade inicial dos “fundadores da Argentina” no imaginário coletivo nacional até hoje:

[...] en las primeras décadas, por no decir en el primer siglo de la conquista, todo el mundo estaba *de paso* por el Río de la plata, nadie tenía la menor intención de instalarse. Esta óptica especial persistirá hasta nuestros días en muchos sectores de la población, por causas diversas y asumiendo formas diferentes, y ha influido en la constitución de nuestra sociedad, de nuestra cultura, de nuestras costumbres, de nuestras emociones y de nuestra economía (p. 58).

Saer continua argumentando sobre o que concebe como o “desterro” que assola as populações que habitam o espaço que narra, agora ao analisar as grandes imigrações do início do século passado:

De esos habitantes tan numerosos como las mariposas blancas que veían llover los marineros de Darwin, ninguno es un aborigen en el sentido estricto de la palabra. Como una fuerza magnética que hubiese cambiado de polo, el gran río los atrae con el mismo poder irresistible con que antes los repelía; cuando se ve en el mapa demográfico la acumulación de puntos negros precipitados en el estuario, no se puede dejar de evocar la imagen de limaduras de hierro arracimadas en la punta de un imán. Y sin embargo, todos estaban al principio de paso, y si vinieron y se quedaron fue más bien por obligación. Aun los inmigrantes iban y venían, y, de verlos partir, puntuales, a sus países de origen, al principio y al final de cada temporada triguera, empezó a conocerlos con el nombre de golondrinas. Muchos habían sido empujados por la pobreza; otros, como eran anarquistas, socialistas, sindicalistas (originando de

encontrar seus pontos de sustentação, abrir caminhos, fazer o mapa de sua construção, que uma análise está também sempre mostrando os caminhos e mapas para sua desconstrução. Em outro trecho, sobre as consequências psicológicas provocadas pela civilização europeia, Fanon insiste: “Toda experiência, sobretudo se ela se revela infecunda, deve entrar na composição do real e, desse modo, ocupar um espaço na reestruturação desse real. Isso quer dizer que, com suas taras, suas falhas, seus vícios, a família europeia, patriarcal, em estreito vínculo com a sociedade que conhecemos, produz cerca de três em cada dez neuróticos. A questão é construir, com apoio em dados psicanalíticos, sociológicos e políticos, um novo ambiente parental, capaz de reduzir ou mesmo suprimir a parcela de dejetos, no sentido antissocial do termo” (2020, p. 63).

²²³ Na edição que trabalho há um erro de edição na página 55, ao invés de Sebastián Gaboto está escrito Sebastián Gato.

ese modo en la Argentina los primeros movimientos sociales), venían escapando no únicamente de la pobreza sino también de la justicia. Muchos de los que se quedaban tenían la intención de *hacerse la América*, es decir enriquecerse a costa de terribles sacrificios, lo cual consolidó su reputación de avaros, y volverse después a su patria. Ni vale la pena aclarar que la inmensa mayoría no sólo siguió siendo pobre, sino que tampoco se pudo volver y terminó siendo tragada por la llanura, o peor aún, por Buenos Aires (SAER, 2015, p. 95).

E Quijano, a partir da observação sobre a imigração massiva que populou Buenos Aires ao final do século XIX, aponta a enorme distância cultural entre os habitantes do Río de la Plata da época e o lugar:

Su emergencia como una de las áreas prósperas del mercado mundial fue rápida desde el último cuarto del siglo XVIII, lo que impulsó en el siglo siguiente una masiva migración desde Europa del Sur, del Centro y del Este. Pero esa vasta población migratoria no encontró una sociedad con estructura, historia e identidad suficientemente densas y estables, para incorporarse a ella e identificarse con ella, como ocurrió en el caso de Estados Unidos y, sin duda, en Chile y Uruguay. A fines del XIX la población de Buenos Aires estaba formada en más de un 80% por migrantes de origen europeo. Tardaron, por eso probablemente, en considerarse con identidad nacional y cultural propias diferentes de la europea, mientras rechazaban explícitamente la identidad asociada a la herencia histórica latinoamericana y, en particular, cualquier parentesco con la población india (QUIJANO, 2014, p. 814).

Nesta linha, também Ángel Rama discutiu as mudanças radicais provocadas pelo desenvolvimento das novas metrópoles urbanas, apontando para a separação do mundo conhecido que estas mudanças iniciadas ao final do século XIX produziram nos sujeitos. Rama trata como experiências de "desenraizamento" e "estranhamento", para aqueles que se viram amputados de seu lugar e sua história, e aponta a mudança de perspectiva temporal gerada por essas situações que, como Boaventura de Souza Santos trabalhou, contraem o passado e o presente e expandem o futuro:

Las ciudades en que se arracimaron ingentes migraciones rurales internas, y a veces aún mayores externas, comenzaron a cambiar bajo este impacto que desbordó las planificaciones fundacionales y creó toda suerte de entorpecimientos a las comunicaciones, complicadas además por el funcionamiento intermediador de las ciudades-puertos en una economía exportadora-importadora vertiginosamente aumentada. Por primera vez se presenció, en la corta duración de una vida humana, la desaparición o trasmutación de los decorados físicos que la acompañaban desde la infancia. Lo que ocurrió en el París de 1850 a 1870, bajo el impulso del barón de Haussman, e hizo decir a Baudelaire que la forma de una ciudad cambiaba más rápidamente que el corazón de un mortal, se vivió hacia fines del siglo en muchas ciudades latinoamericanas. La ciudad física, que objetivaba la permanencia del individuo dentro de su contorno, se trasmutaba o disolvía, desarraigándolo de la realidad que era uno de sus constituyentes psíquicos. Por lo demás, nada decía a las masa inmigrantes, internas o externas, que entraban a un escenario con el cual no tenían una historia común y al que por lo tanto contemplaban, por el largo tiempo de su asentamiento, como un universo ajeno. Hubo por lo tanto una generalizada experiencia de desarraigo al entrar la ciudad al movimiento que regía el sistema económico expansivo de la época: los ciudadanos ya establecidos de antes veían desvanecerse el pasado y se sentían arrojados a la precariedad, a la transformación, al futuro; los ciudadanos nuevos, por el solo hecho de su traslado desde Europa, ya

estaban viviendo ese estado de precariedad, carecían de vínculos emocionales con el escenario urbano que encontraban en América y tendían a verlo en exclusivos términos de interés o comodidad. Eran previsibles los conflictos y la literatura de la época los reflejó, aunque acentuando el matiz xenófobo, pues fueron los ciudadanos ya establecidos, descendientes de viejas familias, quienes inscribieron. No obstante, el problema era más amplio y circunscribía a todos: la movilidad de la *ciudad real*, su tráfico de desconocidos, sus sucesivas construcciones y demoliciones, su ritmo acelerado, las mutaciones que introducían las nuevas costumbres, todo contribuyó a la inestabilidad, a la pérdida de pasado, a la conquista de futuro. La ciudad empezó a vivir para un imprevisible y soñado mañana y dejó de vivir para el ayer nostálgico e identificador. Difícil situación para los ciudadanos. Su experiencia cotidiana fue la del extrañamiento (RAMA, 1998, p. 76-78).²²⁴

Jens Andermann, sobre o momento de emergência das novas nações latino-americanas, aponta que estes espaços ficaram marcados por uma “dupla diferença”, não eram mais pertencentes à Espanha nem ao passado pré-colombino, a qual fez surgir um novo sujeito, marcado por uma “identidade residual própria” (ANDERMANN, 2000, p. 17). Saer também irá se referir aos primeiros habitantes do Río de la Plata em termos de “resíduo”²²⁵, sem abandonar a característica basilar, retomada ao longo de toda obra, de “*estar de paso*”:

Todos sus habitantes venían de otra parte, y estaban siempre de paso, y podría decirse que fue la imposibilidad de seguir avanzando o de retroceder al punto de partida lo que fue engrosando pueblos y ciudades, y los primeros grupos humanos que se fijaron fueron un residuo de expediciones fracasadas, de funcionarios olvidados por la administración, de prófugos y tráfugas, de indios o enemigos hechos prisioneros a los que ni valía la pena mantener en la cárcel, porque la franja estrecha de casas de paja y barro entre el río y la llanura era en sí misma una prisión. El Buenos Aires colonial era un ranchario lánguido, exiguo y pobre, en el que predominaban la queja, el desaliento y el suspiro (SAER, 2015, p. 79-80).

²²⁴ Uriarte descreve uma “sensação de não estar de todo”, expressão que toma de Flora Süssekind, que conversa com a ideia de “*estar de paso*” de Saer e o estranhamento apontado por Rama na citação. Em uma reflexão sobre o romance *The purple Land*, que se passa no Uruguai do final do século XIX, e foi escrito pelo argentino de primeira geração, filho de pais norte-americanos, e que na idade adulta naturalizou-se inglês, W. H. Hudson. Uriarte discute sobre as complexas relações de pertencimento/deslocamento enfrentadas pelos habitantes da região, e discorre: “This erasure of Hudson’s own birth in the text, this choosing of England as the site of origin of the self, constitutes an interesting element in the way identities shift and the meaning of origins becomes blurry in the novel. Nevertheless, even though Lamb is an Englishman, over the course of the novel he ceases to identify himself with the progress-oriented, civilizing initiatives promoted by the place he calls home. This process should be read as a nostalgic effort to recover something fundamental that has been lost. The expression that opens this section, ‘on the sensation of not being fully there’ (‘a sensação de não estar de todo’ in Portuguese), adequately conveys the intricate operations related to the representation of national identity and belonging in the novel. Flora Süssekind has used this beautiful phrase to describe travelers’ failed attempt to seek an origin, an endeavor that is also, as we will see in this chapter, a theme in Hudson’s writing” (URIARTE, 2020, p. 92).

²²⁵ Boaventura de Souza Santos, ao discutir que a produção de não-existência de grupos marginalizados é realizada por diferentes meios até hoje, e que as lógicas discursivas e de poder até agora estudadas seguem operante na história recente, aponta que “nonexistence assumes the form of residuum, which in turn has assumed many designations for the past two hundred years, the first being the primitive, closely followed by the traditional, the premodern, the simple, the obsolete, and the underdeveloped.” (SANTOS, 2014, s/p). E a pesquisadora Alejandra Mailhe observa que o fundo cultural indígena reprimido, que sobrevive em determinadas manifestações, assumirá também característica residual: “el fondo indígena reprimido/forcluido perdurará en prácticas, bienes y valores del presente: tejidos, arquitectura, vínculos con la naturaleza, leyendas, fiestas y creencias religiosas guardan un lazo residual con el elemento aborigen, relegado al plano inconsciente” (MAILHE, p. 171, apud. ELBIRT, 2017, p. 48).

Um resíduo que precisa ser interiorizado à imagem homogênea nacional. Como escreveu Escallón, “Sem um resto não assimilável a imagem de si, sem alteridade, não há forma ou contornos próprios” (ESCALLÓN, 2018, p. 40).²²⁶

Walter Mignolo, em “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, irá discutir as consequências da colonialidade no imaginário de um povo mestiço, o qual é atravessado pela língua e cultura da metrópole ao mesmo tempo que são sujeitos colonizados marcado por um corpo não-branco, e/ou não-homem, que carrega consigo gerações anteriores exploradas, dizimadas, silenciadas, cuja história foi suprimida e apagada por essa mesma língua e cultura eurocêntrica, que é também a sua. Desse modo, Mignolo irá observar o desenvolvimento de uma consciência crioula dos grupos que representam “o outro”, “de fora”, a diferença, dentro do espaço geopolítico que nasceram: a dizimação indígena era progressiva, os imigrantes não sentiam-se enraizados pois sua história tinha sido construída em outro lugar, os povos africanos não atravessaram o oceano por escolha e não existia o horizonte de voltar para casa. Assim, doravante o concebimento do “Hemisfério Ocidental”, que Mignolo amarra ao desenvolvimento do circuito comercial do Atlântico, as gerações futuras nascidas na América Latina enfrentam-se com a dialética enunciada por Paulo Emílio Sales Gomes na epígrafe deste tópico: não ser e ser o outro. Deste modo, o pesquisador argentino defenderá que a emergência de tal hemisfério é um marco de mudança radical nas estruturas de poder do mundo colonial/moderno e na formação do imaginário dos povos do continente, o que re-configurou não só as relações com a “ex” metrópole, como entre o norte e sul do continente, fazendo emergir a noção de “latindade”, bem como a questão afro-americana em todo continente. Para desenvolvimento de tal teoria, o autor contorna o conceito de imaginário, o qual diferirá do uso da palavra feito no capítulo anterior deste trabalho para operar em um sentido geopolítico:

Empleo el concepto de "imaginario" en el sentido en que lo usa el intelectual y escritor martiniqués, Edouard Glissant (1996). Para Glissant "el imaginario" es la construcción simbólica mediante la cual una comunidad (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a sí misma. En Glissant, el término no tiene ni la acepción común de una imagen mental, ni tampoco el sentido más técnico que tiene en el discurso analítico contemporáneo, en el cual el Imaginario forma una estructura de diferenciación con lo Simbólico y lo Real. Partiendo de Glissant, le doy al término un sentido geo-político y lo empleo en la fundación y formación del imaginario del sistema-mundo moderno/colonial. La imagen que tenemos hoy de la civilización occidental es, por un lado, un largo proceso de construcción del "interior" de ese imaginario, desde la transición del Mediterráneo, como centro, a la formación del

²²⁶ “Así, podemos leer el lugar de Saer como residual, que encierra un gesto moderno de constitución de una poética compleja, inaccesible, y que no se corresponde con la nueva situación del campo intelectual. Podría incluso analizarse la posición de Saer en tanto ‘resistencia’ dada por la persistencia de su práctica” (MERBILHAA, 1999, s/p).

circuito comercial del Atlántico, como así también de su "exterioridad". Esto es, en Occidente la imagen "interior" construida por letrados y letradas, viajeros y viajeras, estadistas de todo tipo, funcionarios eclesiásticos y pensadores cristianos, estuvo siempre acompañada de un "exterior interno", es decir, de una "exterioridad" pero no de un "afuera". La cristiandad europea, hasta finales del siglo XV, era una cristiandad marginada que se había identificado con Jafet y el Occidente, distinguiéndose de Asia y de África. Ese Occidente de Jafet era también la Europa de la mitología griega. A partir del siglo XVI, con la concurrencia triple de la derrota de los moros, la expulsión de los judíos y la expansión por el Atlántico, moros, judíos y amerindios (y con el tiempo también los esclavos africanos), todos ellos pasaron a configurarse, en el imaginario occidental cristiano, como la diferencia (exterioridad) en el interior del imaginario. Hacia finales del siglo XVI, las misiones jesuitas en China agregaron una nueva dimensión de "exterioridad", el afuera que está dentro porque contribuye a la definición de la mismidad. Los jesuitas contribuyeron, en los extremos, Asia y América, a construir el imaginario del circuito comercial del Atlántico que, con varias reconversiones históricas, llegó a conformar la imagen actual de la civilización occidental de hoy (MIGNOLO, 2000, p. 34-35).

E, para desenvolver a ideia de “exterioridade interna” que é introduzida acima, Mignolo dialoga com o conceito de “consciência dupla”, de Du Bois:

A principios del siglo XX, el sociólogo e intelectual negro, W.E.B. Du Bois, introdujo el concepto de "doble conciencia" que captura el dilema de subjetividades formadas en la diferencia colonial, experiencias de quien vivió y vive la modernidad desde la colonialidad. Extraña sensación en esta América, dice Du Bois (1904), para quien no tiene una verdadera auto-conciencia sino que esa conciencia tiene que formarse y definirse con relación al "otro mundo". Esto es, la conciencia vivida desde la diferencia colonial es doble porque es subalterna. La subalternidad colonial genera la diversidad de conciencias dobles, no sólo la afro-americana que es la experiencia de Du Bois, sino también la "conciencia que le nació a Rigoberta Menchú" (1982) o "la conciencia de la nueva mestiza" en Gloria Anzaldúa (1987). [...] El principio de doble-conciencia es, en mi argumento, la característica del imaginario del mundo moderno-colonial desde las márgenes de los imperios (desde las Américas, desde el Sureste de Asia, desde Africa del Norte y del Sur del Sahara). Pero también, como se comprueba hoy por las migraciones masivas a Europa y a Estados Unidos, desde el interior de los países que fueron o que son potencias imperiales: los "negros" (tanto africanos, como pakistanos como indúes) en Inglaterra; los magrebinos en Francia; los latinos/as en los Estados Unidos. La doble conciencia, en suma, es una consecuencia de la colonialidad del poder y la manifestación de subjetividades forjadas en la diferencia colonial. Las historias locales varían, porque la historia misma de Europa fue cambiando en el proceso de forjarse a sí misma en el movimiento expansivo de Occidente (2000, p. 39).

Com isso, o pesquisador concluirá que a ereção do “Hemisfério Ocidental”, ao final do século XVIII, serviu para circunscrever as fronteiras geo-políticas do mundo colonial/moderno sob o controle europeu. A inclusão dos povos nativos e mestiços nessa nova divisão do mundo se deu de forma ambígua, incluindo e excluindo, assimilando e diferenciando²²⁷. Essa estratégia continuará sendo aplicada durante e após as independências nacionais que, como já vimos (Sarmiento é um caso exemplar), negavam o país colonizador mas não a europeidade:

²²⁷ “Justamente, responderemos, a experiência negra é ambígua, pois não existe um negro, mas sim negros” (FANON, 2020, p. 149).

La negación de Europa no fue, ni en la América hispana ni en la anglo-sajona, la negación de "Europeidad" puesto que ambos casos, y en todo el impulso de la conciencia criolla blanca, se trataba de ser americanos sin dejar de ser europeos; de ser americanos pero distintos a los amerindios y a la población afro-americana. Si la conciencia criolla se definió con respecto a Europa en términos geo-políticos, en términos raciales se definió su relación con la población criolla negra y con la indígena. La conciencia criolla, que se vivió (y todavía hoy se vive) como doble aunque no se reconoció ni se reconoce como tal, se reconoció en cambio en la homogeneidad del imaginario nacional y, desde principios del siglo XX, en el mestizaje como contradictoria expresión de homogeneidad. La celebración de la pureza mestiza de sangre, por así decirlo. La formación del Estado-nación requería la homogeneidad más que la disolución y por lo tanto o bien había que ocultar o bien era impensable la celebración de la heterogeneidad (MIGNOLO, 2000, p. 42).

No sentido deste imaginário duplo do mundo ocidental, Raul Antelo irá considerar a ocidentalização, processo no qual está implicada a homogeneização, como um entre-lugar: “sólo podemos ambicionar una paradójica serie de anacronismos (a través del sintoma que, en este caso, es el entre-lugar como *occidentalización*)” (ANTELO, 2006, p. 15). Isto é, uma zona de indecidibilidade, não ser nem uma coisa nem a outra, ou ser e não ser, o que Liliana Reales irá escrever como “a própria indecidibilidade onde transita um conhecimento mestiço, *entre* o preto e o branco”²²⁸ (REALES, 2009, p. 49). Assim, esta questão da ocidentalização como uma região mediana dialoga com o “entrelugar” já proposto por Silviano Santiago:

Tivemos de sofrer como vizinho o peso cultural eurocêntrico, que vem sob o jugo de uma nova língua, novo código religioso, ambos destruturastes dos hábitos e comportamentos; tivemos de aprender a conviver com essa presença imposta, extraindo dela o sumo da própria identidade vilipendiada. Essas foram, entre muitas outras, as tarefas latino-americanas na conquista duma *região mediana* durante o processo de ocidentalização, região mediana de que a enciclopédia chinesa é o *fora* tão familiar quanto o *dentro* (SANTIAGO, 2019, p. 246).

A ideia de “América Latina”, como foi do “Ocidente” anteriormente, é também problematizada por Tara Daly e Juan Ramos, nas primeiras páginas de *Decolonial approaches...*, nos mesmos termos que foi discutido o hemisfério, “exterioridade interna”, definição do “outro” para constituição do “próprio”, mecanismo de exclusão e homogeneização... Assim lemos:

If the very idea of Latin America operates under the historical mechanisms of inclusion and exclusion of indigenous, afrodescendant, and mestizo groups, an invocation of Latin American as an all-encompassing term is by necessity a problematic adjective and category because it continues to assume a framework of inclusion and exclusion of specific subjectivities, genealogies of languages, thought, and modes of being in what we call the Americas (DALY, RAMOS, 2016, p. xiii-xiv).

²²⁸ “[...] los confines topográficos como zonas de cruce son una representación espacial de la posición intermedia de esta *escritura argentina*, magnificada por la magia blanca de la historia y la magia negra de la brujería que es el legado de los Otros acribillados” (ANDERMANN, 2000, p. 88).

Tudo isto leva a uma leitura, já enunciada anteriormente, da relação colônia/metrópole, colonialidade/modernidade, como uma relação paternal²²⁹: a primeira infância da colônia em contato com o pai colonizador não se apaga com a maioria e a consciência crítica em relação a este último. Porém, na nova nação, ao passo que o fantasma do pai existe como monumento de repulsa, as tradições fixadas por ele e os estereótipos designados não são facilmente apagados, como pode equivocadamente imaginar o ingênuo leitor da história, mas, tal qual o filho que critica os pais e assume as características depreciadas no futuro, a jovem nação também sofre o retorno do oprimido. Não somente em relação a herança do colonizador, porém, quiçá ainda mais forte, no pulsional, “uma verdade sem explicação”²³⁰, que cada indivíduo carrega, oprimido pela civilização.

Relaciono então as denúncias de violência presentes em *El río sin orillas*, estudadas no tópico anterior, com o que Bhabha descreveu como o “impacto traumático do retorno do oprimido – estes estereótipos assustadores de selvageria, canibalismo, luxúria e anarquia, pontos sinalizadores de identificação e alienação, cenas de medo e desejo nos textos coloniais” (BHABHA, 1983, p. 189). O “retorno do oprimido” é um conceito freudiano concebido com a intenção de explicar características na personalidade/ações dos sujeitos as quais manifestam-se em uma idade mais avançada após, por exemplo, terem sido duramente criticadas em outros. O psicanalista explica o comportamento, a princípio incoerente, por alguma exposição e/ou identificação que o sujeito vivencia nos primeiros anos e, “expulsada luego, y aun sobrecompensada, al final vuelve a abrirse paso” (FREUD, 1991, p. 121). Destarte, a partir da análise individual de processos psíquicos, Freud busca “encontrar una analogía con el estado que pretendemos atribuir a la tradición dentro de la vida anímica del pueblo. [...] en la psicología de las masas” (1991, p. 122). Foi esta analogia, a meu ver, que Bhabha operou para compreender as consequências no imaginário coletivo dos estereótipos impostos a ferro e fogo nas guerras

²²⁹ Andermann afirma que a cena inaugural da literatura argentina, que está no conto que precede *Facundo* (1845), “relata la escena arquetípica de transgresión donde se elimina una figura de autoridad paternal para usurpar por medio de un suplemento fetichista su poder” (ANDERMANN, 2000, p. 32).

²³⁰ É Julio Premat quem concebe a pulsão dessa maneira: “La dimensión pulsional ‘está’ en las producciones sociales o puede definirse en términos políticos: este punto de partida (el de una verdad sin justificaciones) es extremadamente fértil en la aprehensión de ciertos fenómenos culturales y estéticos, pero no resuelve el enigma al que me refería antes” (PREMAT, 2002, p. 353). Este trecho está na tese do autor, *La dicha de Saturno*, que estuda a melancolia na obra de Saer. No parágrafo que segue lemos sobre a dimensão melancólica que o crítico aponta em relação à modernidade: “Sin pretender resolverlo, quisiera mostrar ahora otra 'coincidencia' significativa entre el universo solipsista, pulsional y melancólico de Saer y un fenómeno histórico-ideológico de gran envergadura: la modernidad. La presentación escéptica que antecede estas líneas marca límites: en conclusión del libro sólo pretendo recordar, con una enumeración heterogénea, que la negatividad, la proliferación, la exacerbación de una forma inoperante, las preocupaciones sobre el tiempo y la muerte, la percepción nostálgica de un sentido perdido, la representación escindida del sujeto, el borrado traumatizante de las figuras referenciales, las obsesiones sobre los orígenes, son también constantes conocidas de la modernidad” (2002, p. 353).

coloniais. A repressão pulsional, alega Freud, é um processo de defesa frente à percepção de uma situação de perigo; de modo que a pulsão reprimida não desaparece, mas é mascarada pela “cicatriz de represión” que ao impedir a satisfação natural, conhecida, instaura a procura por satisfações substitutivas. Não apenas como exteriorização do reprimido, mas também no “proceso que *salió al encuentro de ese suceso*: sobre la reacción frente a este. En una exposición esquemática uno puede decir: Debido a la vivencia se eleva una demanda pulsional que pide satisfacción” (p. 122).

Como trabalhado no capítulo anterior, a satisfação do desejo fetichista é impossível, pois o mesmo objeto de desejo, o substitutivo, é ao mesmo tempo um monumento à perda, neste caso, à repressão. Como reprimir algo que leva a uma situação de perigo quando este é a própria cor da pele, traços físicos e linguagem? A necessidade de travestir-se em um sujeito político e cultural outro para sobreviver não é um rastro que se apague nem uma ferida que possa ser fechada na geração seguinte, ou nas que virão em ainda cinco séculos depois, mas que molda o imaginário desterrado, duplo e ambíguo, sempre fora de lugar, que foi estudado em diferentes literaturas nas páginas anteriores. O oprimido volta, seja através do retorno potencializado, seja através do desejo erigido no lugar do que foi escondido, e que urge por satisfação. Máscaras que vêm a funcionar como mecanismo de proteção aos intentos genocidas imperialistas. Frantz Fanon pensa sobre as consequências que esses processos desencadeiam nas culturas dominadas:

A implantação do regime colonial não traz consigo a morte da cultura autóctone. Pelo contrário, a observação histórica diz-nos que o objetivo procurado é mais uma agonia continuada do que um desaparecimento total da cultura preexistente. Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se, aprisionada no estatuto colonial, estrangulada pela canga da opressão. Presente e simultaneamente mumificada, depõe contra os seus membros. Com efeito, define-os sem apelo. A mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual. A apatia tão universalmente apontada dos povos coloniais não é mais do que a consequência lógica desta operação. A acusação de inércia que constantemente se faz ao «indígena» é o cúmulo da má-fé. Como se fosse possível que um homem evoluísse de modo diferente que não no quadro de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir (FANON, 1980, p.38).

O fantasma continua vivo nas enunciações do seu legado, assim como a escritura após o fim da colonização continua alimentando as histórias concebidas pelo colonizador e seus personagens selvagens fantásticos. Leio a manifestação dessa volta do oprimido, em Saer, na questão da exaltação da violência, que ganha novas abordagens e significados ao longo do tempo. O que até até a segunda metade do século XIX era depreciado, a figura “não civilizada” do *gaucho*, e anteriormente do indígena,²³¹ como apresentado no primeiro capítulo, por

²³¹ “Em qualquer sociedade, em qualquer coletividade, existe, deve existir, um canal, uma porta de saída, por onde

representar um empecilho para a apropriação do território pelos europeus e seus descendentes, torna-se uma imagem vangloriada e romantizada, pois com as fronteiras estabelecidas era preciso agora firmar uma identidade nacional com a qual o corpo da nação se identificasse -e como toda identificação, parte da seleção da característica que estabeleçam a diferença com os de fora do território, e o comum aos de dentro. Vemos que esta mudança conceitual novamente começa a ser plantada pela letra até manifestar-se e materializar-se nos hábitos e tradições nacionais; como Saer formula, a exaltação à violência é uma resposta à nostalgia.

Con frecuencia se ha observado el carácter festivo de la violencia en el Río de la Plata, y en su literatura. Ya es un lugar común, cuando se habla de la sociedad mexicana (en *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz por ejemplo), de una afinidad de los mexicanos con la muerte, de una especie de distorsión de lo trágico a través de una apropiación acumulativa y grotesca, pero esta particularidad tiene poco que ver con esa especie de inconsciencia primitiva, casi pueril, con que se festejaba la violencia en la llanura. Importa poco que ese carácter festivo haya sido real o legendario: su persistencia y su aceptación como un tópico auténtico de nuestras creaciones imaginarias bastan para que el hecho retenga nuestra atención; pero, en ese camino, podemos decir que se ha llegado más lejos que el simple relevo de una tendencia innegable y frecuente. Por nostalgia, se ha pasado a la exaltación (SAER, 2015, p. 175 - 176).

Um dos exemplos da naturalização da violência e da morte, que o escritor aponta fazer parte do imaginário coletivo ao formular diferentes cenas em que esse comportamento se manifesta, é a solução postulada pela população em relação a grandes problemas nacionais: autoritarismo e “*el millón de muertos*”. Saer explica:

Y, con la misma ligereza con que la opinión pública se embriagaba con las hazañas guerrilleras, apenas el desorden empezó a cundir, se puso a suspirar, como de costumbre, por un gobierno autoritario. Cuando las cosas van mal en la Argentina, que el dólar aumenta vertiginosamente, que hay demasiadas huelgas, que cualquier conflicto social se arrastra sin perspectiva inmediata o lejana de solución, el ama de casa, el comerciante, el chofer de taxi, el joven ambicioso, el chacarero o el burgués repleto y autosatisfecho de sus logros económicos, empiezan a reclamar su *millón de muertos*. Este *millón de muertos* es, para el grueso de la opinión pública, la panacea, el recurso mágico que, cuando ninguna salida es en apariencia posible, resolverá todos los problemas. Ante cualquier contrariedad, el argentino medio, ese ser que se considera pacífico y hospitalario, invoca inmediatamente el *millón de muertos*; si es un chofer de taxi, ese *millón de muertos* le parecerá la solución más adecuada para terminar con los embotellamientos, si es un jubilado, el único medio para cobrar por fin una justa jubilación (2015, p. 187).

as energias acumuladas sob a forma de agressividade possam ser liberadas. É a que visam as brincadeiras nas instituições que acolhem crianças, os psicodramas nas terapias coletivas e, de certa forma mais ampla, as revistas ilustradas para os jovens -naturalmente, cada tipo de sociedade requer uma forma específica de catarse. As histórias de Tarzan, de exploradores mirins, de Mickey e de todas as revistas ilustradas visam uma genuína descompressão da agressividade coletiva. São revistas escritas por brancos para crianças brancas. Mas o drama reside nisso. Nas Antilhas, e temos todas as razões para acreditar que a situação seja a mesma nas outras colônias, são essas mesmas revistas ilustradas que são devoradas pelos jovens nativos. E o Lobo, o Diabo, o Gênio Maligno, o Mal, o Selvagem são sempre representados por um negro ou um índio, e, como há sempre uma identificação com o vencedor, a criança negra se torna o explorador, o aventureiro, o missionário ‘que corre o risco de ser comido pelos negros malvados’ com a mesma facilidade com que o faz a criança branca” (FANON, 2020, p. 161-162).

No Brasil a situação não é muito diferente em 2021. Manifestações que clamam por intervenção militar se tornaram comuns nos últimos anos. Frases como “bandido bom é bandido morto” ressoam nas vozes da população e do presidente da república. A própria bandeira de legalização do armamento civil assumida por Jair Bolsonaro, apoiada por uma parcela considerável da população, responde à idealização da morte (dos mesmos corpos marcados) como desejo e solução para os problemas nacionais.

A violência do passado, o qual retorna por novas manifestações, como argumentei na leitura dos trechos acima de Saer, é também observado por Gustavo Verdesio nos processos de esquecimento, amnésias coletivas²³², como forma de não enfrentar o espúrio passado colonial no qual assentam-se as bases nacionais:

In settler colonial societies, according to Lorenzo Veracini, it is almost impossible to talk about the foundational violence that made possible the creation of the society dominated by settlers: its mere discussion is a reminder of the lack of legitimacy of the sovereignty said society enjoys in the present. This is the case because citizens from societies founded on a violent logic of extermination don't want to be reminded of its spurious origins. Yet we have another colonial legacy, namely the citizens' refusal to talk about the foundational violence that made possible the emergence of a country out of a history of settler colonialism (VERDESIO, In. RAMOS, DALY, 2016, p. 175).

A mistura entre consciência crioula, europeísmo, exaltação da violência, autoritarismo e esquecimento, pode ser lida na descrição de Saer dos métodos de atuação dos regimes ditatoriais -que carregavam em seus objetivos a mesma ideologia hegemônica, com máscaras liberais, da colonialidade, e importavam as modernas tecnologias primeiro-mundistas de extermínio:

Los militares argentinos aplicaron con rigor, como buenos alumnos, la lección; acusaban a los guerrilleros de haber sido adoctrinados en el extranjero pero ellos, durante veinticinco años, había frecuentado West Point, Washington y Panamá, recibiendo, junto con la doctrina de la *Seguridad Nacional*, instrucción de lucha antissubversiva, al mismo tiempo que una preparación ideológica constante y no pocas prebendas. Invocando todo el tiempo la tradición de independencia y dignidad del ejército argentino, disimulaban que eran manipulados desde el extranjero; se decían occidentales y cristianos, pero abominaban, por incultura y resentimiento, de las grandes conquistas del arte y de la ciencia occidentales, y no vacilaban en torturar y asesinar monjas, sacerdotes y militantes católicos; se declaraban decididos a asumir la responsabilidad de sus actos, pero negaban -y muchos siguen negando- la realidad

²³² Rigoberta Menchú aponta o esquecimento como um mecanismo de opressão: “...la historia del pueblo Guatemalteco puede interpretarse como una concreción de la diversidad de América, de la lucha decidida, forjada desde las bases y que en muchas partes de América todavía se mantiene en el olvido. Olvido no porque se quiera, sino porque se ha vuelto una tradición en la cultura de la opresión. Olvido que obliga a una lucha y a una resistencia de nuestros pueblos que tiene una historia de 500 años (MENCHÚ, 1996, p.125, apud. MIGNOLO, 2000, p.38); e Ernest Renan, citado por Benedict Anderson, escreve em meados do século XIX: “Ora, a essência de uma nação consiste em que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas” (ANDERSON, 2008, p. 272).

de los crímenes que cometían. Planificaban todo como verdaderos tecnócratas, pero todos los días naufragaban en la demencia; consideraban a sus enemigos como irre recuperables, pero no pocas veces solicitaron su colaboración. Por el terror, el espejismo de la prosperidad económica, la propaganda y la promesa de tranquilidad, indujeron a millones de personas a hacerse cómplices de sus delitos atroces. Envalentonados por su impunidad y creyendo obtusamente que eso los ayudaría a recuperar un prestigio cada vez más deteriorado, se lanzaron en esa empresa descabellada que fue la Guerra de las Malvinas, mandando a la muerte miles de jóvenes, sufriendo una humillación sin precedentes desde el punto de vista militar, a causa de la inepticia y de la cobardía de muchos de sus jefes, para terminar descubriendo que sus famosos mentores americanos los consideraban aliados de segundo orden, y los abandonaban en plena guerra para apoyar a los ingleses (SAER, 2015, p. 193).

Desse modo, retomando a discussão sobre a repressão do imaginário, Silviano Santiago interroga sobre a constituição e representação identitária ambígua do sujeito colonizado, que tem de se construir dentro de um molde que foi erigido sob a sua própria negação, a exterioridade proposta por Mignolo, um interior marginalizado. E propõe, para tais contradições dicotômicas, em relação à produção de saber brasileira, o entrelugar, um terceiro caminho:

Como "explicar" a "nossa constituição", como refletir sobre a nossa inteligência? Nenhum discurso disciplinar o poderá fazer sozinho. Pela História universal, somos explicados e destruídos, porque vivemos uma ficção desde que fizeram da história europeia a nossa estória. Pela Antropologia, somos constituídos e não somos explicados, já que o que é superstição para a História, constitui a realidade concreta do nosso passado.

Ou bem nos explicamos, ou bem nos constituímos -eis o *falso* dilema para o intelectual brasileiro, que gera, na sua simplificação, todas as formas de discurso autoritário entre nós, tanto o populista quando o integralista. É preciso buscar a "explicação" da "nossa constituição" (vale dizer, da nossa inteligência) através de um entrelugar, [...] ou através de uma "dialética rarefeita", como quer Paulo Emílio. Nem cartilha populista nem folclore curupira -eis as polarizações que devem ser evitadas a bem de um socialismo democrático. Nem o paternal nem o imobilismo (SANTIAGO, 2019, p.42-43).

Um fundamental exemplo do hibridismo cultural na relação colonizado x colonizador e que se inscreve profundamente naquele primeiro é a imagem do cavalo nas regiões pampeanas. O cavalo foi trazido pelos espanhóis e proliferou-se a partir do ano 1541 quando 7 cavalos e 5 éguas foram deixadas no pampa (SAER, 2015, p. 73). O cavalo, indissociável da essência da pampa, foi importado de outro espaço do qual era "natural", e os índios só então, acentua o escritor, converteram-se em ginetes:

No era la carne de vaca la que preferían, sino la de yegua. Pero para poder obtenerla, debían previamente convertirse en jinetes. Nunca adaptación fue más estrecha y minuciosa; más que un medio de locomoción, el caballo era para los indios como un apéndice de su persona, un atributo corporal que utilizaban con la misma naturalidad con que otros utilizan los dedos de la mano para rascarse.

El caballo fue su principal factor de aculturación y, en el siglo XIX, gracias a él se convirtió en un personaje de fábula, en un arquetipo del que únicamente unos pocos testigos que convivieron con él fueron capaces de distinguir algunos matices.

La importancia del caballo en la llanura es tan grande que modifica los hábitos y las percepciones de los seres humanos (2015, p. 81).

Ainda, a “imagen del indio del desierto, jinete y guerrero que alcanza su perfección típica en el siglo XIX, es muy diferente: indisociable del caballo, es el dueño de la llanura y, desde el punto de vista de las ciudades, no una curiosidad etnológica, sino un *problema*” (p. 82). O índio com o cavalo acentuou as dificuldades dos espanhóis para a conquista do território, com o cavalo que eles mesmos trouxeram e que hoje “trotan desde su aparición no únicamente sobre el suelo chato de la pampa, sino sobre todo, a través de muchas metamorfosis, en la imaginación de sus habitantes. En el bestiario rioplatense, la vaca y el caballo, así como el unicornio y el cordero en el cristiano, ocupan el primer lugar” (p. 73).

Sendo assim, como todo veneno é também remédio, nos mostrou Derrida na *farmácia de Platão*, o espaço intersticial habitado e representado pelo latino-americano, e sua literatura, ao impossibilitar a realização de uma “origem” e afirmação identitária, é o que mina a epistemologia ocidental de dentro dela mesma -o que a permite existir ao mesmo tempo que impede sua realização totalitária. E que é, para Silviano Santiago, o caminho para a descolonização²³³. Desse modo, após toda a violência até agora narrada, Saer finaliza o capítulo “Invierno” com a conclusão de que esta impossibilidade de ser Um é o mais próprio da atualidade, e é o que, paradoxalmente, nos iguala:

Tal vez al Río de la Plata (junto con otras regiones del planeta formadas también por corrientes inmigratorias) le haya tocado en suerte un privilegio muy diferente a los de su clase patriarcal: el de anticipar, como un primer espejismo, los grandes desplazamientos humanos del siglo XX, las grandes migraciones que, ya en una dimensión planetaria, han desbaratado el mundo tradicional en los cinco continentes. Esa imposibilidad de reconocerse en una tradición única, ese desgarramiento entre un pasado ajeno y un presente inabarcable, ese sentimiento de *estar en medio de una multitud sin raíces*, obligados, por miedo a naufragar en la inexistencia, a amoldarse a normas de conducta individual y social de las que nadie sería capaz de explicar la legitimidad, toda esa vaguedad del propio ser tan propia de nuestro tiempo, floreció tal vez antes que en ninguna otra parte en las inmediaciones del río sin orillas. En vez de querer ser algo a toda costa -pertenecer a una patria, a una tradición, reconocerse en una clase, en un nombre, en una posición social, tal vez hoy en día no pueda haber más orgullo legítimo que el de reconocerse como nada, como menos que nada, fruto misterioso de la contingencia, producto de combinaciones inextricables que igualan a todo lo viviente en la misma presencia fugitiva y azarosa. El primer paso para penetrar en nuestra verdadera identidad consiste justamente en admitir que, a la luz de la reflexión y, por qué no, también de la piedad, ninguna identidad afirmativa ya es posible.

En el Río de la Plata esa búsqueda fue una más de las tantas quimeras que, desde el descubrimiento de América, hechizaron la imaginación de sus habitantes, que

²³³ “O renascimento colonialista engendra por sua vez uma nova sociedade, a dos *mestiços*, cuja principal característica é o fato de que a noção de *unidade* sofre reviravolta, é contaminada em favor de uma mistura sutil e complexa entre o elemento europeu e o elemento autóctone - uma espécie de infiltração progressiva efetuada pelo pensamento selvagem, ou seja, abertura do único caminho possível que poderia levar à descolonização” (SANTIAGO, 2019, p. 28-29, grifos meus).

no se resignaban a su monotonía, a su inmensidad desierta, indiferenciada y anónima. Sin saber que representaban la triste primicia de un mundo en transformación, se imponían como modelo un pasado al que ellos ya eran la negación. Experimentando los primeros síntomas de la oscura irrealidad general que se avecinaba, buscaban empecinados una respuesta, sin comprender que, insospechada, la respuesta estaba en la necesidad que habían tenido de formularse la pregunta (SAER, 2015, p. 205-206, grifos meus).²³⁴

Leio então, nestas linhas finais do capítulo “Invierno”, que abre caminho para a “Primavera”, no qual será defendido, adornianamente, a vida, a beleza e a arte, após as barbáries modernas²³⁵ do século XX, ocorre um giro na narrativa. Com esse trecho encerra Saer os três capítulos destinados aos acidentes e contingências que conceberam a história do Río da Prata como narrada pelo escritor, com os extermínios, exploração e terror que a engendram, e propõe o “nada” como resposta e solução para a indagação que, até o momento, a violência (física e simbólica) suplementou²³⁶. Esse nada não é um suposto “ponto 0” da história, que os militares argentinos tentaram, dentro de uma forte tradição de extermínio, por longos e sangrentos anos impôr, mas a impossibilidade de qualquer resposta e ideologia que se afirme como única e imutável. Relaciono o vazio, o menos que nada, com o proposto por Žizek em *Less than nothing*, vinte anos depois da publicação de *El río...*: “this nothing is not the Oriental or mystical Void of eternal peace, but the nothingness of a pure gap (antagonism, tension, ‘contradiction’), the pure form of dislocation ontologically preceding any dislocated content” (ŽIZEK, 2012, p. 38). Um rio sem margens: movimento sem forma que se move, contradição e antagonismo. O que coincide, para o filósofo esloveno, com o Real:

There is not just the interplay of appearances, there is a Real -this Real, however, is not the inaccessible Thing, but the *gap* which prevents our access to it, the “rock” of the antagonism which distorts our view of the perceived object through a partial perspective. The “truth” is thus not the “real” state of things, accessed by a “direct” view of the object without any perspectival distortion, but the very Real of the antagonism which causes the perspectival distortion itself. Again, the site of truth is not the way “things really are in themselves”, beyond perspectival distortion, but the very gap or passage which separates one perspective from another, the gap (in this case, social antagonism) which makes the two perspectives radically *incommensurable*. The “Real as impossible” is the cause of the impossibility of our ever attaining the “neutral” non-perspectival view of the object. There *is* a truth, and

²³⁴ “Todas essas pesquisas tendem a uma única coisa: fazer com que o homem reconheça que ele não é nada, absolutamente nada, e que precisa dar cabo desse narcisismo que o leva a se sentir diferente dos outros ‘animais’.” (FANON, 2020 p. 37).

²³⁵ “Contrary to metaphysics, dialectics holds that internal contradictions are inherent in all things and phenomena of nature” (STALIN, 1939, p. 106-107 apud. ŽIZEK, 2012, p.71).

²³⁶ Roberto Esposito afirmará que toda violência fundacional é uma forma de preencher, se relacionar com, o nada constituinte das comunidades: “He aquí la cegadora verdad que guarda el pliegue etimológico de la *communitas*:, p. la cosa pública es inseparable de la nada. Y nuestro fondo común es, justamente, la nada de la cosa. Todos los relatos sobre el delito fundacional -crimen colectivo, asesinato ritual, sacrificio victimal- que acompañan como un oscuro contrapunto la historia de la civilización, no hacen otra cosa que citar de una manera metafórica el *delinquere* -en el sentido técnico de ‘faltar’, ‘carecer’- que nos mantiene juntos. La grieta, el trauma, la laguna de la que provenimos: no el Origen, sino su ausencia, su retirada” (ESPOSITO, 2003, p. 33-34).

not everything is relative -but this truth is the truth of the perspectival distortion *as such*, not a truth distorted by the partial view from a one-sided perspective (ZIZEK, 2012, p. 48).

O conceito de real e as proposições acima que o formam, dentro do vocabulário de Zizek, correspondem às características da prosa saeriana, principalmente em *El río...*, que venho tecendo até este momento: a diferença de perspectiva é umas das principais potências críticas não só da obra aqui analisada como que atravessa a obra completa do autor, como argumentei junto com outros críticos especializados no escritor nesta Introdução. Não só a impossibilidade da “verdade” é aqui debulhada como as consequências da crença num discurso neutro invadem as páginas de *El río...* e o leitor. E por fim, *last but not least*, o que compreendo como a principal formulação, anacrônica (reafirmo o que defendi ao final da introdução: não dispomos de materiais teóricos suficientes, ainda, para ler Saer), do escritor: o real está no vazio, na zona de indecidibilidade, na terceira margem. Ao afirmar que a resposta para “o que somos?” está na necessidade de fazer a pergunta, no vazio que ela busca encobrir, Saer executa o que Zizek descreveu como

the reversal of the usual reflexive move: it is not that what we thought to be the Thing reveals itself to be merely a step towards the Thing: it is that what appeared to be a mere preparatory move reveals itself to be already the Thing itself. And, needless to add, this reflexive move compels us to change the very definition of what “the Thing itself” is -it is no longer a substantial In-itself (ZIZEK, 2012, p. 49).

A mistura, con-vivência, choque e disputas entre tantas formas de ser-aqui pulsam na América Latina, onde o Oriente é o “*fora* tão familiar quanto o *dentro*” (SANTIAGO, 2019, p. 246). É a abertura que rejeita as tentativas hercúleas de sutura. É o que se dá entre o Um e o Outro, o Um e o Todo; o nada²³⁷, o não-ser²³⁸. O que sou quando não sou? O que sou fora da língua e de qualquer predicado referencial? O que sou quando não sou uma função, um objeto da língua? O que sou quando não sou nada além da minha existência? Quando o deserto (zona do não-ser)²³⁹ entra na cidade²⁴⁰ (civilização, linguagem), fica ali representando um “fora”, que agora está “dentro”, mas sem deixar sua característica de externo de lado. Saer anotou que se tornam inextricáveis²⁴¹. O linguístico e o não linguístico, o selvagem e o civilizado, a razão e a

²³⁷ “Estar suspenso no nada é jogar rigorosamente ao redor de um fundamento não existente, multiplicar o campo e o jogo da diferença sem lhe atribuir um sentido final, substituir incessantemente significantes à procura de um objeto para sempre e desde sempre perdido” (ESCALLÓN, 2018, p. 51).

²³⁸ Lembremos que Miguel Dalmaroni lê *El río sin orillas* como “el «des-ensayo» del no-ser nacional” (DALMARONI, 2009)

²³⁹ “Existe uma zona do não ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma encosta perfeitamente nua, de onde pode brotar uma aparição autêntica” (FANON, 2020, p. 22).

²⁴⁰ *El desierto entra en la ciudad*, Roberto Arlt.

²⁴¹ Relembro um rascunho de Saer já citado: “La fundación de una ciudad no borra el desierto: únicamente lo vuelve, de liso que era, inextricable” (SAER, 2013, p. 71).

natureza, não são opostos, são indissolúveis, como *Ometeotl*. E o que emerge deste espaço dialético, enunciou há exato meio século Silviano Santiago, é o discurso latino-americano:

Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão – ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali, se realiza o ritual antropófago da literatura latino-americana (SANTIAGO, 2019, p. 37).

A MODO DE INCONCLUSÃO

Como então não voltar a ouvir, despencando pelos degraus da História, esta voz que diz: “A questão não é mais conhecer o mundo, mas transformá-lo”?

Frantz Fanon

I tell you what freedom means to me: no fear.

Nina Simone

El río sin orillas é e descreve um espaço. Ambos emergem do verbo, e do que não pode ser exprimido por ele. “El espacio, en los textos supracitados, tiene la misión de significar el tiempo y la historia”, escreveu Borges, em “Historias de jinetes”, após citar trechos de Hernández, Lugones e Güiraldes. “Espaço é indício do tempo, e de espaços, não somente a representação de uma percepção”, rabiscou Byron Vélez em uma orientação ao início de 2019. E é também choque, entre tempos e espaços, entre narrativas e sujeitos.

Assim como no pampa, em *El río sin orillas* os limites espaciais e a linearidade temporal não são possíveis. Ainda que a obra seja narrada por uma suposta linearidade cronológica, o passado fagulha no presente da narrativa como o presente fagulha no passado toda vez que o encontra, e assim se repete, como na estrutura cíclica da sua composição (cada capítulo uma estação). Mas, à cada repetição, é um outro presente e outro passado que se cruzam. Do mesmo modo, a Ficção e a História também são práticas discursivas inextricáveis; o deserto e a cidade, a civilização e a barbárie, a modernidade e a colonialidade, o escritor e o lugar, o livro e a paisagem. A escritura saeriana emerge da intersecção difusa, o limite onde os opostos se encontram. Oscar Brando a nomeou *la tercera orilla*²⁴², que é também o *más allá* e o *sín orillas*, o além que é entre e também é nada. “Rio sem margens” é uma ideia que carrega em sua enunciação sua própria impossibilidade de realização. Sem as margens o rio perde a direção, os contornos e limites, a definição que dá sentido ao significante, é um mar e um deserto, infinito ao olhar. Uma ideia impossível tal qual a de uma terceira margem do rio.²⁴³ É um terceiro

²⁴² No título de sua tese *La escritura de Juan José Saer: la tercera orilla del río*.

²⁴³ Guimarães Rosa, no conto “A terceira margem do rio” o descreve dizendo que “o rio por aí se estende grande, fundo, calado que sempre. Largo, de não se poder ver a forma de outra beira” (ROSA, 1994, p. 409), e sobre o pai do narrador, que o adentrou em uma canoa, lemos: “Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais. A estranheza dessa verdade deu para estarecer de todo a gente. Aquilo que não havia, acontecia” (1994, p. 409).

espaço²⁴⁴ e um não-espaço (terceira margem – sem margens). Infinitas possibilidades de ser e ao fim, ser nada.

El río sin orillas também é um acontecimento, como afirmou Analía Gerbaudo ao início deste trabalho, por adicionar uma novidade, uma nova maneira de tratar a história, a ficção, o passado, a narração, a verdade, o pensamento, e como toda novidade, estabelece uma ruptura com algo já conhecido e a abertura para novas práticas. Os moldes e as raízes da atualidade são descobertas em suas fragilidades, seus pontos de descontinuidade escondidos. Como parte de uma geração que vivia o acontecer de uma escola da desconfiança, Nietzsche, Freud, Marx, Foucault, entre outros, Saer escreve uma obra histórica -neste ponto já é certo que não me refiro à historiografia, mas aos clássicos. *El río...* desconfia o tempo todo e gera desconfiança. Por ter se posto totalmente à margem dos rigores de verdade, sentimos pura confiança no desconfiar²⁴⁵. Sem uma resposta afirmativa de para onde vamos, após a leitura do livro não é possível fingir não ver que as estruturas e o *modus operandi* do passado já não nos servem mais²⁴⁶ (nunca nos serviram). Novamente o entre: entre um modo de se relacionar com a realidade, o passado e a memória, que universaliza e padroniza a experiência, e que o livro denunciou sua falência, e um porvir de singularidades. Assim, retomando a questão da especificidade nacional na

²⁴⁴ Alberto Moreiras discute sobre a ideia de um “terceiro espaço” ao apontar não ser possível o retorno a um “primeiro” espaço identitário, nem a integral adoção da identidade imposta de fora, logo esse terceiro espaço exige “colocarse más allá de los mecanismos reactivos de la identidad cultural, que implican reacción sistemática a lo exotópico. Pero es también renunciar a la jerarquización discursiva entendida según patrones clásicos: igual que el texto periférico no se produce como herramienta de captación dominio del texto metropolitano, tampoco este último tiene derecho de colonización alguno sobre el texto periférico. El tercer espacio marca el ámbito en que cualquier paradigma de aplicación hermenéutica entra en quiebra” (MOREIRAS, p. 41, apud. BRANDO, 2013, p. 13). E também Homi Bhabha formula sobre “o Terceiro Espaço que, embora em si irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo [...] o reconhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir o caminho à conceitualização de uma cultura *internacional*, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na *diversidade* de culturas, mas na inscrição e articulação do *hibridismo* da cultura. Para esse fim deveríamos lembrar que é o “inter” - o fio cortante da tradução e da negociação, o *entre-lugar* – que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comecem a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do ‘povo’. E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como outros de nós mesmos” (BHABHA, 1998, p. 67-69).

²⁴⁵ “Y sospechar luego que quizá precisamente por eso, por la inminencia insuprimible de su acontecimentalidad, Saer podría seguir siendo uno de los nombres que damos a los riesgos de la literatura justamente desde que fue nomás Saer: una vez que, en la escritura que lleva su firma y tras echar al olvido los disfraces del santoral, algo no ha cesado de inconsistir y nos deja por tanto transidos en la certeza de lo incalculable” (DALMARONI, 2009, p.47).

²⁴⁶ “No presente a mente, o corpo é diferente/ E o passado é uma roupa que não nos serve mais/Você não sente, não vê mas eu não posso deixar de dizer, meu amigo/ Que uma nova mudança em breve vai acontecer/ O que há algum tempo era novo, jovem/ Hoje é antigo/ E precisamos todos rejuvenescer/ Como Poe, poeta louco americano/ Eu pergunto ao passarinho Blackbird, o que se faz? /Raven never raven never raven/ Blackbird me responde/ Tudo já ficou pra trás/ Raven never raven ever raven/ Assum-preto me responde/ O passado nunca mais” (Elis Regina. Letra: Belchior).

literatura, Saer afirmará, a partir de uma frase cujo autor não é nomeado²⁴⁷, que as expressões alcançam sua universalidade quando deixam de vestir-se com “roupas emprestadas”, e o seu exemplo da primeira vez que, para o escritor, isso aconteceu em relação a literatura latino-americana, foi por Borges (e Bioy e Victoria Ocampo):

En su Antología de la Literatura Fantástica, por ejemplo, la inclusión de escritores latinoamericanos muestra, por primera vez quizás en Europa, sin ningún tipo de prejuicio histórico-sociológico, la originalidad de nuestra literatura. A veces me pregunto si no pensaba en lo que había podido observar en el Río de la Plata en los años 40 lo que hizo escribir esta frase: “Un pueblo no confiere a su literatura un alcance mundial más que cuando deja de vestir su propia cultura con ropa prestada, para extraer del espesor de sus preferencias, de sus miserias y de sus virtudes el estilo capaz de expresarlos completamente” (SAER, 2015, p. 154).

Em relação a Borges, o vazio, a identidade e o pampa, Bernardo de Carvalho irá apontar estas reflexões comuns aos dois escritores, Borges e Saer, porém traça uma diferença primordial. Enquanto o poder do pampa, em Borges, impossibilita a identidade fixa jogando a imaginação para fora, em Saer, o mergulho é na imaginação/delírio que está dentro do sujeito que habita o vazio. O vazio de fora que suplementa o vazio de dentro:

O vazio dos pampas, para Borges, funciona como uma força centrífuga. Um terreno que, por ser vazio, permite tudo, é aberto, lança a imaginação para fora, por todos os lados, liberando-a da trágica e desesperada obsessão latino-americana de encontrar identidades nacionais a qualquer preço. A história se transforma em histórias através da paisagem.

Em Juan José Saer, ao contrário, a força dos pampas é centrípeta. Isso não significa que esse escritor, filho de imigrantes sírios, nascido no armazém do pai, no meio dos pampas, em Santa Fé, às margens do rio Paraná, em 28 de junho de 1937, esteja preso aos limites da busca das raízes e tradições nacionais e regionais. Em Saer, a força se inverte para dentro, mas os pampas continuam sendo um território vazio, muito mais físico e geográfico do que histórico. Os pampas de Saer, em vez de espalharem a imaginação para todos os lados, puxam-na para dentro do vazio, num rodameiro para dentro do charco, do lodo, da terra. Uma terra que também não pode ser a base das raízes, o lastro as identidades e das tradições nacionais, porque é um terreno movediço (CARVALHO, In. REALES, et. al., 2010, p. 65).

O lodo movediço é a mistura, o impuro, entre terra e água, pampa e rio. O choque entre os limites das paisagens do litoral fluvial argentino.²⁴⁸ Sendo assim, na ambivalência que rege

²⁴⁷ Mas sabemos que é de Roger Caillois, quem após a Segunda Guerra Mundial criou a coleção Cruz del Sur, dentro do grupo editorial francês Gallimard, para publicar exclusivamente obras latino-americanas, a primeira foi *Ficciones*, de Borges.

²⁴⁸ O lodo é um elemento discutido na poética argentina por Monteleone: “En la poesía argentina, cuyo mito de origen podría ser leído como una voz para el desierto argentino, la materia terrestre y su confluencia con el agua del río o el mar recorre todas las formas de la tierra, del limo y el barro. Sólo recorrer las variaciones de esa materia abre diversas elecciones imaginarias del poema. ‘¿Y fue por este río de sueñera y de barro/ que las proas vinieron a fundarme la patria?’, escribe Borges en 1929. Los dos primeros versos de la ‘Fundación mitológica de Buenos Aires’ –su título original-, son algo más que una imagen poética: señalan cierto destino del poema urbano como una apoteosis del barro. Materia elemental de tierra y agua, limo primero, densidad y a la vez impureza, mugre o roña criolla, mezcla de lo bajo en lo hondo, el barro participa de las orillas del Río de la Plata y de los límites de

os conceitos desta pesquisa, recorde que a escritura também é um *phármakon*²⁴⁹, como escreveu Silviano Santiago em “A ameaça do Lobisomen”, é na irresolução, no ser veneno e antídoto ao mesmo tempo, que o movimento e a mudança encontram o solo movediço que a geram:

Nem diabólica nem divina, para o médico, a droga não assinala um sentido único, ela não tem um fim pré-determinado pela lógica científica. Ela permite o jogo das permutações até o infinito da vida humana. A droga significa, pois, a própria disponibilidade que existe para o homem em toda encruzilhada da sua vida. [...] Do momento em que o médico utiliza apenas a *pureza* dos produtos que são comercializados no mercado, não é mais possível o jogo das transformações. [...] A pureza coagula o monstro (SANTIAGO, 2019, p. 259-260).

Como se referiu a *El río...* Analía Gerbaudo: “Irrecible, *monstruoso*, *inclasificable*” (grifo meu).

As coisas não são, elas funcionam, tem/exercem uma função. Desse modo, a Literatura e a Linguagem, instrumentos de poder, podem e funcionam também como instrumentos de contra-poder e libertação.²⁵⁰ Como escreveu Hugo Achugar no prólogo à *La ciudad letrada*:

Latinoamericanismo no es sinónimo de autoctonismo. Ser latinoamericano es una tarea histórica y social y supone la exigencia de no permitirnos el facilismo y, mucho menos, el conformismo. [...] La lengua, dijo [Ángel Rama] en una oportunidad, es nuestra raíz y nuestra fuerza. Ser uruguayo era una forma de ser latinoamericano. Ser latinoamericano era reconocerse en la palabra cálida que pronunciaban sus compatriotas. Pero su amor por la palabra no le llevó -como señala en *La ciudad letrada*- a la justificación del poder. Por el contrario, le sirvió para ejercer la escritura

la ciudad en formación con la llanura. [...] promesa del campo o lecho oculto del río, el barro se vuelve la materia imaginaria privilegiada del poema rioplatense (MONTELEONE, In. ANTELO, REALES, 2011, p. 142).

²⁴⁹ Afirmou Platão ao narrar o diálogo entre Sócrates e Fedro (O texto *Fedro* ou *Da Beleza*, foi composto por volta de 370 a.C., época próxima à escrita das obras platônicas *O Banquete* e *A República*). E Jacques Derrida lê este momento e conceito: “Sócrates compara a uma droga (*phármakon*) os textos escritos que Fedro trouxe consigo. Esse *phármakon*, essa ‘medicina’, esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda sua ambivalência. [...] O *phármakon* seria uma *substância*, com tudo que esta palavra possa conotar, no que diz respeito a sua matéria, de virtudes ocultas, de profundidade críptica recusando sua ambivalência à análise, preparando, desde então, o espaço da alquimia, caso não devamos seguir mais longe reconhecendo-a como a própria anti-substância: o que resiste a todo filosofema, excedendo-o indefinidamente como não-identidade, não-essência, não-substância, e fornecendo-lhe, por isso mesmo, a inesgotável adversidade de seu fundo e de sua ausência de fundo” (DERRIDA, 2005, p. 15-16).

²⁵⁰ Bhabha aponta o papel emergente da literatura mundial na exploração do *entrelugar* produzido pelas figuras de diferença, estas articuladas como dejetos e restos na história do poder, mas que pela literatura ocupam espaços enunciativos que legitimam esses discursos outrora silenciados: “pode haver então a ideia de que a literatura mundial possa ser uma categoria emergente, prefigurativa, que se ocupa de uma forma de dissenso e alteridade cultural onde termos não consensuais de afiliação podem ser estabelecidos com base no trauma histórico. O estudo da literatura mundial poderia ser o estudo do modo pelo qual as culturas se reconhecem através de suas projeções de ‘alteridade’. Talvez possamos agora sugerir que histórias transnacionais de migrantes, colonizados ou refugiados políticos –essas condições de fronteiras e divisas– possam ser o terreno da literatura mundial, em lugar da transmissão de tradições nacionais, antes o tema central da literatura mundial” (BHABHA, 1998, p. 33). Ao mesmo tempo, o culturalista aponta sobre a necessidade da crítica de refletir e desconstruir a própria linguagem, para não dar continuidade ao papel elitista e opressor que a letra desempenhou nas análises desta pesquisa: “O que exige maior discussão é se as ‘novas’ linguagens da crítica teórica (semiótica, pós-estruturalista, desconstrucionista e as demais) simplesmente refletem aquelas divisões geopolíticas e suas esferas de influência. Serão os interesses da teoria ‘ocidental’ necessariamente coniventes com o papel hegemônico do Ocidente como bloco de poder? Não passará a linguagem da teoria de mais um estratagema da elite ocidental culturalmente privilegiada para produzir um discurso do Outro que reforça sua própria equação conhecimento – poder?” (1998, p. 45).

como un arma contra la arbitrariedad y la mistificación de los poderosos (ACHUGAR, In. RAMA, 1998, p. 9-10).

Dentro da nação que aqui se estuda, Ana Laura Elbirt observará a articulação dubia e aberta do gênero tão enraizado na tradição nacional, o ensaio: “Si el ensayo ha servido para configurar la nación también puede contribuir a su deconstrucción, si entendemos que el pensamiento y las identidades culturales no se forman en un territorio asignado, sino más bien en cartografías dinámicas que el propio ensayo permite trazar” (ELBIRT, 2017, p. 53). Assim, conluo esta pesquisa reafirmando, ou adicionando mais um argumento, a potência do *lugar* e da subjetividade, do falar de si, na narrativa saeriana e em seu trabalhar político. O falar de(s)e si é vestir-se com as próprias roupas, e através dessa representação, da arte imanente a toda representação, que a leitura toca o leitor, como Petrarca tocou o narrador de “La tardecita”. Então, ao final de *El río...*, Saer escreve:

Crear un objeto que apunte a aquello que especialistas y legos tienen en común: en eso se resume la función de la literatura. Y la prueba de que los detalles de Enesidemo no suponen ninguna exclusividad individual es que, cuando más los acentuamos, cuando más los perseguimos para ponerlos en evidencia en los planos mejor iluminados de la imagen que queremos forjar, más emoción y placer le procuramos a nuestro destinatario, quien únicamente evocando esas particularidades en sí mismo puede reconocerlas como propias (SAER, 2015, p. 219).

A intenção de tocar o leitor, no *lugar* (hiato, interstício) único de cada um em que as sensações que transcendem o dizível se dão, pela escrutinação dos detalhes e formação de imagens -como escreveu Zizek, “what cannot be said must be shown” (ZIZEK, 2012, p. 23)- é enunciada já na epígrafe de La Fontaine que abre *El río...*: “Mon voyage dépeint/ vous sera d’un plaisir extrême./ Je dirai: J’étais là; telle chose m’advint:/ vous y croirez être vous même”. E, no texto “Razones”, escrito cerca de cinco anos antes, no qual o autor discorre sobre seus procedimentos narrativos e as relações complexas entre memória, escritura, imagem, subjetividade e representação do que transcende o dizível, lemos:

El mundo es difícil de percibir. La percepción es difícil de comunicar. Lo subjetivo es inverificable. La descripción es imposible. Experiencia y memoria son inseparables. Escribir es sondear y reunir briznas o astillas de experiencia y de memoria para armar una imagen determinada, del mismo modo que con pedacitos de hilos de diferentes colores, combinados con paciencia, se puede bordar un dibujo sobre una tela blanca.

Cada uno de nuestros recuerdos es infinito. Kierkegaard hacía la distinción entre el simple acordarse y el recordar. El acordarse es el simple resultado de un esfuerzo de memoria. Nos acordamos de que tenemos una cita mañana, de que el año pasado estuvimos en el campo. El recuerdo, en cambio, consiste en revivir lo vivido con la fuerza de una visión, es un proceso instantáneo en que, según Kierkegaard, la memoria no juega más que un “papel despreciable”. La relación [...] entre las preferencias inconscientes y la praxis de la escritura, puede reencontrarse otra vez, en otro nivel, en esa relación entre las imágenes complejas del recuerdo y los esfuerzos por agotarlas a través de la escritura. Tal vez (es una simple suposición) mi insistencia

en los detalles proviene de un sentimiento de irrealidad o de vértigo ante el espesor infinito de esas imágenes. Más que con el realismo de la fotografía, creo que el procedimiento se emparenta con el de ciertos pintores que emplean capas sucesivas de pintura de diferente densidad para obtener una superficie rugosa, como si le tuviesen miedo a la extrema delgadez de la superficie plana (GRAMUGLIO, In. REALES, 2010, et. al., p. 26-27).

Para além das estratégias, vistas ao longo da pesquisa, pelas quais Saer desestabiliza o relato histórico e a estrutura social vigentes, afinal um possibilita o outro, argumento que a enunciação do sujeito escritor na narrativa, suas memórias, dúvidas, afetos, opiniões e entre outros marcadores subjetivos, desestabilizam o edifício epistemológico moderno ao demonstrar que todo discurso e todo pensamento é situado, condicionado historicamente e atravessado por incontáveis contingências.²⁵¹ Falar do lugar é falar de si, e falar de si é político²⁵² pois são as singularidades que minam as presunções de pureza e homogeneidade.²⁵³ Muda-se o *locus* de

²⁵¹ “O processo enunciativo introduz uma quebra no presente performativo da identificação cultural, uma quebra entre a exigência culturalista tradicional de um modelo, uma tradição, uma comunidade, um sistema estável de referência, e a negação necessária da certeza na articulação de novas exigências, significados e estratégias culturais no presente político como prática de dominação ou resistência./ A enunciação da diferença cultural problematiza a divisão binária de passado e presente, tradição e modernidade, no nível da representação cultural e de sua interpelação legítima. Trata-se do problema de como, ao significar o presente, algo vem a ser repetido, relocado e traduzido em nome da tradição, sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica, mas uma estratégia de representação da autoridade em termos do artifício do arcaico. Essa iteração nega nossa percepção das origens da luta. Ela mina nossa percepção dos efeitos homogeneizadores dos símbolos e ícones culturais, ao questionar nossa percepção da autoridade da síntese cultural em geral” (BHABHA, 1998, pp. 64-65).

²⁵² “En la literatura de Saer lo político aparece atravesado o, mejor, constituido ficcionalmente por la presencia del sujeto que narra (o del que se narran) sus experiencias perceptivas, y no en su carácter de acontecimiento en sí. La historia política está ante todo determinada por lo que ha sido para el sujeto, pues la narración no permite que se despliegue como hecho histórico deslindable de lo vivido (lo percibido o recordado) por una subjetividad. [...] la complejidad de esa circulación colectiva del relato de la historia política produce efectos multiplicadores que tornan aún más incierto el estatuto de lo real, como resultado de la pluralización de las experiencias y de las versiones sobre éstas: el acontecimiento político implica, además de una experiencia del individuo con lo social, una construcción colectiva marcada por la interpretación. Es precisamente el carácter social del hecho político el que lo activa como un núcleo en torno del que se producen evaluaciones respecto del mundo. Aquí hay entonces un aspecto que, puesto en la textualidad saeriana funciona como relativización, o complejización de lo real y de las convenciones miméticas en torno al discurso sobre hechos históricos. [...] En este sentido, la especificidad del trabajo saeriano con la historia política parece cifrada en un modo de significar los hechos que hace sistema con el constante borramiento de los límites entre sujeto y mundo que leemos en sus relatos” (MERBILHAA, 1999, s/p).

²⁵³ “A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de *unidade* e de *pureza*: estes dois conceitos perdem o contorno exato de seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de contaminação dos latino-americanos se afirma, se mostra mais e mais eficaz. A América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental graças ao movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo. Em virtude do fato de que a América Latina não pode mais fechar suas portas à invasão estrangeira, não pode tampouco reencontrar sua condição de ‘paraíso’, de isolamento e de inocência, contata-se com cinismo que, sem essa contribuição, seu produto seria mera cópia -silêncio-, uma cópia muitas vezes fora de moda, por causa desse retrocesso imperceptível no tempo, de que fala Lévi-Strauss. Sua geografia deve ser uma geografia de assimilação e de agressividade, de aprendizagem e de reação, de falsa obediência. A passividade reduziria seu papel efetivo ao desaparecimento por analogia. Guardando seu lugar na segunda fila, é, no entanto, preciso que assinale sua diferença, marque sua presença, uma presença muitas vezes de vanguarda. O silêncio seria a resposta desejada pelo imperialismo cultural, ou ainda o eco sonoro que apenas

enunciação, altera-se todo o significado transmitido pelos mesmos significantes.²⁵⁴ Para Saer, no lugar, como na ficção, “lo empírico constituye los modelos decisivos de lo imaginario”. O lugar e a ficção, novamente, são indestrincháveis, pois não sabemos onde começa o signo e termina o real.²⁵⁵ Saer, ao falar de si, situa seu discurso em uma língua, em um espaço de referência empírica e em uma determinada condição de existência (seus predicados), ao mesmo tempo que excede o dizível e afeta a cada leitor de maneira distinta, no indizível de cada um, almejando atingir assim o que considera a função própria da literatura.²⁵⁶ Como escreveu Benjamin sobre Proust, “Quando Proust descreve, numa passagem célebre, essa hora supremamente significativa, em sua própria vida, ele o faz de tal maneira que cada um de nós reencontra essa hora em sua própria existência” (BENJAMIN, 1987, p. 38). Em outro texto, de 1969, “La literatura y los nuevos lenguajes”, Saer argumentou que, em combate à alienação, é o singular o que desencadeia os processos em direção a nós mesmos e ao real, já o genérico, “nos mantiene en el limbo sin grietas de los lugares comunes: en Escocia, James Bond tomará

serve para apertar mais os laços do poder conquistador./ Falar, escrever, significa: falar contra, escrever contra” (SANTIAGO, 2019, p. 16-17).

²⁵⁴ “In order to call into question the modern/colonial foundation of the control of knowledge, it is necessary to focus on the knower rather than on the known. It means to go to the very assumptions that sustain locus enunciations” (MIGNOLO, 2009, p. 4). E Eduardo Restrepo aponta: “la idea de que el lugar importa en cuanto a lo que se produce. Por lugar se entiende las ubicaciones institucionales (establecimientos metropolitanos/periféricos, académicas/no académicas, gubernamentales/no gubernamentales, etc.), las sociales (raciales, etnizadas, culturalizadas, sexuales, generacionales, de clase, de género, etc.) y geo-históricas (occidente/el resto, civilización/barbarie-salvajismo, desarrollo/subdesarrollo, formaciones nacionales, regionales y locales, etc.). Esta densa filigrana de marcaciones hace que nos encontramos siempre ante conocimientos situados de múltiples maneras. Las improntas de lugar, en su irreductible historicidad, hacen de la producción del conocimiento algo bien distinto de la idea de conocimientos puros y universales, que estarían más allá de de las belicosidades y avatares de sus tiempos” (RESTREPO, 2016, p. 62).

²⁵⁵ “O mundo, então, é passível de se tornar ‘objeto’ porque podemos lê-lo *sempre a partir de certas condutas de leitura*, as que, de início, afetam a própria definição do objeto. Desse modo, não há algo que possa entender-se como absolutamente exterior ao discurso nem algo absolutamente interior a ele, pois, neste último caso, estaríamos perante uma retórica vazia e, por isto, apontando ao nada. Diz Baudrillard: ‘*El círculo que legitima el signo por lo real y que funda lo real por el signo es rigurosamente vicioso; pero esta circularidad, como sabemos, es el secreto mismo de toda eficacia metafísica* (ideológica) [...] É essa lógica do signo que produz e promove práticas discursivas que promovem e sustentam fatos; fatos, já moldados por práticas discursivas, que promovem e sustentam outras práticas discursivas, que promovem e sustentam outras práticas discursivas que sustentarão outros fatos. Isto se apresenta como o espaço em que se dá a existência humana e do qual seria impossível sair por uma via não-teológica. Pois, para sair dele, seria necessário acreditar que haveria fatos que escapam absolutamente ao signo e ao sentido por ele instaurado, o que constituiria o próprio impensado ou todo um conjunto de superstições. [...] não há distância entre discurso e prática: estamos a toda hora, a todo momento, praticando discursos, fragmentos de discursos, e os praticamos com a mente, com o corpo, com a gestualidade, com a boca que fala e a mão que escreve, com as emoções, com todos os desenhos de linhas, pontos, curvas, que traçamos em cada movimento ou em cada permanecer. Analisar, pois, o discurso é analisar a retórica, a sintaxe e o léxico de uma praxe; é analisar regras que não se mostram *inteiramente* à consciência, mas que organizam a praxe sempre de uma determinada maneira” (REALES, 2009, p. 162-163).

²⁵⁶ No conto “La tardecita”, que compõe *Lugar*, Saer escreve: “Existe siempre durante el acto de leer un momento, intenso y plácido a la vez, en el que la lectura se trasciende a sí misma, y en el que, por distintos caminos, el lector, descubriéndose en lo que lee, abandona el libro y se queda absorto en la parte ignorada de su propio ser que la lectura le ha revelado: desde cualquier punto, próximo o remoto, del tiempo o del espacio, lo escrito llega para avivar la llamita oculta de algo que, sin él saberlo tal vez, ardía ya en el lector” (SAER, 2015a, 82-23).

whisky, vino en Francia, vodka en la Unión Soviética” (SAER, 2014, p. 209 - 210). Sendo assim, Saer toca o futuro ao ler o passado e “pensar el sujeto según su posición o señalar las identidades por las distintas posiciones que el sujeto puede ocupar, [lo que] permite trazar los vínculos desde la diferencia y desestabiliza todo el edificio del sistema de relaciones construido hasta el momento” (BRANDO, 2013, p. 10).

O “ser não-nacional”, como nomeia Miguel Dalmaroni ao sujeito que habita a Argentina de Saer, ocupa o umbral, o limiar, a ambivalência, e sabe que esse hiato precisa permanecer aberto, que se há uma essência esta está no jogo de preenchimento e esvaziamento, que nenhuma origem é possível, que é preciso, como Saer e como Ulisses, manter-se em movimento. Não é o fixo, a presença ou os limites, o que concebe e dá forma a uma identidade nacional em *El río sin orillas*, mas a circulação, o vazio, o antagônico, o entre. Assim, Zizek afirma o que já havia mostrado Saer, “‘moving’ is the striving to reach the void, namely, ‘things move’, there is something instead of nothing, not because reality is in excess in comparison with mere nothing, but because reality is *less than nothing*. This is why reality has to be supplemented by fiction: to conceal its emptiness” (ZIZEK, 2012, p. 4). A ficção mantém o vazio aberto, e assim gera o movimento. É esta a força centrípeta que Carvalho celebrou no escritor, o vazio do pampa aponta para o vazio de dentro, e mostra que todo limite, interno ou externo, é imaginário. Como escreve Saer ao início da “Primavera”:

Después de los horrores sin fondo que he relatado, más de un lector fruncirá el entrecejo ante esta invitación al goce y a la irresponsabilidad, y objetará probablemente el derecho a abandonarse a ellos, reproduciendo, aun sin saberlo, la pregunta capital de este siglo: ¿es posible escribir poesía, es decir, aceptar la vida, después de Auschwitz? Sin la menor duda, la respuesta es mil veces sí (SAER, 2015, p. 207).²⁵⁷

Apenas a ficção, na dialética de cobrir e descobrir os interstícios em aberto, desdenhando de qualquer pretensão de alcançar à “verdade” inerente às coisas, é capaz de

²⁵⁷ “Jorge Semprún Spanish-Catholic origins play a crucial role in his reversal of this prohibition: for Semprún, it is not poetic fiction but prosaic documentary which is impossible after Auschwitz. For Elie Wiesel, by contrast, there can be no novel about the Holocaust: any text claiming to be such is either not about the Holocaust or is not a novel. Rejecting this claim that literature and the Holocaust are incommensurable, Semprún argues that the Holocaust can only be represented by the arts: it is not the aestheticization of the Holocaust which is false, but its reduction to being the object of a documentary report. Every attempt to ‘reproduce the facts’ in a documentary way neutralizes the traumatic impact of the events described, or as Lacan, another atheist Catholic, points it: truth has the structure of a fiction. Almost no one is able to endure, still less to enjoy, a snuff film showing real torture and killing, but we can enjoy it as a fiction: when truth is too traumatic to be confronted directly, it can only be accepted in the guise of a fiction. Claude Lanzmann was right to say that if by chance he were to stumble upon some documentary footage showing the actual murder of inmates in Auschwitz, he would destroy it immediately. Such a documentary would be obscene, disrespectful towards the victims even. When considered in this way, the pleasure of aesthetic fiction is not a simple form of escapism, but a mode of coping with traumatic memory—a survival mechanism” (ZIZEK, 2012, p. 23).

relacionar-se com o nada e tocá-lo²⁵⁸, e então o põe em movimento. A essência tão procurada pela metafísica da presença, está, “insospeçada” diria Saer, na pergunta gerada para preencher o vazio, o espaço de intersecção entre as coisas. Assim, em “El concepto de ficción” (1989), o escritor aponta para

La masa fangosa de lo empírico y de lo imaginario, que otros tienen la ilusión de fraccionar *a piacere* en rebanadas de verdad y falsedad, no le deja, al autor ficciones, más que una posibilidad: sumergirse en ella. De ahí tal vez la frase de Wolfgang Kayser: “No basta con sentirse atraído por ese acto; también hay que tener el coraje de llevarlo a cabo”.

Pero la ficción no solicita ser creída en tanto que verdad, sino en tanto que ficción. Ese deseo no es un capricho de artista, sino la condición primera de su existencia, porque sólo siendo aceptada en tanto que tal, se comprenderá que la ficción no es la exposición novelada de tal o cual ideología, sin tratamiento específico del mundo, inseparable de lo que trata²⁵⁹ (SAER, 2014, p. 12).

A potência de *El río sin orillas* está na fratura aberta e explorada, entre ficção e verdade, linguagem e experiência, próprio e comum, o mito e o *logos*, a coisa e o significante. É a exposição da contradição inerente a cada um desses binômios, dentre tantos outros (cultura e barbárie, natureza e técnica, desenvolvimento e atraso, ...), do qual emerge o Real da obra. Ou, como desenvolveu Didi-Huberman em *Ante el tiempo*, o choque entre as coisas, entre os tempos, o choque gerador das imagens, surge em um “*relampagueo*, como si la fulguración producida por el choque fuera la única luz posible para hacer visible la auténtica historicidad de las cosas” (DIDI-HUBERMAN, 2008, p. 168).

Narrar a miséria contemporânea, a dominação, violência, exploração e aprisionamento dos corpos marcados por estereótipos seculares, estruturantes e naturalizados, é fazer uma denúncia, é levar a realidade do “outro” para dentro da casa e da vida de quem lê. É assim que a Literatura nos faz cúmplices. Depois que li, vivi, não há como voltar atrás, não há como ser a mesma de antes, não é uma escolha. Não há como apagar, esconder ou esquecer o passado, não há ponto zero da história. Os tempos e os espaços se chocam e se confundem. Contudo, é ao compreender que as narrativas foram e são criadas, que os limites entre a arte imitando a vida e a vida imitando a arte se penetram -são *Ometeotl*-, que a História é Ficção e a Ficção é História, como a letra está na paisagem e a paisagem está na letra, e mergulhar fundo nesse edifício linguístico operante no mundo há 500 anos, que no caminho novos mundos e vozes

²⁵⁸ “É somente na ficção, na ideia, que a duração, a verdade, a identidade pode se sustentar” (MOSÉ, 2009, p. 14).

²⁵⁹ Neste sentido, Viviane Mosé, sobre Nietzsche, afirma que para o antifilósofo também a arte é uma positividade: “um prazer legítimo do homem, dado não pela ilusão de verdade, mas pela afirmação da verdade da ilusão. [...] Se Nietzsche considera a arte um modelo legítimo de interpretação é exatamente porque, como um culto à superfície, ela representa a afirmação do caso particular, da singularidade, da ficção. Como se dissesse: o fundamento da orgânico e do inorgânico é a mentira, a ficção, a ilusão. E o homem, da mesma forma que os corpos, tem necessidade da ilusão, por isso cria a verdade. A verdade é uma ilusão que não quer explicitar que é ilusão, então a verdade é uma ‘mentira’” (MOSÉ, 2005, pp. 81 – 82).

começam exponencialmente a ecoar. Juan Carlos Mondragón escreveu que a função da arte, na estética de Saer, é a de inserir o caos na ordem²⁶⁰. Sacudir este edifício metafísico ordenador é abrir caminho para que a vida que foi soterrada para a sua construção volte a respirar. Do mesmo modo, como assinalou Walter Benjamin, os mortos não estarão em segurança se o edifício continuar em pé.²⁶¹ Afinal, como dizem os iorubás, “Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje”.

A História é a interpretação de hoje em direção ao futuro, é a escritura do que está por vir, antes que do que já passou. Vivemos pelo mesmo sistema, exposto neste trabalho, há mais de cinco séculos; o qual assume distintas formas e máscaras à cada época, mas os mecanismos principais são os mesmos. Desmascarar o funcionamento desta estrutura é um passo necessário para a sua transformação. Se “conhecer” o mundo, até agora, foi criá-lo, está há muito na hora de ouvir a voz enunciada por Fanon há quase 70 anos: “A questão não é mais conhecer o mundo, é transformá-lo”. Fanon fala sobre um sonho de Liberdade. A esperança que vem das entranhas de que “libertar o homem” é possível. *Pele negra, máscaras brancas* está naquele limbo, característico a José Saramago, do otimismo que mora no aparente pessimismo do escritor, e pelo qual este trabalho lê a Saer. Assim, após cinco séculos de dominação é menester e urgente que se desmonte e analise o funcionamento dos discursos históricos e a articulação de sua legitimação científica, para compreender como a produção de verdades falsas estruturou a sociedade classista e racista na qual vivemos hoje.²⁶² O sistema de organização mundial vigente

²⁶⁰ “Coro o murmullo, polifonía o secreto de la subjetividad, la complejidad de anécdotas se acompaña con la apoteosis de la ficción, inseparable de la aventura humana. Ese elogio del narrar se concreta de diversas maneras, comienza por un ajuste del tiempo histórico que se adecua a la ‘vertiente antropológica’, y por aislar un episodio (los campos de concentración y la palabra de los supervivientes) que afectó el conjunto de convicciones que operan en la obra de Saer: la condición humana, la escritura, la posibilidad del arte después de lo inenarrable, el imperativo casi biológico de narrar, la formulación eficaz del pensamiento, la memoria de lo desaparecido, el intelectual en el exilio, la función de los relatos en la vida social. Una conocida fórmula parece ajustarse a lo dicho: la función del arte consiste en introducir el caos en el orden” (MONDRAGÓN, In. REALES, et. al., 2010, p. 152).

²⁶¹ “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. [...] O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 1987, p. 224-225).

²⁶² Boaventura de Souza Santos propõe a “ecologia de saberes”, a liberdade de existência de todo tipo de pensamento sem hierarquização de nenhum tipo, como caminho para um pensamento “pós-abissal”. Como leio aqui em Saer, Santos também nos situa em um momento de ruptura, entre o abissal e seu pós: “Assim, o reconhecimento da persistência do pensamento abissal é condição *sine qua non* para começar a pensar e a agir para além dele. Sem esse reconhecimento, o pensamento crítico permanecerá um pensamento derivativo, que continuará a reproduzir as linhas abissais por mais antiabissal que se autoproclame. Pelo contrário, o pensamento pós-abissal é um pensamento não-derivativo, pois envolve uma ruptura radical com as formas de pensamento e ação da modernidade ocidental. No nosso tempo, pensar em termos não-derivativos significa pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha, precisamente porque ele é o domínio do impensável no Ocidente moderno. A emergência do ordenamento da apropriação/violência só poderá ser enfrentada se situarmos nossa perspectiva epistemológica na experiência social do outro lado da linha, isto é, do Sul global, concebido como a metáfora do sofrimento

é composto pelo monopólio do poder, extermínio dos diferentes àqueles que o monopolizam, determinação da “verdade” igual para todos, controle sobre os corpos, etc. Elementos que nos aterrorizam em qualquer distopia e naturalizamos na que vivemos. Se a distopia não só é possível como, desde que a letra pode nos informar, ela acompanha a vida neste continente, a utopia, como seu “outro”, é a diferença que permite que aquela exista e vice-versa -nos colocamos agora no mesmo interstício *entre* dois opostos no qual Saer circulava e desaparecia com a mesma facilidade que o pai do narrador de “A terceira margem do rio”.

Se “tudo que pode ser imaginado já existe”²⁶³, entre a distopia revivida neste estudo e a utopia, fico com a última, e o que importa agora “é o processo pelo qual esse existir se constitui”. Assim, em *La Utopía de América*²⁶⁴, de Henriquez Ureña, o conceito, como em Fanon, fala de Liberdade²⁶⁵:

¿Hacia la utopía? Sí: hay que ennoblecer nuevamente la idea clásica. La utopía no es vano juego de imaginaciones pueriles: es una de las magnas creaciones espirituales del Mediterráneo, nuestro gran mar antecesor. El pueblo griego da al mundo occidental la inquietud del perfeccionamiento constante. Cuando descubre que el hombre puede individualmente ser mejor de lo que es y socialmente vivir mejor de como vive, no descansa para averiguar el secreto de toda mejora, de toda perfección. Juzga y compara: busca y experimenta sin descanso; no le arredra la necesidad de tocar a la religión y a la leyenda, a la fábrica social y a los sistemas políticos. Es el pueblo que inventa la discusión; que inventa la crítica. Mira al pasado y crea la historia; mira al futuro y crea las utopías. [...] ¿Cuál sería, pues, nuestro papel en estas

humano sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo. O pensamento pós-abissal pode ser sintetizado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Ele confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes se baseia na idéia de que o conhecimento é interconhecimento [...] Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem por premissa a idéia da inesgotável diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isso implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Existem em todo o mundo não só diversas formas de conhecimento da matéria, da sociedade, da vida e do espírito, mas também muitos e diversos conceitos e critérios sobre o que conta como conhecimento. No período de transição que se inicia, em que ainda persistem as perspectivas abissais de totalidade e unidade, provavelmente precisamos de uma epistemologia geral residual ou negativa para seguir em frente: uma epistemologia geral da impossibilidade de uma epistemologia geral” (SANTOS, 2007, p. 85-86).

²⁶³ “Tudo aquilo que pode ser imaginado já existe (mesmo que cada existência adquira singularidade circunstancial) e que o que importa é o processo pelo qual esse existir se constitui” (REALES, 2009, p. 199).

²⁶⁴ Na apresentação ao livro de Ureña, Rafael Girardot escreve: “Lejos de ser, como cuando se formuló el pensamiento utópico en el Renacimiento, un proyecto irrealizable, un experimento de la fantasía, la Utopía de Henríquez Ureña es moderna, es decir, es la imagen de un futuro concretamente posible, en el que el mundo no está eternamente dado, ni es conclusivo e inmodificable, que debe conservarse o restaurarse, sino que ha de configurarse de nuevo, que *ha de producirse*.” (In: UREÑA, 1925, xxxiv, grifos meu). E em seguida adiciona: “La noción de utopía como forma dialéctica del pensar, subyace a la historiografía literaria de Henríquez Ureña” (1925, p. xxxvi).

²⁶⁵ “La unidad de su historia, la unidad de propósito en la vida política y en la intelectual, hacen de nuestra América una entidad, una *magna patria*, una agrupación de pueblos destinados a unirse cada día más y más. Si conserváramos aquella infantil audacia con que nuestros antepasados llamaban Atenas a cualquier ciudad de América, no vacilaría yo en compararnos con los pueblos, políticamente disgregados, pero espiritualmente unidos, de la Grecia clásica y la Italia del Renacimiento. Pero sí me atreveré a compararnos con ellos para que aprendamos, de su ejemplo, que la desunión es el desastre” (UREÑA, 1925, p.5).

cosas? Devolverle a la utopía sus caracteres plenamente humanos y espirituales, esforzarnos porque el intento de reforma social y justicia económica no sea el límite de las aspiraciones; procurar que la desaparición de las tiranías económicas concuerde con la libertad perfecta del hombre individual y social, cuyas normas únicas, después del *neminem laedere*, sean la razón y el sentido estético. Dentro de nuestra utopía, el hombre llegará a ser plenamente humano, dejando atrás los estorbos de la absurda organización económica en que estamos prisioneros y el lastre de los prejuicios morales y sociales que ahogan la vida espontánea; [...] El hombre universal con que soñamos, a que aspira nuestra América, no será descastado: sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra; su tierra, y no la ajena, le dará el gusto intenso de los sabores nativos, y esa será su mejor preparación para gustar de todo lo que tenga sabor genuino, carácter propio. La universalidad no es el descastamiento: en el mundo de la utopía no deberán desaparecer las diferencias de carácter que nacen del clima, de la lengua, de las tradiciones, pero todas estas diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberán combinarse como matices diversos de la unidad humana. Nunca la uniformidad, ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos.

Y por eso, así como esperamos que nuestra América se aproxime a la creación del hombre universal, por cuyos labios hable libremente el espíritu, libre de estorbos, libre de prejuicios, esperamos que toda América, y cada región de América, conserve y perfeccione todas sus actividades de carácter original, sobre todo en las artes: las literarias, en que nuestra originalidad se afirma cada día; las plásticas, tanto las mayores como las menores, en que poseemos el doble tesoro, variable según las regiones, de la tradición española y de la tradición indígena, fundidas ya en corrientes nuevas; y las musicales, en que nuestra insuperable creación popular aguarda a los hombres de genio que sepan extraer de ella todo un sistema nuevo que será maravilla del futuro (UREÑA, 1925, p. 7-8).

Como escreveu Eduardo Galeano, “La utopía está en el horizonte. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos, y el horizonte se corre diez pasos más allá. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar” (GALEANO, 1993, p. 230). E, do mesmo modo que afirmou Franca Maccioni sobre Juan L.²⁶⁶, é possível ver o futuro utópico se realizando pelo fluir do rio.

A linguagem é um rastro e aquilo a que ela se refere nunca se apresenta. A escrita é marcada pela ausência. O desejo do escritor é intransferível para o papel, o que se escreve nunca é exatamente o que se “quer dizer”. Contudo, ainda que não represente o que visa representar, a linguagem gera efeitos. Este estudo buscou observar os efeitos que as narrativas dos últimos séculos produzem, para que estejamos vigilantes sobre os efeitos que as narrativas que produzimos hoje irão gerar no tempo.²⁶⁷ No que está por vir, no que vivemos, e no que passou.

²⁶⁶ “Juan L. nos dona en cambio una imagen latente, soterradamente presente y abierta a la posibilidad de despliegue de un futuro utópico. Y lo hace creándola por contacto con el fluido del río que emula en su coreografía” (MACCIONI, 2020, p. 228).

²⁶⁷ “El desafío entonces, es destituir, suspender momentáneamente el juicio del canon, para que ingrese al diálogo la voz contra hegemónica y la palabra de los sin voces indios en sus metarrelatos, narrativas, memorias y testimonios, para dejar que se escriba, se registre, se lea y dibuje un nuevo cuerpo de la memoria, más allá de que para hacerlo, el canon literario, su palabra y el peso de su «estética histórica» deban quedar suspendidos en el juego de la cultura, para dar paso al juego dialógico de «las culturas» (plurales, diversas, superpuestas), de «las palabras» (orales, re-escritas, traducidas) y de «las historias» (divergentes, «revueltas», fragmentarias) del nosotros y de los otros en su debate de poder por la «identidad-una» y su hegemonía” (MOYANO, 2008, p. 10).

Saer usa os diversos materiais, teorias e afetos que estão ao seu alcance para formular e reformular ciclicamente a sua própria teoria, cuja essência, dentro do projeto do escritor, está na constante transformação, em não parar de consumir e de escrever -num movimento antropofágico- sobre o que consome, para que em cada novo texto, ou nova leitura de um texto conhecido, suas leituras ecoem de novas maneiras.

El narrador ha de ser consciente de que él tiene también, aun cuando no lo formule explícitamente, la posibilidad de estar creando la modernidad, en la medida que tiene derecho, como cualquier otro hombre, a ser destinatario de la herencia del pasado, y que además es perfectamente libre de transformar, en la dirección que le parezca más necesaria, las premisas de su arte. No ha de tener, el narrador, ningún compromiso previo con nadie ni con nada, y sobretodo, con ninguna teoría. Lejos de significar esto que un narrador ha de cerrar los ojos a su tiempo, esto significa más bien que ha de tenerlos bien abiertos y que ha de ser capaz de juzgar, en los textos y no en las teorías, la pertinencia de la búsqueda a que se entregan sus contemporáneos (SAER, 2014, p. 146).

No último ano a Argentina legalizou o aborto e o cultivo medicinal de Cannabis (o uso foi integralmente legalizado no Uruguai e México), legitimou a maternidade como trabalho e direito à aposentadoria e reconheceu pessoas não binárias nos documentos oficiais. O Sumak Kawsay faz parte da constituição do Equador (2008) e da Bolívia (2009). Em 09 de julho de 2021 a mapuche Elisa Loncón é eleita presidente da Convenção Constitucional do Chile, a qual reescreve a atual Constituição que reflete a retórica discursiva da ditadura militar de Augusto Pinochet, e qual, prolixo retomar, remete à uma época muito anterior. Nestes momentos, em um relâmpago dialético no qual por instantes o futuro toca o presente e altera o passado, o inimigo não venceu.

*Quero desejar, antes do fim,
pra mim e os meus amigos,
muito amor e tudo mais;
que fiquem sempre jovens
e tenham as mãos limpas
e aprendam o delírio com coisas reais*
Belchior

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERMANN, Jens. *Mapas de poder: una arqueología literaria del espacio argentino*. Argentina: Beatriz Viterbo Editora, 2000.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANTELO, Raúl. “Genealogia del entre-lugar modernista”. Nova York, 2006. Manuscrito.

_____. *Archifilologías latinoamericanas. Lecturas tras el agotamiento*. Villa María: Eduvim, 2015.

ANTELO, Raul; REALES, Liliana (orgs.), *Argentina: texto tempo movimento*. Letras Contemporâneas, 2011.

ARAÚJO FONTALVO, Orlando. “La memoria como ficción: una estética de la historia en Juan José Saer y Germán Espinosa”. *Alpha*, vol. 37, Chile: Universidad de Los Lagos, 2013, p. 105-114.

ARCE, Rafael. “Saer cuentista, Borges novelista”. *Variaciones Borges*, n26, 2008.

ARCINIEGAS, German. “Relato del Cristobal. El Desventurado”. In: ARCINIEGAS, German. *Biografía del Caribe: Visión histórica de la importancia geopolítica del mar caribe*. Ediciones LAVP, 2017.

ASTRADA, Carlos. *El mito gaucho*. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur, 1948.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Tradução de Francisco Remberto Kuhnen. São Paulo: Editora Abril, 1978.

BALLESTRIN, Luciana. “América Latina e o giro decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n°11, Brasília, 2013.

BECEYRO, Raúl. “Sobre Saer y el cine”. *Punto de vista*, ano XV, n 43, 1992.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

_____. *Passagens*. Tradução de Irene Aron e C. P. Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BERGSON, Henry. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Avila, Eliana L. L. Reis e Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

_____. “A questão do ‘outro’: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo”. Tradução por Francisco Caetano Lopes Júnior. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.).

Pós-modernismo e política. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

BORGES, Jorge Luis. “El escritor argentino y la tradición”. In: *Discusión*. Buenos Aires: Emecé, 1981.

BRANDO, Oscar. *La escritura de Juan José Saer: la tercera orilla del río*. (Tese de doutorado). Université Charles de Gaulle - Lille III. Lille, 2013.

BRZOWSKI, Julian Alexander. *Filologia Cósmica*. (Tese de doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

BUCK-MORSS, Susan. *O presente do passado*. Tradução por Ana Luiza Andrade. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

CASSIN, Barbara. “A Odisseia e o dia do retorno”. *Gratuita*, vol.2. Tradução por: Vinícius Nicastro Honesko. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2015, p. 120-126.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Tradução por Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DALMARONI, Miguel. “Lo incalculable”. *Otra parte*, n.18. Buenos Aires, 2009, p. 46-50.

DE OLIVEIRA, Livia. “O sentido de lugar”. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; DE OLIVEIRA, Livia (orgs.). *Qual o espaço do lugar?* São Paulo: Perspectiva, 2012.

DE OTO, Alejandro; QUINTANA, María Marta. “Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de *Homo Sacer*”. *Tábula rasa*, n.12, 2010, p. 47-72.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução por: Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. *A escritura e a diferença*. Tradução por Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Atlas ¿Cómo llevar el mundo a cuentas?* Tradução por María Dolores Aguilera. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2011.

_____. *Ante el tiempo*, 2008.

DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, In. LANDER, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

EBELOT, Alfredo. *La Pampa*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961.

ELBIRT, Ana Laura. “Representaciones de la nación en el ensayo argentino”. *Latino América*. México, 2017, p. 36-56.

ESCALLÓN, Byron Oswaldo Vélez. *Do tamanho do mundo. O Páramo de Guimarães Rosa - com um Yavaratê*. Pittsburgh: Serie Premio Revista Iberoamericana mejor tesis, 2018.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Tradução de C. R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução por Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

_____. *Em defesa da Revolução Africana*. Tradução por Isabel Pascoal. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

FILBA (Festival Internacional de Literatura de Buenos Aires) Nacional, II, 2013. Santa Fe, AR. Disponível em <[Eterna Cadencia - Huellas fluviales: Juan L. Ortiz y Juan José Saer](#)> Acesso em 20/06/2020.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Tradução por Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 2015.

_____. *Estratégia, poder-saber*. Tradução por Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006.

_____. *Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Tradução por Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FREUD, Sigmund. *Sigmund Freud Obras Completas. Moisés y la religión monoteísta Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937 -1939)*. Tradução por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A., 1991.

_____. *Sigmund Freud Obras Completas. El porvenir de la ilusión El malestar de la cultura y otras obras. (1927 - 31)*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A. Tradução por José Luis Etcheverry, 1992.

GALEANO, Eduardo. *Las palabras andantes*. Buenos Aires: Catálogos, 1993.

GROSGUÉL, Ramón. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGUÉL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

LA ZONA. KOHAN, Martín. Produção: Conexión Saer, Año Saer 2017. Acesso: 22/02/2021.

LACAN, Jacques. “Os complexos familiares na formação do individuo”. In: LACAN, Jacques. *Outros Escritos*. Tradução por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. “O estádio do espelho como formador da função do eu”. In: ZIZEK, Slavoj (org). *Um mapa da ideologia*. Tradução por: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

LE GOFF, Jacques. *Memória e História*. Tradução por Bernardo Leitão. São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introdução a obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel, *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 11-46.

LÔBO, R. R.; SILVA FILHO, S. R. B.; LIMA, N. K. C.; FERRIOLLI, E.; MORIGUTI, J. C. Delirium. *Medicina (Ribeirão Preto)*, [S. l.], v. 43, n. 3, p. 249-257, 2010. DOI: 10.11606/issn.2176-7262.v43i3p249-257. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rmrp/article/view/182>. Acesso em: 17 set. 2020.

LUPPI, Juan Pablo. “El viejo Borges de Saer. La intimidad del escritor argentino ante el paisaje de la tradición”. In: *XXVI Jornadas de Investigadores del Instituto de Literatura Hispanoamericana Facultad de Filosofía y Letras (UBA)*. Buenos Aires, 2014.

MACCIONI, Franca. “Unos dedos ensayándose más allá del asir: Aproximaciones a *El Gualaguay* de Juan L. Ortiz”. *Landa*, vol. 8, n.2, 2020, p. 224 – 234.

_____. “En el umbral de las voces anfibas: el imaginario acuático en la poesía argentina contemporánea”. *Anclajes XX*. 2, 2016, p. 33-50.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução por Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MERBILHAÁ, Margarita. *El problema de la representación en la poética de Juan José Saer* (Monografía de graduação). Universidad Nacional de la Plata. La Plata, 1999.

MIGNOLO, Walter. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. In: CLACSO (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

_____. “Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom”. *Theory, Culture & Society*. vol. 26(7-8), 2009, p. 1-23.

MONTELEONE, Jorge. “Materia e Imaginario poético”. In: ANTELO, Raul; REALES, Liliana (orgs.), *Argentina: texto tempo movimento*. Letras Contemporâneas, 2011.

MORAES, Fabiana. “Na ‘gaiola de ouro’ da nossa consciência”. *Pernambuco*, nº74, 2012.

MOSE, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MOYANO, Marisa. “Literatura, Estado y Nación en el siglo XIX argentino: el poder instituyente del discurso y la configuración de los mitos fundacionales de la identidad”. *América Latina: Histoire et Mèmoire*, 2008.

_____. “La performatividad en los discursos fundacionales de la literatura nacional: La instauración de la ‘identidad’ y los ‘huecos discursivos’ de la memoria”. *Espéculo. Revista de*

estudios literarios. Madri, 2004.

_____. “Los conceptos de ‘Nación’ y los discursos fundacionales de la literatura nacional: La paradoja instituyente y la historia de una carencia”. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Madri, 2005.

MUZUKAMI, Maria da Graça N. *Ensino: as abordagens do processo*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária LTDA, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. “Verdade e mentira no sentido extramoral”. *Comum*, 6 (17). Tradução por N. C. de Melo Sobrinho, 2001, p. 5 -23.

ONETI, Juan Carlos. *Vida breve*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1976.

OUBIÑA, David. *Discursos extremos en la literatura y el cine argentinos (entre los 60 y los 70)*. (Tese de doutorado). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, novembro de 2004.

PIGLIA, Ricardo. *Respiración artificial*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1992.

PREMAT, Julio. *La dicha de Saturno. Escritura y melancolía en la obra de Juan José Saer*. Paris: Université de Paris 8, 2002.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. In: CLACSO (ed.). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

_____. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena*. 13(29), 1992, p. 11-20.

_____. “¡Qué tal raza!”. *Ecuador debate*, 1999, p. 141-151.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. “Americanness as a concept, or the Americas in the modern world-system”. *International Social Science Journal*, 1992, p. 549-557.

RAMA, Angel. *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca, 1998.

RAMOS, Juan G; DALY, Tara (eds.). *Decolonial Approaches to Latin American Literatures and Cultures*. USA: Literature of the Americas, 2016.

RAMOS MEJÍA, José María. *Las neuroses de los hombres célebres em la historia argentina*. Crotoxina Ediciones, 2016. E-book Kindle.

RAVINA, Aurora (Dir.) *Historia de la literatura argentina Vol. 1*. Colegio Nacional de Buenos Aires: Página 1/2. s/a

REALES, Liliana. *A vigília da escrita: Onetti e a desconstrução*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2009.

REALES, Liliana; PREMAT, Julio; MONDRAGÓN, Juan Carlos. *Crítica cultural = Cultural critique*, vol. 5, nº2. Palhoça: Ed. Unisul, 2010.

RESTREPO, Eduardo. “Descentrandu a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado”. *Revista Latina de sociología (RELASO)*, vol. 6, 2016, p. 60-71.

RICCI, Paulo (ed.). *Zona de prólogos*. Buenos Aires: Seix Barral, 2011.

RODRÍGUEZ, Larisa M. C. “Zonas de influencia: Juan José Saer e o *nouveau roman*”. *Landa*, vol. 5, nº1, Florianópolis, 2016, p. 562-571.

ROSA, João Guimarães. “A terceira margem do rio”. In: _____. *Ficção completa: volume II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 409-413

SAAVEDRA, Guillermo. “Juan José Saer: el arte de narrar la incertidumbre”. In: *La curiosidad impertinente. Entrevista con narradores argentinos*. Rosario: Beatriz Viterbo, 1982.

SAER, Juan José. *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Seix Barral, 2014.

_____. *El río sin orillas*. Buenos Aires: Seix Barral, 2015.

_____. *El entenado*. Buenos Aires: Seix Barral, 2017.

_____. *Unidad de Lugar*. Buenos Aires: Editorial Galerna, 1967.

_____. *Cuentos Completos (1957-2000)*. Buenos Aires: Seix Barral, 2001.

_____. *Lugar*. Buenos Aires: Seix Barral, 2015a.

_____. El soñador discreto.. In: CONGRESO BRASILENO DE HISPANISTAS, 2., 2002, San Pablo. **Proceedings online...** Associação Brasileira de Hispanistas, Available from: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000012002000100001&lng=en&nrm=abn>. Acesso em 10/12/2019.

_____. *Papeles de trabajo II. Borradores inéditos*. Buenos Aires: Seix Barral, 2013.

SAID, Edward. *Orientalismo. O oriente como invenção do ocidente*. Tradução por Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAKAMOTO, Leonardo. “Paraisópolis: O PM que espanca rindo é a evolução do torturador da ditadura”. *UOL Notícias*. Dezembro de 2019. Disponível em: <<https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2019/12/03/paraisopolis-o-pm-que-espanca-rindo-e-a-evolucao-do-torturador-da-ditadura/>>. Acesso em 15/05/2021.

SANTIAGO, Silviano. *35 ensaios de Silviano Santiago*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do pensamento abissal”. *Novos estudos*, 2007.

_____. *Epistemologies of the South. Justice against epistemicide*. Routledge, 2016.

SARMIENTO, Domingos F. *Facundo. Civilización y barbárie*. Buenos Aires: Biblioteca argentina, 1921.

TROTSKY, Leon. “Uma escola de estratégia revolucionária (1ª parte)”. *Esquerda Marxista*, n15, 2019.

URIARTE, Javier. *The desertmakers. Travel, war, and the State in Latin America*. Nova York: Routledge, 2020.

VERGARA, Pablo. “Saer y las estaciones. Sobre comienzos y finales en las novelas de Juan José Saer”. *Estudios Avanzados*, 2014, p. 31-46.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os involuntários da Pátria”. *ARACÉ – Direitos Humanos em Revista*, ano 4, nº 5, 2017, p. 187-193.

ZIZEK, Slavoj. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. US/UK: Verso, 2012.

Bibliografia de apoio

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais. Morfología e História*. Tradução por Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MARINI, Ruy Mauro. *Dialética da dependência*. Editora Expressão Popular, 2005. Este documento encontrase em www.centrovictormeyer.org.br

QUINTERO, Gustavo. “Nunca terminar de narrar: Los límites de la obra en Juan José Saer”. *VIII Congresso Internacional Orbis Tertius de Teoría e Crítica Literaria*. La Plata, 2012.

SARLO, Beatriz. *Modernidade Periférica*. Tradução por: Júlio Pimentel Pinto. São Paulo: Cosac Naify, 2010.