

Tu luna volcada no tiene agua como tú te imaginas:  
la representación del aborigen en *Luna muerta*, *Eisejuaz* y *Fuegia*

María del Carmen Marengo  
Universidad Nacional de Córdoba

- ¿Qué daño, hermano?  
-Sí, ¿qué daño?  
-Que después que hagan el ferrocarril, dirán los cristianos que necesitan más campos al Sur, y querrán echarnos de aquí, y tendremos que irnos al Sur de Río Negro, a tierras ajenas; porque entre esos campos y el Río Colorado o el Río Negro no hay buenos lugares para vivir.  
-Eso no ha de suceder, hermano, si ustedes observan honradamente la paz.  
-No hermano, si los cristianos dicen que es mejor acabar con nosotros.  
-Algunos creen eso, otros piensan como yo, que ustedes merecen nuestra protección, que no hay inconveniente en que sigan viviendo donde viven, si cumplen sus compromisos.  
El indio suspiró, como diciendo: ¡Ojalá fuera así! y me dijo:  
-Hermano, en usted yo tengo confianza, ya se lo he dicho, arregle las cosas como quiera.

Lucio V. Mansilla,  
*Una excursión a los indios ranqueles*

A diferencia de otros países de Latinoamérica, como los de la región andina, donde en el siglo XIX se desarrollaron las corrientes indianista e indigenista en literatura, Argentina tiene la cuestionable singularidad de que no solo no presenta una manifestación análoga, que asuma la defensa del aborigen aún en las posiciones más tibias y relativas, sino que, por el contrario, el ámbito intelectual dio lugar a un violento antindigenismo. Una muestra clara de esta radicalización de posiciones es *La cautiva*, de Esteban Echeverría, y la obra culminante sería la segunda parte del *Martín Fierro*, texto en el que José Hernández extrema las líneas abiertas por Echeverría llevándolas al límite de la crueldad y violencia explícita. El proyecto civilizatorio propuso un orden de cosas que se resolvía en la exclusión del otro, de su sistema de valores y sus prácticas culturales. Aun cuando Hernández, siendo federal, se ubica en la línea política antagónica con respecto a la generación del 37, y su actitud ante la otredad es empática con respecto al gaucho, ya

dentro del gobierno de Avellaneda su postura acerca del aborigen es tan o más condenatoria que la de los intelectuales románticos.

Sin embargo, la literatura de nuestro país cuenta dentro de su canon con una obra singular como es *Una excursión a los indios ranqueles*, de Lucio V. Mansilla. Crónica de la expedición militar al pueblo ranquel que comandó el autor, el libro ofrece un testimonio documental acerca de todos los aspectos de la vida aborigen, desde la organización política hasta la vida cotidiana. Lo importante aquí es el conocimiento que surge del contacto directo con el pueblo indígena, lo que resulta en una actitud afectiva y de respeto con la otra cultural; ambos factores distancian a este libro de los anteriores de una manera abismal. La amplitud cultural, ingenua por cierto, pero amplitud al fin, con que Mansilla observa la vida ranquel probablemente esté cifrado en sus viajes por Oriente, y no exclusivamente por Europa, lo cual le habría dado una actitud mucho más tolerante hacia las culturas que la que tuvieron los miembros de la generación romántica. No obstante, el viaje de Mansilla y su libro son una isleta, un oasis en el desierto, un paréntesis de vida que no se repetirá ni se proyectará fuera de allí, al estilo de “Autopista del sur” de Cortázar, o de “El reino de los cielos” de Mario Benedetti<sup>1</sup>, un pequeño paraíso del entendimiento mutuo que, una vez vueltos los sujetos a su ámbito de vida natural, se diluirá como lágrimas en la lluvia; para los aborígenes será, entonces, tiempo de morir<sup>2</sup>. Saúl Sosnowski señala, en su Prólogo a *Una excursión...*, cómo años después, convertido ya en Diputado Nacional, Mansilla no dudará en apoyar la invasión a tierras indígenas considerando que “a causa de las características intrínsecas de la raza y de hábitos poco conducentes a la civilización, el indio no podría integrarse a la ciudadanía nacional.” (Mansilla, 2007: XX). El texto tomado aquí como epígrafe es parte de un diálogo entre Mariano Rosas, cacique principal de los ranqueles, y Mansilla. El inteligente y sabio gobernante indígena puede avizorar con toda

---

<sup>1</sup> En el cuento de Cortázar, los pasajeros atascados en un embotellamiento que se prolonga por días, tienden redes de solidaridad entre sí que son rápidamente olvidadas luego de que el problema de tránsito se soluciona. En el de Benedetti, dos niños, hijo de una pareja de exiliados uno y de un padre militar el otro, establecen un amistoso diálogo lleno de inocencia en un vuelo de Madrid a Buenos Aires, lejos de las diferencias que separarían a sus familias.

<sup>2</sup> Paráfrasis de “Yo... he visto cosas que vosotros no creeríais: naves de ataque en llamas más allá de Orión. He visto rayos C brillar en la oscuridad cerca de la Puerta de Tannhäuser. Todos esos momentos se perderán... en el tiempo... como lágrimas en la lluvia. Es hora de morir” de la película *Blade Runner*, basada en la novela “¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?”, de Phillip K. Dick. El enunciado, que pronuncia uno de los últimos androides, Roy Batty, luego de pelear y ser derrotado por el cazador de androides Rick Deckard, es, a su vez, cita de “El testigo”, de Jorge Luis Borges, incluido en *El hacedor* (Borges, Jorge Luis. *Obras Completas*. Tomo II. Buenos Aires: Emecé, 1990.)

agudeza cuáles son las intenciones veladas de la civilización, y solo por una cuestión de fe en quien confía y una implícita impotencia acepta las condiciones propuestas. La escena en su inmanencia podría tomarse como representativa de la relación fraterna que se establece entre los dos hombres, que se llaman mutuamente “hermano”, pero lo que la hace tan patética y triste es que el lector competente sabe que lo que Mansilla promete no será cumplido por el gobierno y tarde o temprano el temor de Mariano Rosas será una realidad. Quizás afortunadamente, Mariano Rosas o, mejor dicho, Mariano Rosas - Panghitruz Güor<sup>3</sup>, no llegará a ver la caída total, ya que morirá en 1877, dos años antes del inicio de la Campaña al Desierto. El atropello, no obstante, no retrocederá ante la muerte: su tumba será profanada y saqueada por el coronel Eduardo Racedo en 1879 y su calavera será llevada al Museo de Ciencias Naturales de La Plata; recién el 22 de junio de 2001, en época coincidente con la celebración del año nuevo originario, los restos del lonko serán restituidos a su pueblo para ser sepultados con los honores correspondientes<sup>4</sup>.

Ahora bien, la literatura es un reino que probablemente más se parezca a la magia y al misterio que a la política o a la ciencia y, como tal, produce sus hechizos, gualichos, conjuros y milagros. Así, los respectivos Infiernos indígenas de Echeverría y de Hernández, que configuraban toda una leyenda negra acerca de lo que existía al otro lado de la frontera y que falazmente podrían haber constituido la única memoria cultural de ese mundo, son conjurados por el milagro del libro de Mansilla, que los hace desvanecerse e instaura su pequeño Paraíso, la visión luminosa del otro como un semejante, con quien el sujeto “civilizado” puede observar más similitudes que diferencias y cultivar más hermandad que encono.

Es necesario llegar al siglo XX para encontrar manifestaciones literarias que incorporen la problemática del indígena desde una perspectiva similar. Quizá obedeciendo al mito modernizador de Argentina como un país blanco (recordemos que el proyecto inmigratorio es la otra cara de la moneda), la problemática de la representación del aborigen en la literatura argentina posterior al siglo XIX no ha sido suficientemente estudiada ni planteada por la crítica en nuestro país, no, al menos, de manera orgánica. El tema, sin embargo, recorre la literatura argentina del siglo XX y contemporánea tanto en

---

<sup>3</sup> Otras variantes del nombre originario de Mariano Rosas son Panguitruz Nürr, Panguitruz Gner, o Panghitruz Nürü y, junto con Panghitruz Güor, se traducen como Zorro Cazador de Leones o Zorro Cazador de Pumas.

<sup>4</sup> Ley Nacional N° 25276.

narrativa como en poesía. Solo ateniéndonos al período iniciado a partir de la década del 40 podemos citar obras como *Luna muerta* (1944), de Manuel J. Castilla, *Eisejuaz* (1971), de Sara Gallardo, *El entenado* (1982), de Juan José Saer, *Ema la cautiva* (1981) y *La liebre* (1991), de César Aira, *Fuegia* (1991), de Eduardo Belgrano Rawson, *Esa maldita lujuria* (1992), de Antonio Elio Brailovsky, *La tierra del fuego* (1998), de Sylvia Iparraguirre, *Inglaterra, una fábula* (1999) y *Los que llegamos más lejos* (2002), de Leopoldo Brizuela, *Humo rojo* (2012), de Perla Suez, *Hain. El mundo selk'nam en poesía e historieta* (2012), de Carlos Juárez Aldazabal y Eleonora Kortzars, la obra de la poeta mapuche Liliana Ancalao, por mencionar solo algunas. Dentro de la gran diversidad que el tema ofrece, para este trabajo me concentraré en tres textos que presentan al habitante originario como protagonista en la condición de víctima del hombre blanco. El corpus, compuesto por *Luna muerta*, de Manuel J. Castilla, *Eisejuaz* de Sara Gallardo y *Fuegia*, de Eduardo Belgrano Rawson<sup>5</sup>, permite revisar el conflicto entre civilización y barbarie a la vez que observar y plantear relaciones diferenciadas entre ambos grupos humanos con el medio natural.

---

<sup>5</sup> Manuel J. Castilla (1918-1980). Poeta argentino nacido en Salta, donde pasó toda su vida. Fue uno de los fundadores del movimiento La Carpa en Tucumán en 1943. Sus obras: *Agua de lluvia* (1941), *Luna muerta* (1944), *La niebla y el árbol* (1946), *Copajira* (1949), *La tierra de uno* (1951), *Norte adentro* (1954) *De solo estar* (1957) *El cielo lejos* (1959) *Bajo las lentas nubes* (1963) *Posesión entre pájaros* (1966) *Andenes al ocazo* (1967), *El verde vuelve* (1970), *Cantos del gozante* (1972) *Triste de la lluvia* (1977). Recibió múltiples e importantes premios, entre ellos: el Premio Regional de Poesía del Norte (1954-1956), Dirección General de Cultura de la Nación; Premio “Juan Carlos Dávalos” por *El cielo lejos* (Gobierno de Salta, 1958-1960); Premio del Fondo Nacional de las Artes (1962-64) y Premio Fundación Michel Torino (1964) por *Bajo las lentas nubes*; Tercer Premio Nacional de Poesía por “Posesión entre pájaros” (1967); Gran Premio de Honor de la Sociedad Argentina de Escritores (1973), Primer Premio Nacional de Poesía del Ministerio de Educación y Cultura de la Nación (trienio 1970-72) y Primer Premio Nacional de Poesía del Ministerio de Educación y Cultura de la Nación (trienio 1973-75). Fue también autor de numerosas canciones folklóricas junto al músico Gustavo “Cuchi” Leguizamón.

Sara Gallardo (1931-1988). Narradora argentina nacida en Buenos Aires. Autora de las novelas *Enero* (1958), *Pantalones azules* (1963), *Los galgos, los galgos* (1968), *Eisejuaz* (1971), *La rosa en el viento* (1979), el libro de cuentos *El país del humo* (1977) y los libros de cuentos infantiles *Los dos amigos* (1974), *Teo y la T.V.* (1974) y *Las siete puertas* (1975). En 1968 recibió el Primer Premio Municipal por su novela *Los galgos, los galgos*. Fue colaboradora del diario La Nación y de la revista Primera Plana. Realizó múltiples viajes por Argentina, por América, Europa y Oriente y residió por temporadas en diversos lugares del país y del exterior.

Eduardo Belgrano Rawson (1943). Narrador argentino nacido en San Luis y radicado en Buenos Aires. Autor de las novelas *No se turbe vuestro corazón* (1974), *El naufrago de las estrellas* (1979), *Fuegia* (1991), *Noticias Secretas de América* (1998), *Setembrada* (2001), *Rosa de Miami* (2005), *El sermón de La Victoria* (2012) y de los libros de cuentos *El mundo se derrumba y nosotros nos enamoramos* (2006) y *Vamos fusilando mientras llega la orden* (2013). Recibió el Premio a la mejor novela del Club de los Trece por *El*

## **Pero tu luna muerta, indio, se ha vuelto una moneda y tiene mucho frío.**

Quizá sea el libro *Luna muerta*, de Manuel J. Castilla, nuestra obra netamente indigenista<sup>6</sup>. María Eugenia Carante en “Vanguardia y América en Manuel J. Castilla” (Royo y Armata, 2007: 49-88) señala los posibles vínculos de la obra de Castilla con el indigenismo de vanguardia que se desarrolla en la región del lago Titi-Kaka, concretamente de los grupos Orkopata y Gesta Bárbara, liderados ambos por el poeta Gamaliel Churata (seudónimo de Arturo Peralta) a partir de su siguiente libro, *Copajira*. La hipótesis de Carante se basa en un viaje que Castilla realiza a Bolivia en 1945, en el que habría tomado contacto con aquella estética. Ahora bien, *Luna muerta* es anterior a ese año y ya muestra rasgos afines. Puede pensarse, así, que existiría una problemática de época que trasciende el plano del intercambio estético. El noroeste argentino es una región donde el pueblo aborígen resultó igualmente castigado que en el sur, con la denominada Conquista del Chaco Argentino; esta operación comienza en 1870, luego de finalizada la Guerra de la Triple Alianza, con incursiones previas enviadas por el Gobierno Nacional y se consolida ya como una campaña militar específica en 1884 coetánea con la Conquista del Desierto, como parte del proceso de modernización emprendida por el presidente Julio Argentino Roca. No obstante, a diferencia la Conquista del Desierto, la del Chaco, no goza de una zona literaria específica y, por lo tanto, carece de la resonancia de aquella en el imaginario histórico-cultural. El resultado de la campaña es que la mayoría de los aborígenes sobrevivientes son confinados al trabajo en los ingenios (establecimientos de explotación de la caña de azúcar) en condiciones cercanas a la esclavitud. De hecho, la expresión “Luna muerta”, de connotaciones metafóricas, es literalmente el nombre de un lote de uno de esos ingenios. Posteriormente, el norte argentino será escenario de dos masacres más cercanas en el tiempo a la obra de Castilla: la masacre de Napalpí, en el Chaco, en 1924, y la de Rincón Bomba, en Formosa, en 1947 (Trincherro, 2009). Ambas tienen su origen en reclamos de las comunidades indígenas, toba en el primer caso y pilagá en el segundo, por condiciones sociales y laborales más justas. Varias coincidencias lamentables se suman al

---

*naufrágo de las estrellas* (1979), el Premio de la Crítica al mejor libro del año por *Fuegia* (1992) y el Diploma al Mérito Konex Novela: Quinquenio: 1989-1993 (1993).

<sup>6</sup> Tomamos aquí el concepto de indigenismo en sentido amplio como categoría transdisciplinaria que implica la valoración de lo indígena y el cuestionamiento de la discriminación y el etnocentrismo.

caso; en primer lugar, ambas masacres suceden en gobiernos democráticos, el de Marcelo T. de Alvear y el de Juan Domingo Perón, respectivamente; en segundo lugar, ninguna de las dos ha sido convenientemente esclarecida. Estas circunstancias muestran el desdén del Estado Argentino y la sociedad en general por la situación de los pueblos originarios. Si bien lo ocurrido en Rincón Bomba sucede un par de años después de la publicación del libro de Castilla, estos hechos muestran la gravedad de la problemática en la época.

Por otro lado, si bien los pueblos autóctonos se defendieron aguerridamente durante la campaña, y se mostraron movilizados tanto en Rincón Bomba como en Napalpí, el aborígen que muestra el libro de Castilla es un sujeto despojado de toda capacidad de resistencia. Dedicado a representar el sufrimiento del pueblo matakó y chaguanco, el libro expone poema a poema un estado de completa alienación, tal como lo muestran dos textos sucesivos: “Balada del matakó Inocencio” y “Juan del Aserradero”. Ambos muestran, respectivamente, la problemática de un indio que no trabaja y mendiga y de otro que está empleado en el aserradero; sin embargo, los dos se encuentran igualmente degradados: “Inocencio, matakó, / tiene seca la lengua / porque nunca habla nada, / ni cuando lo golpean.” (Castilla, 1984: 76); “Juan del Aserradero / tirado en la vereda / se parece a los perros” (Castilla, 1984: 77). En el primer ejemplo, se puede ver una denuncia de agresión física, incluso, ante lo cual la única respuesta del aborígen es el silencio. Presenta así a un sujeto en estado de total indefensión y hacia el cual el abuso parece naturalizado. La situación de Inocencio, y el nombre no resulta casual en el poema, tiene origen en que se trata de un individuo privado de su hábitat natural: “Inocencio, matakó, / ya no caza ni pesca. / Si el río no trae agua, / en cambio trae arena.” (Castilla, 1984: 76). Esta circunstancia volverá a encontrarse en *Eisejuaz*, aunque con matices diferentes. El individuo, privado de su espacio y de sus saberes ancestrales e identitarios para la supervivencia, vive en un estado de alienación en un medio que le es ajeno y hostil. En el caso del siguiente poema, Juan del Aserradero es un chaguanco que sí tiene trabajo, no obstante esta circunstancia no le confiere más dignidad que al matakó Inocencio. En primer lugar, como en una relación premoderna feudal, el trabajo configura parte de su nombre y de esa manera determina su identidad. Pero el trabajo, a su vez, no constituye una circunstancia de dignificación del sujeto, no plantea una radical diferencia con el caso del indio mendigo. Juan del Aserradero duerme su borrachera en la calle luego de recibir la

paga, vale decir que su propia persona podría ser lo único sobre lo que todavía tendría dominio, pero tampoco es así ya que se enajena mediante el alcohol. Es necesario observar aquí, a su vez, cómo el dormir una persona adulta en el suelo y en un espacio público constituye un rasgo que lo ubica de lleno en el plano de la otredad y marca la distancia abismal con el hombre “civilizado”<sup>7</sup>; en este caso, ese rasgo lo asimila más a un ser del mundo animal. Convertido casi en un despojo, degradado hasta parecerse a un perro, vive totalmente alienado en la explotación laboral de modo que el ruido de la sierra hasta se filtra malsanamente en su sueño a través del sonido que hace la cigarra: “Chaguanco, como pocos, / Juan del Aserradero / quiere olvidar la sierra / y se duerme en el suelo, / pero la sierra vuela / por encima del pueblo, / se torna una cigarra / y le asierra su sueño.” (Castilla, 1984: 77).

La figura de la luna pasa a constituir un símbolo que va mutando en diferentes metáforas. En el poema que abre el libro, dedicado al dibujante Carybé, aparece el motivo de la luna muerta: “Tus flechas solo sirven para ensartar la luna / que se ha muerto en el río. / ¡Y tu luna!, tu luna muerta, indio, / se ha vuelto una moneda / y tiene mucho frío.” (Castilla, 1984: 73). La estrofa opera una alegoría donde la luna, animizada a través de la imagen de su muerte en el río, representa la situación del aborigen tal como lo muestra el poemario, acorralada su cultura hasta el borde de la alienación. En la metáfora subsiguiente, que convierte a la luna en una moneda, representa la situación en que la comunidad ha tenido que ceder a la presión de una economía mercantilizada por la propia subsistencia, y su mundo natural parece casi reducido a la nada. Luego, en “Arena”, la luna será como una huella que se borró en la arena; Pedro, el cacique muerto, retornará a la luna por un camino de tambores (Castilla, 1984: 84); en otros casos, la luna acompaña el sufrimiento aborigen, como en “La muerte de la chaguanca”: “Para quemar el mal incendiaron la choza. / Y en la mañana pura, / una hebra de humo / colgaba de la luna.” (Castilla, 1984: 94) y en “Luna santa”: “Mira, tu luna tiene, como un santo, / un anillo dorado en la cabeza.” (Castilla, 1984: 95)

El aborigen aparece como un otro con cuyo sufrimiento el yo lírico se solidariza pero a la vez no deja de presentarlo de manera diferenciada. Sin embargo, en el poema

---

<sup>7</sup> Recordemos que en “El Sur”, cuando Dhalman entra en el almacén, lo primero que ve es un viejo durmiendo en el piso, acurrucado a los pies del mostrador. Esa imagen muestra que ha entrado en un mundo otro (Borges, Jorge Luis. *Obras Completas*. Vol I. Buenos Aires: Emecé, 1990).

“Luna para tu frente” el yo poético manifiesta una actitud que invierte el paradigma cultural cuando dice: “Enséñame, chaguanco / tu lengua para verte” (Castilla, 1984: 78). El proyecto de la modernidad colonizadora en sus versiones más benévolas fue el de incorporar al indígena a través de la educación y la enseñanza de la lengua del civilizado. El poema de Castilla, en cambio, propone la incorporación del yo poético al mundo del aborigen a través del aprendizaje de la lengua de este. En este sentido, si bien la manera en que los poemas muestran al indígena es aquella de la subalternidad en el sentido estricto que plantea Gayatri Spivak en “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” (1998), en “Luna para tu frente” se le reconoce un lugar del decir, una voz que es la propia lengua. Adelantándose a planteos postcoloniales<sup>8</sup>, Castilla prevé que el conocimiento de su lengua es lo que otorga la visibilidad al sujeto y, por otro lado, también es lo que permite conocer a ese sujeto otro. Lejos de la propuesta intelectual de la modernidad, que se atribuía la función de hablar por el otro, el poema dice en una de sus estrofas: “Enséñame tu lengua / como un idioma breve / para saber qué buscas, / para saber qué quieres.” (Castilla, 1984: 78). Se advierte, así, que el lugar de encuentro posible con ese Otro es la lengua de este, y no la propia.

### **Así digo a mis hermanos matacos y también a los tobas: ¿adónde iremos, ahora que el monte se ha enfriado?**

Publicada en 1971, *Eisejuaz* constituye la cuarta novela de Sara Gallardo y narra la historia de un sujeto de la comunidad de los matacos, Eisejuaz, Lisandro Vega (tal es su nombre completo), quien vive en la alucinación de recibir mensajes divinos. Por las ambigüedades que presenta la trama, permite una doble lectura al estilo de *Otra vuelta de tuerca*, de Henry James: una lectura mágico-religiosa o una lectura psicológica, según el lector considere que el personaje recibiría mensajes del más allá o que es un psicótico que oye voces. Esta dualidad es señalada por Elena Vinelli en el “Prólogo” a la obra que escribe para la edición de la Biblioteca Argentina (Gallardo, 2000: 5-9) y retomada por Martín Kohan en la nueva edición realizada en el presente año (Gallardo, 2013). No obstante, mi objetivo aquí es proponer una tercera posibilidad de interpretación, esta de carácter social y

---

<sup>8</sup> Acerca de un desarrollo teórico sobre esta problemática, véase “La cuestión del otro en la poesía argentina y la crítica postcolonial: una unión posible”, publicado en la sección “Marcos” de este libro.



antropológico, que la distanciaría de la obra de Henry James: la novela representa la alienación y el estado de abandono en el que vive el aborigen del norte argentino, contemporáneo al momento de escritura y publicación del texto.

Este punto de vista implica desplazar ligeramente del centro de la novela la experiencia singular del personaje, de origen sobrenatural o psíquico, y colocar allí la de su desgracia social. Las voces que oye Eisejuaz, los mensajeros del Señor, se identifican con el mundo natural: los palos, la lagartija, el agua, y, de este modo, constituyen formas que se vincularían al culto animista y panteísta propio de la cultura wichi; es por esto que esa experiencia no causa conflicto mientras con su familia se mantiene viviendo en el monte. Si bien Eisejuaz comienza a oír estas voces en la infancia, antes de decidir su incorporación y la de sus padres a la cultura cristiana, es en esta última donde se desarrolla su drama y donde se va a acentuar la fractura entre él y los otros a partir de su don. La tragedia en la que focalizamos tiene origen en dos actos de injusticia de los que es víctima: primero, la muerte de su mujer, como consecuencia de haber sido golpeada por otras mujeres de su comunidad y llevado detenida junto con las agresoras en lugar de ser derivada inmediatamente a un hospital; segundo, la incompreensión del pastor, quien expulsa a Eisejuaz de la misión al encontrarlo hablando con sus mensajeros. Mientras vive su esposa, Quiyiye, Eisejuaz trabaja en el aserradero y se convierte en capataz, tiene bicicleta (objeto que aparece como un bien muypreciado, envidiado y luego perdido, lo cual solo puede hacer pensar en el estado de pobreza material en que vive el aborigen). Podemos decir que es un ejemplo de adaptación sociocultural, condición de la que tenemos noticia por referencias en diálogos, ya que la novela no se concentra en esta etapa de la vida del personaje. Se alude a él como un modelo de entereza moral, de inteligencia y capacidad de liderazgo. Ahora bien, luego de que su esposa es atacada, comienza la pendiente que lo lleva a despojarse de todo, primero para pagar los tratamientos médicos infructuosos y luego por la propia angustia generada por la enfermedad y la muerte de aquella. El recorrido espiritual que Eisejuaz emprende tiene origen en el dolor de verse sin su compañera y luego expulsado de la misión, y se configura en el hecho de que sus mensajeros lo han abandonado. Cuando los recupera, descubre que su misión será entregar sus manos, oscuro mandato que al mismo Eisejuaz le provocará dudas. La forma sensible que toma este mandato resulta, tal como la interpreta el personaje, absurda, sobre todo si

tenemos en cuenta la misión terrenal que podría haber desempeñado para el bienestar de su pueblo y que deja de lado por aquella. Es que para asumir esa función terrena, Eisejuaz, Lisandro Vega, debió ser un sujeto adaptado, y no lo es, porque en él sobreviven elementos de su cultura del origen: la relación animista con la naturaleza y la experiencia de lo onírico (Heredia, 1978). La falta de solidaridad general, especialmente ante la desgracia, es lo que provoca su descentramiento con respecto a las dos culturas, puesto que mientras vive su esposa, quien lo comprende perfectamente, y trabaja en el aserradero, no parece encontrar conflicto entre ambas.

Permanentemente se observan en la novela actos de maltrato a los indígenas; hasta las prostitutas blancas, que podrían considerarse la parte más sometida de la clase sometida, que viven en un estado cercano a la esclavitud, los desprecian y se sienten superiores a ellos. Hay, sin embargo, dos sujetos blancos que muestran sensibilidad y solidaridad hacia los pueblos aborígenes: el sacerdote franciscano y don Pedro. En el caso de don Pedro, este incluso presentó en el pasado un programa político de inclusión que le vale luego el repudio social. El personaje del franciscano se corresponde históricamente con el de Roque Chielli, sacerdote de esa congregación, quien se dedicó al trabajo con los chiriguano en la misión La loma, en Formosa, hasta que en 1970 llegó la orden de desalojo. Otro aspecto llamativo es que las mismas comunidades aborígenes de etnias diferentes no se conciben a sí mismas como una unidad mayor. La construcción de pueblos originarios parece ser obra de la cultura del blanco. No hay un reconocimiento en espejo: los chiriguano desprecian a los maticos, Eisejuaz considera que los chaguancos son salvajes, él mismo tiene miedo del colla. La novela no idealiza la cultura matica sino que expone prácticas de brutalidad extrema como parte de la vida cotidiana de los sujetos: el cacique rompe un brazo a la mujer que pelea con la madre de Eisejuaz porque esta última había dicho que él estaba destinado a ser jefe; a los años, y por ese mismo incidente, mujeres resentidas golpean brutalmente a la esposa de Lisandro; en otro momento, Eisejuaz recuerda la ceremonia por la que la comunidad mutila salvajemente a una mujer infiel y traidora. Esta fiesta ritual representaría lo radicalmente otro para la cultura occidental moderna; de este modo, no es ajeno al plano de la novela el conflicto cultural que desata esa experiencia en un sujeto sensible y dado a la introspección luego de ser convertido al cristianismo.

Dentro de esta lectura, existe un parlamento de Eisejuaz que funcionaría como una clave desde la cual es posible, de manera radial, resignificar toda la novela. Se trata de la respuesta que le da nuestro protagonista a los miembros de su comunidad cuando estos le reclaman que vuelva y sea su líder, que lo necesitan. Ante la insistencia, Eisejuaz pronuncia:

-¿Adónde irán los piojos del hombre que muere? Ya su cabeza se enfría. Ya huyen, turbados y perdidos, sin saber a dónde van. (...) Así digo a mis hermanos matacos y también a los tobas: ¿a dónde iremos, ahora que el monte se ha enfriado? A los chahuancos, a los chiriguanos, a los chaneses y a todos digo: ¿a dónde iremos? No hay lugar para nosotros ni allá ni acá. Allá el ruido de los blancos termina con nuestro alimento. Y aquí nos alimentamos de peste y de miseria. (Gallardo, 2000: 84)

Estas palabras ponen en claro la situación de no lugar del aborigen en el mundo moderno: la angustia de Eisejuaz también tiene que ver con el desfasaje producido por el abandono y el saqueo de los que la sociedad occidental ha hecho víctimas a los habitantes originarios. Al igual que en *Luna muerta*, el monte se ha secado, las comunidades aborígenes están libradas a su suerte y desintegradas en un mundo hostil y ajeno. Dentro de este marco de hostilidad, resulta imposible un pensamiento que permitiera conciliar las dos culturas y un sujeto que formara parte a la vez de ambas, receptando lo nuevo pero conservando también lo propio; esta dinámica de exclusión provoca el mismo desfasaje del sujeto entre ambas y el hecho de que ya no tenga lugar ni en una ni en la otra. Quien sí habría logrado mantener esta dualidad de manera feliz es Ayó Vicente Aparicio, el chamán y guía espiritual de Eisejuaz, casado con mujer rubia y con hijas rubias, quienes viven perfectamente integrados a la ciudad, pero no es el caso de los demás.

El recorrido vital que Eisejuaz emprende presenta, así, dos caras opuestas: su “perfeccionamiento” espiritual lo lleva a la degradación material, y el abandono de las convenciones de los blancos para volver al monte solo le acarrea el desprecio de su comunidad, que también se considera abandonada y traicionada por quien pudiera haber sido un valioso líder. La incomprensible misión que Eisejuaz asume a costa de su propia degradación y el abandono de su pueblo consiste en reducirse a la servidumbre de un hombre, Paqui, a quien encuentra malherido en un pantano. Pero este hombre ni siquiera merece el sacrificio de Lisandro Vega, ya que se trata de un miserable a todas luces. El

sadismo y la falta de escrúpulos de Paqui permiten repensar la condición de brutalidad presente en la cultura mataka y la de civilización de la nuestra propia. La misma función cumplirían las escenas de violencia en el prostíbulo. Por otro lado, los cuidados prodigados por Eisejuaz tampoco mejoran la condición de Paqui, aunque, en ocasión en que aquel lo deja en manos de la civilización, vuelve a encontrarlo luego abandonado en la calle.

Ahora bien, la novela presenta una serie de situaciones en las que parecería verificarse que Eisejuaz está en lo cierto: sus maldiciones se cumplen, la niña enferma se cura, amansa al tigre, florece la enredadera en invierno, la mujer vuelve a tener leche. Luego de sus peleas con “el malo” en la noche, la familia extraviada en el monte relata haber oído ruidos, gritos espeluznantes que no provienen de este mundo. El mismo Paqui habla de los gritos que lo asustan. Estos testimonios y aquellas situaciones, verificables fuera de la conciencia del protagonista narrador, colocarían la experiencia más allá o más acá de una subjetividad alucinada por un delirio místico. Sin embargo, el relato da otra vuelta de tuerca e invierte los roles de los personajes. Es así como en el recorrido hacia la santidad-degradación de Eisejuaz, Paqui va transformándose en una especie de figura grotesca, un espejo deformante de aquel que vive con toda honestidad su desgracia social. En el proceso de anverso-reverso de los dos personajes, la historia toma un camino tragicómico y Paqui llega al paroxismo de apropiarse falazmente de las virtudes espirituales de Eisejuaz y presentarse como una especie de hombre santo milagroso ante la histeria colectiva. Eisejuaz, más subalternizado que nunca, ni siquiera puede reclamar por la verdad de los hechos.

La novela de Sara Gallardo representa la situación de subalternidad, en el sentido spivakiano del término, en la que el aborigen del norte argentino se encuentra totalmente al margen de un lugar social del decir. Aun cuando esto pudiera revertirse, puesto que hay intentos de buena voluntad -las misiones lo son, la gestión de don Pablo, la escolarización- estos intentos fracasan porque no hay condiciones sociales previas, en un marco más amplio, para que el sujeto aborigen pueda integrarse con su propia voz. Pero a diferencia del poemario de Manuel Castilla, la novela explora la interioridad del sujeto, su lenguaje. En 1968, esta escritora de clase patricia viaja al norte argentino, reside un tiempo allí y se interna en el Impenetrable, donde toma contacto con los aborígenes. Previamente, en Salta

la recibe Manuel J. Castilla. Sara Gallardo retoma ese legado, pero lo transforma, desde la poesía de denuncia social con elementos vanguardistas, en una narrativa que explora las posibilidades de hablar del otro en la modalidad de lo que Ángel Rama llamó la “transculturación narrativa” (Rama, 2008). Entroncaría, en este sentido, con la obra de Juan Rulfo o José María Arguedas; parte del trabajo de estos autores consiste en llevar la lengua del subalterno, indígena o campesino, a un plano de lengua literaria. *Eisejuaz* incorpora aspectos antropológicos y lingüísticos y, así, reinventa una voz que en los poemas de Castilla se encontraba silenciada.

### **Muchos los escuchaban incrédulamente, convencidos de que a las víctimas se las había llevado la gripe o sus propias desavenencias.**

*Fuegia*, la novela de Belgrano Rawson, publicada en 1991, narra las acciones de avasallamiento sufridas por los pueblos que habitaron Tierra del Fuego hasta bien entrado el siglo XIX, y que llegan a su punto culminante con el genocidio del pueblo selk’nam. En lo que corresponde a esta isla de nuestro país, el genocidio propiamente dicho tiene lugar durante la presidencia de Miguel Juárez Celman (1886-1890), a diferencia de la Conquista del Chaco y del Desierto, que se desarrollan con la presidencia de Julio Argentino Roca. Más precisamente, estos pueblos fueron los que más largo tiempo sobrevivieron en estado incontaminado a la conquista y colonización de América, dada su ubicación geográfica. La incorporación de Tierra del Fuego al Estado Argentino se produce en 1885 con la designación de la ciudad de Usuahia como capital de la gobernación de Tierra del Fuego. A partir de allí el avasallamiento sobrevendrá por diferentes frentes. Un año después, surgirá la versión de la existencia de oro en la isla, por lo que dos expediciones llevarán a cabo la búsqueda del metal precioso: la que comandará el aventurero rumano Julius Popper y la que enviará el propio gobierno al mando de Ramón Lista, ambos serán los primeros responsables de la matanza de aborígenes<sup>9</sup>. Años después, en 1890, el gobierno de Chile

---

<sup>9</sup> Las matanzas y saqueos contra los selk’nam comandados por Popper se encuentran documentados en un álbum fotográfico que él mismo le regalara al presidente Juárez Celman, actualmente en el Museo del Fin del Mundo en Usuahia, que muestran al mismo Popper y otros hombres en actitud de cacería con armas de fuego y aborígenes con arco y flecha muertos a sus pies. El caso de Ramón Lista es por demás curioso, en tanto que, habiendo sido responsable del ataque contra una toldería selk’nam que se recuerda con el nombre de masacre

concederá grandes extensiones de tierra a Manuel Nogueira, que se extenderá hacia nuestro país por sobre los territorios aborígenes. Otros dos terratenientes importantes serán el cuñado de Nogueira, Mauricio Braun y el suegro de este, José Menéndez, quienes llevarán a cabo la matanza de indígenas a través de sus administradores, Alexander Cameron y Alexander McLennan (apodado Chanco Colorado), quienes pasarán a ser los más importantes y despiadados cazadores de indios. Estas acciones, tanto las desatadas por la fiebre del oro como por la explotación ganadera, serán los grandes pilares del genocidio contra el pueblo selk'nam.

Belgrano Rawson, no obstante, considera que el inicio del avasallamiento contra los pueblos originarios de fueguinos se inicia en el momento en que el capitán Robert Fitz Roy lleva a Inglaterra a cuatro aborígenes yámanas, Jemmy Button (O'run-del lico), de 14 años, Fuegia Basket, (Yok'cushlu) de 9 años, Boat Memory, de 20 años, York Minster, (El'leparu) de 26 años (Belgrano Rawson; 1995). Esta constituye la primera intromisión del Occidente colonizador sobre estos pueblos, que continuarán siendo contaminados por barcos pesqueros, loberos, expediciones científicas que alterarán indefectiblemente su modo de vida y su hábitat, además de imponer relaciones de violencia real o simbólica. Párrafo aparte merecen las misiones religiosas. La primera de ellas, la Misión Anglicana, se establece inicialmente en Malvinas, en 1856, a cargo de George Despards y luego, en 1871, su hijo adoptivo, el reverendo Thomas Bridges se hará cargo de la primera misión en Usuahia junto al reverendo John Lawrence. En 1896 y 1898 ambos abandonarán la misión y fundarán sendas estancias donde continuarían dando refugio a familias aborígenes. En cuanto a la religión Católica, su labor será desarrollada por el sacerdote salesiano José Fagnano, quien participará de la expedición de Ramón Lista y, horrorizado por los crímenes, fundará primero la misión de San Rafael en Punta Dawson (1889) y luego la Misión de la Candelaria (1893) en Río Grande. De este modo, el anglicanismo tuvo su área de influencia sobre el pueblo yámana, en la zona de los canales, mientras que el catolicismo tomó a su cargo la evangelización de los pueblos alakaluf y selk'nam. La acción de las

---

de San Sebastián, posteriormente fue gobernador del Territorio Nacional de Santa Cruz y convivió con una mujer tehuelche, adoptando la vida paralela de la toldería. El conocimiento de esta situación provocó el suicidio de su esposa legal en Buenos Aires, Agustina Andrade, hija del poeta Olegario Víctor Andrade. Lista escribió tres libros: *Viaje al país de los Tehuelches*, *Mis exploraciones y descubrimientos en la Patagonia* y *Viaje al país de los Onas*, donde silencia absolutamente sus crímenes contra el pueblo fueguino.

misiones constituyó una verdadera arma de doble filo, ya que, si bien obraron dando refugio y defensa a los aborígenes, también actuaron como fuerza aculturadora que, a través de determinados elementos intrusivos como la vestimenta, favorecieron el contagio de enfermedades que contribuyó a diezmar las poblaciones. Cabe aclarar que el pueblo yámana no está considerado víctima estricta de genocidio, puesto que, asentados en las pequeñas islas y los canales, no habitaba, como los selk'nam, el territorio apto para la cría de ovejas codiciado por la expansión modernizadora, sino que su extinción como tal fue consecuencia de hostilidades no planificadas y de los factores de alteración de su medioambiente natural y cultural.

Esta introducción historiográfica viene al caso puesto que *Fuegia* constituye una novela histórica. Sin embargo, se ocupa de borrar, o más bien enmascarar la toponimia y las denominaciones de los agentes humanos, en un trabajo compositivo que apela a la cooperación del lector, quien deberá reponer las marcas aludidas de los acontecimientos narrados. Que una novela histórica ficcionalice los personajes principales no es nada nuevo, pero que quite todo anclaje en las denominaciones de los lugares y de los personajes históricos entendemos que sí lo es. Ahora bien, sin el ejercicio intelectual del lector de recuperar aquellas marcas a través del discurso historiográfico y de la geografía, entendemos también que el texto queda incompleto. Es por esto que partimos desde ese plano, para así resignificar la novela.

El relato narra el modo cómo es colonizada la isla de Tierra del Fuego y cómo van siendo acorralados sin salida los pueblos de la región. Estos, en la realidad histórica corresponden a los selk'nam y los yámanas (no se alude a los haush y alakalufes), denominados en la novela como parrikens y canalese respectivamente, y fueron, como ya se ha mencionado aquí, en toda América los que más tiempo sobrevivieron en aislamiento y estado de pureza dada su ubicación geográfica. No obstante, el siglo XIX habría de arrojarles toda la modernidad junta con sus diferentes formas de intolerancia y atropello.

La novela presenta los acontecimientos en una compleja estructura en mosaico, dentro de la que cobra relieve como principal la historia de un matrimonio de aborígenes, Camilena y Tatesh, con sus hijos. Esta familia, que en mucho puede parecerse a cualquiera de las nuestras, se encuentra en situación de huida permanente ante diferentes calamidades.

Luego de la violación de Camilena por parte de los cazadores de lobos, encuentran refugio en la misión anglicana, donde, a su vez, son sorprendidos junto a toda la comunidad por la epidemia de sarampión. En este punto, Tatesh decide que deben huir hacia el norte y aquí es donde reside lo trágico de la historia, puesto que los personajes escapan hacia la zona de los parriken, donde se encuentran los cazadores de indios. La novela se estructura magistralmente mostrando al aborígen acorralado en su propio territorio, huye de las calamidades del sur hacia una zona de calamidades aún peores. Es el lector avisado, el lector activo que reclama esta novela, el que percibe el patetismo de la situación, ya que, al igual que en *Una excursión a los indios ranqueles*, se trata de un caso en que el lector sabe más que los personajes: el lector al tanto de la situación histórica real sabe que en el norte de la isla, hacia donde se dirige la familia protagonista, es donde ocurrirá el genocidio y no en el sur. Los personajes, así, huyendo de una muerte probable, van hacia una muerte segura. De manera inversa, el episodio del asesinato de Jeremy Llarch (terrible cazador de indios que reuniría en un solo personaje lo que en la realidad histórica desempeñaron dos hombres, Alexander Cameron y Alexander McLenan, como ya se ha mencionado) por Beltrán Monasterio, narrado al comienzo, se resignificará y adquirirá toda su enorme carga emotiva cerca del final, luego de que el lector atraviese las peripecias que la novela despliega. En este caso, el lector conoce menos que los personajes y que el narrador, y recibe la secuencia de Llarch en la indiferencia de no saber aun quiénes son, quién es Beltrán Monasterio, quién es Jeremy Llarch, quién fue Tatesh Wulaspai, qué relación hubo entre ellos. Una vez que lo sepa, advertirá, además, de manera irremediabilmente angustiante, que el equilibrio es ajeno a toda la situación y que la venganza no lo reestablece: por una oveja mueren cantidades de hombres, por cientos de hombres, mujeres y niños aborígenes ha muerto solo un hombre blanco.

En cuanto a la cuestión de la subalternidad, resulta complejo establecer lineamientos en este texto, puesto el estado de cosas no presenta una comunidad política superior y englobante dentro de la cual el sujeto aborígen carezca de voz. Presenta, antes bien, fuerzas en tensión, compuestas por los cazadores de indios, los loberos, los científicos, los religiosos, los aborígenes, entre las cuales estos últimos constituyen la parte más infinitamente débil. Indudablemente no hay un lugar discursivo para este antiguo dueño de la tierra en este nuevo orden o, mejor dicho, en este nuevo caos. Sí puede decirse que, a



diferencia de lo que reclama “Luna para tu frente”, es un sujeto que hay tenido que aprender la lengua de su invasor más amistoso, el inglés, para comunicarse con él. Andrea Castro cuestiona el hecho de que la novela no problematice el tema de la lengua, sino que fluidamente imponga el castellano como opción natural para la narración (Castro, 2013). No acuerdo aquí del todo con esta apreciación. *Fuegia* es una novela que borra para afirmar: borra los datos históricos para recuperarlos y, frente al lenguaje impávido de un narrador omnisciente que parece mostrar distancia con lo narrado, el dramatismo de las situaciones por sí mismo se coloca en primer plano. Tal vez sea el modo más eficaz de narrar una historia incómoda, que preferiríamos pensar que no ocurrió, sin caer en la obviedad. La apelación al lector y la manera en que lo va incorporando sutilmente en la narración es una de las formas en que el texto involucra al hombre moderno en esa historia y le permite traspasar el extrañamiento ante un Otro radicalmente distinto, ante una historia que por lejana y silenciada pudiera pensar que no le pertenece.

### **Éramos cinco en aquel sitio, con el Paqui, el mono, el loro, y el perro que me mandó el Señor.**

Enlazada y pialada la res, cayó en tierra.  
Creí que iban a matarla como lo hacemos los cristianos,  
clavándole primero el cuchillo repetidas veces en el pecho, y  
degollándola en medio de bramidos desgarradores,  
que hacen estremecer la tierra.  
Hicieron otra cosa.  
Un indio le dio un bolazo en la frente dejándola sin sentido.  
En seguida la degollaron.  
-¿Para qué es ese bolazo, hermano? -le pregunté a Mariano.  
-Para que no brame hermano -me contestó-  
¿No ve que da lástima matarla así?

*Una excursión a los indios ranqueles*  
Lucio V. Mansilla

Como ya anticipáramos, los textos permiten reflexionar sobre la relación diferenciada con el mundo natural que establecen el hombre aborigen y el hombre blanco respectivamente y, así, resignificar los conceptos pilares de la modernidad como son los de civilización y barbarie. Una visión que ha caracterizado a Occidente es la de la teleología,

la idea de que el desarrollo histórico debe ser conducido por un progreso y llevar a un mejoramiento del hombre en relación directamente proporcional a ese progreso. Esto, unido a la concepción proveniente del judaísmo, que precisaremos más adelante, de que el hombre es la criatura superior dentro de la naturaleza y de que esa superioridad ha trazado una línea separatoria irreversible entre él y el resto del mundo natural. A partir de esto, el ser humano se ha considerado a sí mismo el rey de la creación, el dueño absoluto de ella y, por lo tanto, habilitado para actuar sobre el medio natural, modificarlo, ignorar o distorsionar sus reglas, destruirlo. Al abordar sujetos de lo que la antropología actual denomina “el Cuarto Mundo” (Briones, 1998)<sup>10</sup>, los textos aquí estudiados colocan en primer plano la relación del hombre con lo natural y las distintas características que toma esa relación según la cultura a la que aquel provenga.

En *Luna muerta* el medio natural aparece, de alguna manera, debilitado: el río está seco, solo trae arena, la luna se va metamorfoseando según diferentes padecimientos. La relación del aborigen con el monte se ve interrumpida a partir de que el río no trae agua, el indio no caza ni pesca. Ahora bien, lo que se observa es una actitud compasiva de la naturaleza hacia el sujeto. Así, en el poema “Cuatreros”, el segundo de *Luna muerta*, son constantes las metáforas que señalan una empatía entre el sujeto aborigen y la naturaleza que habita. Unos diez indígenas son asesinados acusados de cuatreros y la masacre se prefigura al comienzo del poema: “En el río / se ahogaban las estrellas. // Una selva de asombro / se desgajó por todos los caminos” (Castilla, 1984: 75). En espejo con el primer par de versos luego se lee: “Por cada indio muerto / un nuevo remolino se encrespaba en el río.” (Castilla, 1984: 75). La tragedia se anuncia con la metáfora de los primeros versos y se confirma con el paralelismo conceptual de los siguientes. Esta misma relación de solidaridad de la naturaleza para con el aborigen se observa en “Juan del Aserradero” en la actitud del árbol: “Y para que el solazo no le quemé la cara / y se despierte luego, / el yuchán de la calle / tira sobre sus ojos sombra como un pañuelo.” (Castilla, 1984: 77); no obstante, en un movimiento doble, la naturaleza es intervenida por la cultura y esa solidaridad desaparece: “quiere olvidar la sierra / y se duerme en el suelo, / pero la sierra

---

<sup>10</sup>Se denomina “Cuarto Mundo” al colectivo internacional formado por todos los grupos culturales que conservan características originarias previas a la colonización occidental, y que, necesariamente, se encuentran incorporados a los estados nacionales actuales.

vuela / por encima del pueblo, / se torna una cigarra / y le asierra su sueño.” (Castilla, 1984: 77).

También en *Fuegia* el protagonista, Tatesh, y su padre son perseguidos por robo de ganado. Su padre tenía las orejas cortadas por eso y se dejaba el pelo largo para cubrirse por vergüenza. Sucede que en una cultura de cazadores no se concibe que el animal suelto sea una propiedad privada. Mermada, con la presencia del blanco, la población de guanacos que constituían antes su alimento, el canalés/parrinken se ve arrojado a proveerse de ovejas y esto desencadena el conflicto. La comunidad con el mundo natural en que viven los canaleses se observa en el episodio en que Federica, la niña blanca en el barco, repara en que una mujer originaria amamanta a un perrito; también en la secuencia traumática de la violación de que es víctima Camilena, cuando una de sus compañeras coloca piedras en su vagina para evitar el ataque. El blanco, en cambio, confiado en la superioridad de su cultura, no escatima matar seres humanos en cantidad necesaria para poder abrirse paso en un mundo para él hostil, amparado también en la creencia en que esos seres de otredad radical corresponden a una humanidad en parte dudosa.

Fernando Coronil señala en “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo” (Lander, 2000: 87-112) cómo la explotación capitalista debe considerarse intrínsecamente ligada a la explotación del mundo natural, problemática que el marxismo clásico no siempre ha considerado, constituyendo así el colonialismo el lado oscuro del capitalismo. En *Fuegia* este aspecto es clave y la novela desarrolla, recortándose, como ya observamos, sobre datos históricos camuflados, el modo en que el capitalismo se abre paso en la agreste Tierra del Fuego a costa del dominio del territorio y sus habitantes primitivos. Quizá por esto es que el texto coloca en primer plano la dominación de procedencia inglesa sobre la región, cuando, en la realidad histórica, el Estado argentino y el chileno también propiciaron el genocidio y las masacres<sup>11</sup>. Dos temporalidades aparecen en conflicto: la del hombre blanco encarnando la idea de progreso y civilización y la del hombre originario, que ha mantenido por siglos su estadio de cazadores-recolectores, en estado de armonía y conocimiento de su mundo por hostil que este fuera. La tragedia se produce por el choque entre ambas temporalidades, cuyos sistemas de valores respectivos son incompatibles: la

---

<sup>11</sup> Andrea Castro señala que tal vez sea la cercanía con la Guerra de Malvinas lo que fundamenta la puesta en relieve de la dominación inglesa con la correlativa invisibilización del Estado colonizador argentino. (Castro, 2013)

idea de evolución y dominio del mundo natural frente a la de adaptación a un mundo natural dado. El problema es que el hombre blanco no aparece en esta novela dispuesto a la adaptación o a la negociación con lo dado (salvo, quizá, el padre Lorenzo y personajes que no detentan poder real dentro de la historia como Federica y su padre, el médico y, en parte, la viuda del reverendo), sino que van adelante en pos de sus objetivos sin anteponer escrúpulo alguno. Así, Camilena es perseguida por los loberos por el solo hecho de estar allí indefensa con sus hijos y, frente a su pericia en el manejo de la canoa y su conocimiento del espacio, hace encallar la goleta, que finalmente se hunde; ante estas consecuencias de la defensa personal de la mujer aborigen, los loberos sobrevivientes no reparan en lanzarse a la violación una vez que vuelven a encontrarla en la costa. El punto máximo en crueldad lo encarna Jeremy Llarch, el cazador de parrikens. Estos grupos de hombres occidentales, representados por los cazadores de lobos y por los criadores de ovejas, no escatiman relacionarse a través de la violencia con el medio para imponer el logro de sus fines.

El texto encuentra a los habitantes originarios, sin embargo, en estado de contaminación con el mundo moderno, esto en parte por obra de las misiones evangelizadoras y del intercambio con los barcos que llegan a la isla:

“Por las piedras del fondo se filtraba el agua. Jaro achicaba sin tregua. Normalmente ahí llevaban el fuego. En el futuro tampoco precisarían llevarlo, porque su madre al fin tenía los fósforos. Ya nadie sabía encender un fuego como antes, golpeando dos piedras duras junto a unas briznas de musgo mezclado con nidos de araña” (Belgrano Rawson, 2001: 33)

Son aborígenes americanos que hablan inglés, a quienes se les han cambiado sus nombres, que usan ropas europeas, totalmente descontextualizadas; en algunos casos estos elementos se asumen con orgullo, como la vestimenta de Keno Kiapej (Belgrano Rawson, 2001: 89), en otros casos, especialmente en cuanto al tema religioso, pareciera que su recepción solo obedece a una cuestión estratégica de supervivencia, sin que se le dé una profunda importancia. El momento de dramatismo culminante en cuanto a la intromisión de la cultura foránea lo constituye la epidemia de sarampión que se desencadena en la misión anglicana y que empieza a diezmar al pueblo aborigen. La epidemia en Abbingdon y la masacre de Lackawana constituyen dos polos de violencia extrema que acorrala al habitante originario representado por la familia protagonista, y entre los cuales se enmarca la tragedia.

También *Eisejuaz* nos muestra al aborigen en un estado de contaminación, pero mucho más cercano en el tiempo. Al igual que los indios de *Luna muerta*, Eisejuaz ha trabajado en el aserradero, pero, a diferencia de aquellos, el texto no lo muestra en un total estado de degradación y deshumanización gracias al recurso de poner en primer plano la condición espiritual del individuo. El indio mataco, en este caso, ha abandonado el monte en la adolescencia junto a sus padres por propia iniciativa para introducirse en la plena modernidad del siglo XX ya que el espacio natural no ofrece los recursos de antes. La novela presenta el estadio de cazador-recolector en un momento contemporáneo, aunque aquí aquella temporalidad aparece en un segundo plano, desplazada por la del hombre moderno que lo ocupa casi todo. El espacio donde la temporalidad del hombre originario se pone en acto es el del monte, adquiriendo características cronotópicas (Bajtín, 1989). Es así que en el capítulo “El desierto”, el personaje se muestra totalmente en su hábitat: puede cazar, pescar, domesticar animales, sembrar, si bien inicialmente parece afectado por una pérdida de saberes sobre el espacio que le es necesario recuperar:

Nos faltó comida el primer tiempo. Sólo bichos, langostas, lagartija que tiraba a la brasa, se retorcían, las comía. El Paqui no abrió la boca para comerlas, comió el zapallo aquel, y después nada. Busqué raíces. Busqué tierra de esa blanca y la comí. Comió él, se le pegó adentro, ya se iba a ahogar.”  
(Gallardo, 2000: 96)

La cita muestra cómo en estado natural, desprovisto de su infraestructura tecnológica, quien está desvalido es el hombre blanco. Es allí donde ocurren los “milagros” que luego van a atribuírsele a Paqui. Así como Eisejuaz se relaciona armónicamente con los elementos de la naturaleza en el que es su hábitat de nacimiento, del mismo modo, no es problema para él tener un techo, y allí donde va se construye una casa con lo que el reino vegetal le provee.

Al igual que en *Fuegia*, quien establece una relación destructiva aquí es el hombre blanco, representado en los cazadores que llegan al monte a practicar la caza deportiva. Al encontrar a Paqui solo en el campamento de Eisejuaz, ya que este ha salido a cazar para la subsistencia, lanzan tiros al aire gritando el nombre de Eisejuaz para llamarlo y las consecuencias son lamentables:

Los pájaros del monte se alborotaron, y golpearon las hojas y las ramas y dejaron sus nidos, y en su temor y apuro se cayeron sus huevos y se aplastaron en el suelo, unos con el jugo amarillo saliendo por el roto, otros con el pichón de ojo abultado ya muerto del golpe, asomado, sin movimiento. Igual, del mismo modo, Este También, Eisejuaz se rompió por dentro...” (Gallardo, 2000: 106).

Esto es solo el anuncio de lo que va a venir después, cuando Eisejuaz encuentre muertos a los animales que había domesticado y lo acompañaban y su campamento saqueado. Los hombres blancos, aun cuando en un primer momento quieren ayudar al indígena, desaparecen luego engañados por Paqui, llevándolo a este junto a las pertenencias de Eisejuaz, y asesinando inexplicablemente a los animales.

Esta escisión entre el mundo humano y el mundo natural es propia del hombre occidental y proviene del judaísmo, como lo explica Edgardo Lander en “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” citando a su vez a Jan Berting, diferenciándose la religión judeocristiana de la mayor parte de los sistemas religiosos en este aspecto; a esto se suma la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre razón y mundo a partir de Descartes, que convierte al mundo en un mecanismo muerto, desacralizado y capaz de ser transformado por el hombre. (Lander, 2000: 11-40). Esto no es así, obviamente, en el mundo aborígen representado en los textos. Ahora bien, entre esos mundos y su relación con la civilización, hay diferencias. En *Luna muerta*, el indígena aparece en un estado de despojo tal que no adquiere una condición diferente a la impuesta por la visión clásica acerca de la barbarie; no obstante, el civilizado también aparece en estado de degradación moral dada su falta de escrúpulos, insensibilidad y crueldad. En el caso de *Eisejuaz*, en cambio, si bien el mundo indígena se presenta de una manera más compleja y multifacética, y los civilizados llevan a cabo actos de barbarie signados por la crueldad y la inmoralidad, también los aborígenes son capaces de estos actos y, en este sentido, la novela no idealiza a los pueblos originarios. Es en *Fuegia* donde el parámetro aparece claramente invertido. La novela está construida para que el lector establezca una relación empática con el mundo indígena, de modo tal que la familia en su dinámica y los roles de sus miembros claramente se asemejan al estereotipo de una familia contemporánea: un matrimonio todavía joven con tres niños en el que la mujer sale a juntar las cholgas mientras el hombre va a cazar, tal como hoy en día ambos salen a trabajar, o una madre de familia va a hacer las compras y lleva con ella a sus hijos mientras su marido va al trabajo, o viceversa; de la misma manera, en otro pasaje, el papá entretiene a los niños con historias extraordinarias mientras esperan que la madre termine de preparar la cena...<sup>12</sup> Es el hombre blanco quien aquí encarna la

---

<sup>12</sup> Es notable la fidelidad de la novela a un modelo de grupo familiar que está naturalizado en la vida burguesa actual, así como sus rutinas y los roles de sus miembros. Otros modelos serían posibles. Tratándose de los yámanas, por ejemplo era común y totalmente aceptado el matrimonio formado por una mujer y un hombre

barbarie, en el sentido de lo disfórico que Occidente atribuyó a ese término, aquello que tanto horror causaba a gran parte de nuestros intelectuales civilizados en el siglo XIX, el estadio del que Occidente se separó y al que no ha querido volver.

### **Ellos marchaban muy apremiados, procurando salir del País del Diablo.**

Los textos trabajados plantean la crisis del paradigma de la Modernidad y cuestionan severamente la condición misma de la civilización y sus valores. Llegan, incluso, a invertir el paradigma tanto en la compasión que provocan los dolientes indios de *Luna muerta* frente a los indiferentes blancos y en la necesidad de adentrarse en la lengua del Otro como única alternativa para poder conocerlo, como en la ascesis espiritual panteísta de Eisejuaz en medio de blancos abyectos, como en la familia tipo de *Fuegia* acorralada por todas las brutalidades y las buenas intenciones de las que está pavimentado el camino al infierno. Así, si *Martín Fierro* presenta con características demoníacas e infernales al país de los indios, del cual solo quiere salir, en *Fuegia* el País del Diablo es la misma República Argentina, el territorio vecino a la isla que habitan los canaleses y parrikens. En nuestras tres obras el hombre blanco es un espejo en el que el lector no querría verse, pero las tres invitan a no desviar la mirada sino a asumir los costos y las responsabilidades por el mundo que tenemos.

Existe una escena en *Fuegia* que he querido dejar para el final ya que permite, en su operación de vincular empáticamente a los personajes aborígenes con el lector actual, pensar no solo en ese pasado terrible sino también en nuestro presente. Es aquella en la que Camilena se encuentra ante la inminencia de la irreversible tragedia:

Iban a pelear y perderían. Ya nunca llegarían al islote. Ahora el sol destellaba sobre su roca más alta. Tatesh les había contado una vez que solían sentarse allí con su padre y que no se movían hasta el ocaso, cuando el sol se metía en el mar con el chirrido de un tronco ardiente. Entonces Camilena prometió a sus hijos que tan pronto alcanzaran el islote se apostarían sobre el peñón de los lobos para contemplar el fin de la tarde y sentir el quejido del sol al apagarse en el agua. (Belgrano Rawson, 2001:174)

---

mucho más joven que ella, tema al que alude Maristany en su trabajo (2005). Belgrano Rawson, no obstante, recrea el estereotipo de una familia convencional desde nuestros parámetros.

La madre aborígen promete (imaginariamente, porque a esas alturas probablemente ya estén muertos y ella no lo sepa) llevar a sus niños a disfrutar de la puesta de sol una vez que todo eso acabe, del mismo modo que nosotros, ante una situación difícil, prometeríamos a los nuestros tal vez golosinas, o mirar su programa preferido en televisión, o una visita al parque de diversiones... Ahora bien, dando un paso más, la escena induce a pensar que, puestos en relación el espectáculo del atardecer, con sus infinitas combinaciones de colores y matices en los infinitos días del universo (y que ya casi no puede apreciarse desde nuestras ciudades construidas en altura), con alimentos artificiales de sabores nada sutiles, escenas repetitivas de transmisión electrónica o dispositivos de entretenimiento mecánico también repetitivos, la ventaja no la ha llevado precisamente nuestro “progreso”; permite vislumbrar cuánto, por el contrario, y desde otro punto de vista, se ha empobrecido y llenado de chatarra nuestro mundo.

Así, no se trata de reponer la voz del otro, ya que nunca podrían vehiculizarla autores de clase media o de clase patricia, sino de deconstruir la visión hegemónica de la cultura occidental y, de este modo, abrir espacios para poder pensar desde otros paradigmas. La antropóloga Claudia Briones (1998) expresa cómo la fotografía típica de la antropología clásica tomaba al aborígen como una entidad distanciada, convirtiéndolo así en un objeto a observar, y cómo en ella aparecen justamente sujetos en poses tiesas, con rostros inexpresivos mirando a la cámara, en lo que se advierte el espacio simbólico inmenso, infranqueable entre el observador y el observado<sup>13</sup>. La fotografía cambia en la antropología postmoderna, asimilada a parámetros poscoloniales, para dar cuenta de una interioridad del sujeto, en la que este se humaniza a través de los rostros y las miradas. Algo semejante sucedería con nuestros textos: si bien no podrían autores occidentales y de clases más o menos privilegiadas representar la voz de los desposeídos, a través de un cambio de mirada el Otro se complejiza, se humaniza en toda la dimensión de su tragedia social.

---

<sup>13</sup> Fotografías antropológicas de aborígenes tomadas entre finales del siglo XIX y principios del XX aparecen en *Fuegia*, ficcionalizadas mediante la asignación de los nombres de los personajes principales a los sujetos retratados. Este aspecto, que no he incorporado aquí ya que no tiene su correlato en los otros dos textos del corpus, ha sido analizado por Maristany (2005) y por Castro (2013). Solo me limitaré a señalar que en las fotografías originales los sujetos aparecen con denominaciones al estilo de “Niños yamanas”, habiéndose descartado así la identidad que los individualizaría en su singularidad humana.



## BIBLIOGRAFÍA

- Belgrano Rawson, Eduardo. *Fuegia*. Buenos Aires: Planeta, 2001.
- Castilla, Manuel J. *Luna muerta en Obra Completas*. Vol I. Buenos Aires: Corregidor, 1984.
- Gallardo, Sara. *Eisejuaz*. Barcelona: Clarín. La Biblioteca Argentina, 2000.
- Bajtín, Mijail. “Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos sobre Poética Histórica” en *Teoría y estética de la novela*. Madrid. Taurus. 1989.
- Belgrano Rawson, Eduardo. “Sacarse de encima la historia”. *La Historia y la Política en la ficción argentina*. Santa Fe: Centro de Publicaciones Universidad del Litoral, 1995. Disponible en línea:  
<http://www.elarcadigital.com.ar/modules/revistadigital/articulo.php?id=2083> (consultado el 20/12/2013).
- Brailovsky, Antonio Elio y Foguelman, Dina. *Memoria verde: historia ecológica argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 1992.
- Briones Claudia. *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del sol, 1998.
- Brizuela, Leopoldo. “‘La seria’ en los umbrales del misterio” en: *La Nación*. Miércoles 6 de febrero de 2002.
- “Escrito en las llamas” en *Página 12*, suplemento de cultura *Radar*. Domingo 4 de enero de 2004.
- Castro, Andrea. “Fronteras, escritura y nación en la narrativa contemporánea argentina sobre Tierra del Fuego” en: *Anclajes*. Vol. 17, N° 1, 2013. Disponible en línea:  
[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-46692013000100002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-46692013000100002&script=sci_arttext) (consultado el 19/12/2013).
- Cuevas Aro, Margot. “Eisejuaz, un santo grotesco” en: *Letralia. Tierra de Letras*. N° 208, 2009. Disponible en línea: <http://www.letralia.com/208/ensayo03.htm> (consultado el 12/06/2012)
- Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundamento, 1970.

Heredia, Luis. "El fenómeno onírico entre aborígenes toba y mataco del Gran Chaco" en: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. XII, 1978. Págs. 35-46.

Lander, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

Kohan, Martín. "Prólogo" en: *Eisejuaz*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013. Disponible en línea <http://blog.eternacadencia.com.ar/archives/tag/sara-gallardo> y <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-4970-2013-03-10.html> (consultado el 26/07/2013).

Lojo, María Rosa. "El retorno del 'salvaje' excluido en *Borrascas en las clepsidras*, de Laura del Castillo y *Fuegia*, de Eduardo Belgrano Rawson" en: *Sociocrítica* XII.1-2, 1997. Págs 291-300.

Mansilla, Lucio V. *Una excursión a los indios ranqueles*. Miami: Stockcero, 2007.

Maristany, José. "Un arte de la memoria: *Fuegia* de Eduardo Belgrano Rawson" en: *Argos*. 76-89, 2005. Págs. 76-89

Pérez, Alberto Julián. "Sara Gallardo, *Eisejuaz* y la gran historia americana" en: *Mitológicas*, XXIV, 2009. Págs. 45-56.

Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008.

Royo, Amelia y Armata, Olga (Coords.). *Por la huella de Manuel J. Castilla*. Salta: Ediciones del Robledal, 2007.

Trincherro, Héctor Hugo. "Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de Estado en Argentina" en: *Runa* XXX, 1, 2009.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" en: *Orbis Tertius*, III, 6, 1998. Trad.: José Amícola.

Viñas, David. *Indios, ejército y frontera*. México: Siglo XXI, 1982.