

## La palabra nómada

### Representación y exterminio en la Patagonia sur

Laura Ruiz

Universidad de Palermo/Universidad Nacional del Comahue

#### Resumen

Frente a una circunstancia histórica que revela la ausencia de sentido o manifiesta la presencia de un pensamiento hegemónico, los modos textuales proponen contar la (im)posibilidad de representar lo real y por ello habrán de buscar un lenguaje que les permita decir lo indecible. En el vacío que genera el silencio de esta dificultad, la literatura trae a la superficie un modo de evocar la exclusión, la violencia y el exterminio. Esta ponencia examina en *Pequeño Pie de Piedra*, de Brizuela, y en *Fuegia*, de Belgrano Rawson, la posibilidad de ver la aporía a la que se enfrentan estos textos al intentar la representación de una cultura exterminada desde el lugar de enunciación del observador de hoy y con el lenguaje del colonizador, y la contingencia de hablar de la inermidad pasada para decir de la inermidad presente. Ante la dificultad para decir lo real del pasado inmediato (donde resuena la dictadura 1976-83) estos textos intentan exponer/imaginar un pasado otro y lejano. Por ello, además de hablar del exterminio indígena podrían leerse como una nueva inflexión sobre el fracaso y el genocidio, que existe en la narrativa argentina al mismo tiempo que existe en el pensamiento contemporáneo.

Patagonia. Fantasía de desaparición. La de los indios, la tuya, la de toda cultura,  
la de todo paisaje en la indiferenciación de las brumas y los hielos.  
Pero en el fondo, todo eso desaparece también aquí en Europa, todos somos alacalufes.  
Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*

Frente a una circunstancia histórica que revela la ausencia de sentido o manifiesta la presencia de un pensamiento hegemónico, los modos textuales proponen contar la (im)posibilidad de representar lo real y por ello habrán de buscar un lenguaje que les permita decir lo indecible. En el vacío que genera el silencio de esta dificultad, la literatura trae a la superficie un modo de evocar la exclusión, la violencia y el exterminio. En *Pequeño Pie de Piedra* (2000), de Leopoldo Brizuela, y en *Fuegia* (1997), de Eduardo Belgrano Rawson, es posible ver, por un lado, la aporía a la que se enfrentan estos textos al intentar la representación de una cultura exterminada desde el lugar de enunciación del observador de hoy y con el lenguaje del colonizador; y, por otro lado, la contingencia de hablar de la inermidad pasada para decir de la inermidad presente. En definitiva, ante la dificultad para decir lo real del pasado inmediato (donde resuenan los ecos de la dictadura 1976-83) se intenta exponer/imaginar un pasado otro y lejano. Por ello, además de hablar del exterminio indígena estos textos podrían leerse como una nueva inflexión sobre el fracaso y el genocidio, que existe en la narrativa argentina al mismo tiempo que existe en el pensamiento contemporáneo.

#### La cuestión de la representación

La producción, circulación, historia e interpretación de la representación, afirma Said en *Cultura e imperialismo*, constituyen elementos auténticos de la cultura. En una parte importante

de la producción teórica reciente, el problema de la representación se ha vuelto central a pesar de que raramente se la sitúa en un contexto político completo, un contexto que, hay que tener en consideración, no deja de ser primordialmente imperial (2004b: 108). Uno de los riesgos presentes al tratar el tema de las representaciones es que pueden ser consideradas solamente como imágenes apolíticas y se termina despegándolas de su pasado cuando, ciertamente, deben ser analizadas y dispuestas como cualquier “otra gramática de intercambio” (2004b: 108). Para que las representaciones—sean culturales, sociales, etc.—no dejen de considerarse políticas, habría que obliterar esa supuesta separación del presente respecto del pasado que, lejos de ser una elección neutral o accidental es auténticamente un acto de complicidad; la elección de un modelo textual depurado, travestido, cuyos rasgos principales serán incorporados, inevitablemente, a la permanente discusión acerca de las relaciones imperiales mismas. En lugar de contextualizar las representaciones en su tejido político se separa, por un lado, una esfera cultural, supuestamente abierta sin condicionamientos a la especulación teórica y, por otro, “una esfera política degradada, donde se supone que tiene lugar la auténtica lucha entre distintos intereses” (2004b: 108). Es en esta separación donde se vacía la cultura de cualquier vínculo con el poder.

Uno de los problemas que siguen sin solución en la cuestión de la representación es la afirmación que Karl Marx hace en 1852 con relación a los campesinos parcelarios franceses: asegura que no pueden representarse a sí mismos sino que tienen que ser representados y así lo entiende por cuanto ellos no conforman ningún tipo de comunidad que articule intereses comunes ya sean políticos, nacionales o comunitarios y porque tampoco constituyen una clase social; son, sostiene, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre; por tal motivo tienen que ser representados por alguna autoridad que, además los proteja.<sup>1</sup>

Lo que se puede tomar de esta posición, revisada y reformulada posteriormente por muchos estudiosos, es la imposibilidad que tendrían los sometidos o sojuzgados de representarse y la consiguiente imposición de una representación adquirida, hecha desde afuera, para llenar el silencio al que estarían condenados. Pero lo que tiene que estar siempre presente, es la afirmación de Said sobre las representaciones: son representaciones y nunca retratos “naturales” de los representados, evidencia que encuentra tanto en los textos históricos como en los que él denomina “imaginarios”.

Por tal motivo, agrega, los aspectos que se deben considerar en las representaciones son el estilo, las figuras del discurso, las escenas, los recursos narrativos y las circunstancias históricas y sociales, pero nunca la exactitud de la representación ni su fidelidad a algún original precedente (2002: 45). En otra de sus reflexiones, Said subraya que, prácticamente sin excepción, estos discursos comprensivos y generalizadores que provienen de los países centrales, presuponen el silencio, ya sea porque se produce incorporación, inclusión, por gobierno directo o por colisión. Pero es poco frecuente el reconocimiento de que los pueblos colonizados deben ser oídos y sus ideas conocidas (2004b: 100),

Es claro, entonces, que toda representación es una reconstrucción; es una selección de hechos que se relatan como “historias” que intentan “representar” por medio de “su singularidad aquella Historia que se pretende narrar, pero que resulta, a la vez, inenarrable, fundamentalmente inabarcable, es [entonces] en los efectos de los géneros elegidos y de las pequeñas historias seleccionadas en donde debe buscarse la posibilidad y eficacia del relato” (Feierstein, 2007: 172 -173).

### La construcción de una “otredad negativa”

Daniel Feierstein entiende al genocidio como una práctica social<sup>2</sup> y manifiesta que el hecho de constituir una práctica que se despliega en el tiempo en tanto *proceso* requiere de un momento

1 Véase *El dieciocho brumario de Luis Napoleón* de Karl Marx, citado en Said, Edward, *Orientalismo* (2002: 19).

2 Tanto en *El genocidio como práctica social* como en *Seis estudios sobre el genocidio*, Feierstein intenta volver comprensible el aniquilamiento de colectivos humanos como un modo específico de destrucción y reorganización de relaciones sociales, y no como el resultado de una excepcionalidad en la historia contemporánea.

conceptual inicial que ha llamado la *construcción de otredades negativas*. Para este investigador no resulta posible desarrollar el conjunto de prácticas sociales que implica un genocidio sin haber delimitado previamente modelos de construcción de identidad y alteridad, representaciones simbólicas que “nos sugieran ciertos modos de percibirnos a nosotros –nuestra propia identidad– y cierto modo de construir aquello a lo que ubicamos en el rol de alteridad, y la simultánea o consecutiva operatoria de negativación de la misma” (Feierstein, 2007: 395).

Esta construcción de una “otredad negativa” requiere, como antítesis, la demarcación de “identidades por exclusión”: un modo de constituir la representación de la identidad propia que necesita negar la multiplicidad que constituye todo proceso identitario y concentrar tal identidad en uno solo de sus componentes. En la modernidad, el componente por antonomasia ha sido la identidad nacional, articulada, en algunos casos, en un sentido confesional al modo de la “occidentalidad cristiana” y en otros, en un sentido laicizante, al modo de algunas nacionalidades o incluso, agnóstico y racista, a la manera del nuevo hombre del Reich alemán (Feierstein, 2007: 396).

Para poder implementar los procesos de deshumanización del otro, que permitieron materializar las diversas experiencias históricas genocidas, debe existir, como requisito ineludible, la posibilidad de ‘deshacerse’ de la alteridad que está presente en cada individuo, que compone toda identidad y todo Estado-nación. No es posible matar a quien se considera parte de ‘lo propio’ y resulta más sencillo el asesinato o el colaboracionismo “cuando se ajeniza a la víctima, cuando se la externaliza y, en consecuencia, se pueden poner en funcionamiento más ajustadamente los mecanismos que Zygmunt Bauman calificó como de ‘adiaforización’: la indiferencia hacia el otro que produce su extrañeza, una actitud que tiende a conjugarse con la negativación que opera sobre quienes deben desempeñarse con perpetradores directos” (Feierstein, 2007: 396).

Aunque la necesidad de delimitar identidades está considerada como constituyente de la modernidad, en algunas de sus características se la puede ver en etapas muy anteriores a esta; los modos de la negativación han transitado diversas estructuraciones, desde la elemental división entre “civilización y barbarie” hasta las más sofisticadas y recientes teorías raciales –el nazismo, por ejemplo (Feierstein, 2007: 395).

En *Pequeño Pie de Piedra* y en *Fuegia* –que dialogan, por lo menos, con el *Facundo, Una excursión a los indios ranqueles* y *La cautiva* en la retícula conceptual a la que todos pertenecen– la construcción de la “otredad negativa” se despliega tanto en la adjetivación procaz y desmedida como en el espacio textual, en la manera de exhibir el avance despiadado del avasallamiento y el exterminio final del indígena. Quizás, por estas razones, estos textos puedan ser vistos en otra proyección como efectos del gran texto de deconstrucción del “Proceso” de 1976-1983.

En esta zona de sentido resuena, por supuesto, el texto fundante de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, en su distinción humano/subhumano (colonizador blanco/indígena –o animal–) articulada en la ciudad colonial que él describe. Dice Fanon: “El indígena es declarado impermeable a la ética, ausencia de valores pero también negación de los valores. Es el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto. Sobre todo sus mitos, son la señal misma de esa indigencia, de esa depravación” (Fanon, 1961: 35-36). Dentro el mismo campo semántico se lee en *Fuegia* que los colonos ingleses de las islas australes “no se ahorran palabras sobre la falta de devoción, la estupidez y el desapego al trabajo de aquella gente. Los armadores ingleses sacaron a relucir otro asunto: toda la isla era un nido de vulgares rateros de playa” (Belgrano Rawson, 1997: 26) y “con la misma elocuencia que usaban para lamentarse por la crueldad del clima, la ruindad del suelo, el abandono oficial y la falta de créditos, los ovejeros pidieron que los parrikins fueran declarados calamidad Nacional” (Belgrano Rawson, 1997: 27). No solamente por disputar el espacio territorial los colonos negaban la alteridad sino que, más aún, construían esa identidad otra, pernicioso con la que les era imposible convivir. Ya desde la metrópoli se alimentaban estos procesos

de deshumanización y *adiaforización*. Se narra en *Fuegia* que Recaredo Camargo Llerena, representante del gobierno británico, se había embarcado en una misión a la isla de Tierra del Fuego en el *Rufino Quiroga*. Consideraba que su misión –“Traslado de indígenas al islote Barrow– era intrascendente (Belgrano Rawson, 1997: 141) frente a las otras misiones de las que había leído sus legajos: “Izamiento del pabellón británico en la misión de Abingdon”, “Fundación de Nueva Liverpool (investigación y denuncia)” y “Proyecto del Almirantazgo inglés para cerrar el canal de Mucha nieve con cadenas” (Belgrano Rawson, 1997: 141). En esta comparación absurda, el traslado de poblaciones enteras, cuyo único final posible, como se sabe, es el aniquilamiento por encierro o por enfermedades desconocidas para ellos, deviene en intrascendencia inaudita. Continúa el texto:

Luego se despidió. Pero el barco aún estaba en el muelle y un periodista consiguió alcanzarlo. Cargó sobre Recaredo con un cuestionario, mientras varios papeles se le caían al suelo. ¿Así que el gobierno por fin se movía? ¿Confinarían a los indígenas a la misión del islote Barrow? ¿Quién estaba detrás de todo esto? ¿Finalmente se había cedido a la presión de los ovejeros? ¿Por qué no retiraban más bien las comisarías de las estancias? ¿Era cierto que en Sandy Point programaban un remate público de canoeros? ¿La *Rufino Quiroga* volvería a Buenos Aires cargada de sirvientas?”. (Belgrano Rawson, 1997: 143)

Esta construcción de “otredades negativas” es lo que les asegura a dos de los loberos más despiadados, al Patrón y a Joaquín Palabra –quienes quedan deambulando por la isla cuando naufraga su barco, “El Talismán”– que matar canoeros no es delito (Belgrano Rawson, 1997: 50), lo cual abre camino a la violación y tortura previa de las mujeres que persiguen. Cuentan los documentos históricos que por cada selk’nam muerto, por ejemplo, se pagaba una libra esterlina y la prueba para recibir ese pago eran las orejas o las manos del asesinado. En *Fuegia*, este accionar no se pasa por alto:

–A una parriken preñada le abrieron la panza de un machetazo. ¿Comprende?  
–No.  
–Cuatro orejas, en lugar de dos (Belgrano Rawson 1997: 159).

De igual forma, los que no eran asesinados, a veces acusados de crímenes que nunca cometieron,<sup>3</sup> terminaban esclavizados, por ejemplo: “En Port Tom, los hijos del pastor anglicano tenían un esclavo indio cada uno” (Belgrano Rawson, 1997: 158).

En *Pequeño Pie de Piedra* se hace más transparente cierto modo de construir aquello que se ubica en el lugar de alteridad y la simultánea o consecutiva operatoria de negativización de la misma (Feierstein, 2007: 395): la construcción de una figura “imaginaria” del último príncipe heredero de los araucanos, apropiado por la iglesia católica se resume en una sola frase: “Gracias a Dios, Ceferino ya no es indio”, reconocimiento que alegra al General Vera (Brizuela, 2000: 123); también su tutor siente la satisfacción y la gracia de haberlo “redimido del pecado original: ser indio” (Brizuela, 2000: 140). Asimismo, cuando Ceferino ya está en Roma, uno de los “testigos” de la vida de Ceferino escribe su recuerdo de la conflictiva relación del indígena con sus compañeros blancos del seminario:

y antes de que pudiese decir una palabra lo señalaron y rieron llamándolo “¡indio!”, “¡indio!”. Y aunque Ceferino, por vez primera, nada preguntó, y aunque yo dije, señalándolos, “¡hombre!, ¡hombre!”, de inmediato vi en sus ojos, mudo, el peor dolor: lo habían convencido de que no

3 Una familia completa de indígenas fue acusada del robo de harina: “Tal como se esperaba, procedieron bastante rápido: pocas horas más tarde, Toribio Fuego y familia, encapuchados con las bolsas blancas, pendían con un alambre en el cuello de un viejo roble mojado. (...) –¿Sabe una cosa?—dijo de pronto—. A la harina se la llevó el viento. Aquellos parriken ni siquiera sabían lo que significaba todo eso. Por dios... Solo había que verle la facha a Toribio Fuego. Jamás habían probado el azúcar, ni nada por el estilo” (161).

había palabra en el Poema de Dios que lo acogiese. Y que esa palabra, *indio*, era la sentencia que lo desterraba de nuestra humanidad, (Brizuela, 2000: 130)

Pero va a ser la figura no ya del indio sino la del indio nómada, la que concentre en sí misma el significado de todo lo repudiable:

mejor entiendo que todos esos defectos de Ceferino –el desapego, la pasión por el presente, la facilidad para abandonar a quienes ama– son todos típicos defectos del nómada [sic]; que por mucho que se diga el niño ha sido más fiel a su esencia de salvaje, incapaz de asentarse en ninguna tierra, persona o religión, que a la educación salesiana; y que, por lo tanto, su alma nómada [sic] está mucho más cercana al diablo... (Brizuela, 2000: 186)

Construir la *otredad negativa* es lo que habilita el exterminio del otro, inferior y distinto, y lo que justifica el despojo de sus bienes culturales y materiales producido por la colonización. El ensayado intento de ponerle palabras al genocidio perpetrado en esta región del país actualiza la inclemente opinión de George Steiner de que la mejor (si no única) explicación del genocidio la constituye el silencio (Feierstein 2007: 167).<sup>4</sup>

### El problema del lenguaje

Al afrontar el tema de la imposibilidad de relatar el horror de prácticas sociales como el genocidio, Feierstein subraya que esas teorías de “inenarrabilidad implican modos de tramado discursivo que, al igual que en la literatura o en cualquier modo de historia, producen diversos efectos de apropiación y ajenización” (Feierstein, 2007: 173). Para ejemplificar esta dificultad de narrar, Feierstein dice que la *Shoah*, hecho único que permanece grabado en la memoria de las víctimas sobrevivientes, es intransferible a quienes no lo han experimentado (Feierstein, 2007: 168). Una de las discusiones más profundas que ha permitido esta visión del asunto se relaciona con el análisis de los “límites de la representación” de todo fenómeno social; es decir

en qué medida la explicación constituye, de por sí, una reconstrucción subjetiva y si existe algún modo de captar la experiencia como tal, en este caso, la experiencia vivencial del sobreviviente. Esto es, si hay palabras que puedan reemplazar o traducir el testimonio. (Feierstein, 2007: 168)

Esta es la idea de “inenarrabilidad” –continúa– como “incomprensibilidad en tanto ‘trascendencia’ de las categorías humanas de asimilación de la realidad” (Feierstein, 2007: 168).

Enfrentar el silencio (lo que no se puede decir/narrar) es una de las propuestas de *Pequeño Pie de Piedra* y de *Fuegia* porque, como dice uno de los narradores que testimonian en el primero refiriéndose a la historia de los mapuches: “El silencio es el peor castigo” (Brizuela, 2000: 165). Y es precisamente allí, en firme resistencia a ese silencio, donde la literatura se hace presente para imaginar (en *Pequeño Pie de Piedra*) o para aludir (en *Fuegia*). Cómo contar lo increíble, cómo relatar un genocidio es una de las aporías presentadas en estos textos. El problema que surge, en este punto, es la posibilidad de encontrar un lenguaje que “diga” lo que el indígena o el sojuzgado no puede decir. Ya Theodor Adorno –como recuerda Feierstein– había sugerido que no era posible escribir poesía después de Auschwitz, aunque luego reformulara esa afirmación. En tal sentido, Paul Celan demostró que podía escribirse poesía, e “incluso intentar transformar al lenguaje para poder narrar lo supuestamente inenarrable” (Feierstein, 2007: 167).

4 La cita proviene del texto de George Steiner *Lenguaje y silencio*. Buenos Aires, Gedisa, 1994.

Jean Paul Sartre fue uno de los estudiosos que condensó las ideas sobre la cuestión. En su prólogo a *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon, hace la siguiente declaración: “No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas, los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado” (Fanon, 1961: 7). El colonizado sabe, entonces, que para ser escuchado por el colonizador, debe aprender su lengua, adaptarla a las nuevas exigencias y utilizarla para dirigirse únicamente a ellos (Fanon, 1961: 9), esto es lo que entenderá, expondrá y llevará a cabo el Ceferino Namuncurá de *Pequeño Pie de Piedra*, al perseguir en la escritura la “salvación” de su pueblo derrotado.

## Nombrar, designar

Cuando Belgrano Rawson señala que tenía que relatar un genocidio, la historia de un genocidio, y que para ello necesitó “sacarse de encima la historia”<sup>5</sup> para poder contar, de esta manera, “el espíritu” de lo que pasó, está exponiendo una dificultad y postulando un modo de narrar, en el cual los personajes de la novela nunca se nombran pero aluden claramente a sus referentes histórico/reales.

En las dos novelas estudiadas se registra un tráfico de nombres en el acto de darlos y de recibirlos. Se puede pensar aquí que nombrar, a la manera de “descubrir” América, es poner en el mapa lo que no estaba allí. El indígena colonizado no tiene nombre hasta que se lo “nombra” desde otra cultura.<sup>6</sup>

En *Fuegia*, por ejemplo, el nombre de Robert Fitz Roy, comandante inglés del *Beagle*, que se llevó a los cuatro indígenas yamanes a Inglaterra, no se menciona, como tampoco se mencionan estos indígenas que viajaron secuestrados (o, por lo menos, sustraídos) en ese barco. Fuegia Basket, la protagonista, solamente se menciona en el título de la novela. El libro está dedicado a ella y a los otros tres indígenas viajeros y es ese el único espacio textual donde sus nombres aparecen. Hay, entonces, un trabajo de borrado y sustitución de los referentes reales. El territorio, Tierra del Fuego, está representado también por alusión. La toponimia (la Isla de los Guanacos, el País de las Lluvias Perpetuas, Abingdon, Cumberland Bay, Sandy Point, Lackawana), no está en los mapas del territorio; y lo mismo ocurre con los nombres de las etnias indígenas: canalese o canoeros y parrikens (ambos grupos se nombran de manera distinta a la de los relatos de viaje, ya sean estos científicos o de aventura, donde se los menciona como yamanes –o yaganes como los llamaban los blancos– onas a los sekl’nam o alacalufes).<sup>7</sup> De todos modos, en el caso de la denominación de los grupos aborígenes, los datos y descripciones permiten reconocer por aproximación en los canalese a los yamanes –que eran del sur y de quienes se insiste que poseían un lenguaje dulce y riquísimo y en los parrikens o los onas –que venían del norte y tenían un lenguaje gutural y pobre (Belgrano Rawson, 1997: 68).<sup>8</sup>

*Fuegia* se detiene largamente en relatar la tradición de los canalese para ponerles nombre a sus niños. Camilena Kippa, mentada como Fuegia Basket por los ingleses, tiene tres hijos con Tatesh Wulaspai: Jaro, Isabela y uno pequeño sin nombre a quien, finalmente, su hermana Isabela decide llamar Lucca.

5 Conversaciones con Eduardo Belgrano Rawson publicadas en “La Política y la Historia en la ficción argentina”, 1995, Centro de Publicaciones Universidad del Litoral. La cita ampliada es la siguiente: “Yo tenía que contar un genocidio. La historia de un genocidio. Esto se me instaló como un objetivo difuso. No podía ser una novela de denuncia, no podía ser una novela de barricada, no podía ser un alegato, porque se iba a convertir en algo demasiado grosero. Tenía que contar el espíritu de lo que pasó”.

6 De *Calibán* en adelante ha sido un tema ampliamente desarrollado.

7 Alacalufe era un nombre peyorativo que les habían puesto –probablemente– sus vecinos yamanes; ellos se autodenominaban *kawes’qar* que significa “ser humano” o “persona” y es el mismo término que usaban para nombrar su propio idioma. Se puede encontrar amplia información al respecto en distintos sitios en la red por ejemplo: <http://www.memoriachilena.cl/temas/dest.asp?id=etniaskawesqar> y en el de la Universidad de Chile: <http://www.kawesqar.uchile.cl>

8 “Algunos pensaban que la jerga de los canoeros se había pulido por el mal tiempo y que debido a sus inacabables sobremesas ahora eran dueños de una lengua florida que hasta el viejo Dobson les envidiaba. Los canalese inventaban continuamente palabras, aunque jamás volvieran a usarlas” (68).

Más tarde Isabela le acercó [a Camilena] el pequeño sin nombre:

—Este se llama Lucca—le dijo.

Camilena suspiró. Aprovechó para limpiarle la boca con un manojo de musgo. Luego abrazó a su cachorra. Isabela por fin se había resuelto. “Lucca” pensó Camilena. Era un nombre corto y bonito y le hacía sentir compasión y le daba un poco de risa. Se lo iba a decir a Isabela cuando Tatesh comenzó a deshilar una historia sobre los pájaros que se metían en las ballenas y les comían el corazón. (Belgrano Rawson, 1997: 58)

Uno de los episodios más significativos de esta novela, que prácticamente no ocupa espacio textual, es la masacre de Lackawana. Lo que se sabe es que la llevaron a cabo con perros importados a la isla, lo cual les permitió ahorrar balas (Belgrano Rawson, 1997: 159). Beltrán Monasterio, el sanguinario lugarteniente de Thomas Jeremy Larch, el “matador de parrikens” y perpetrador de la masacre, encuentra al pequeño Lucca, único sobreviviente, y decide perpetuarse en él poniéndole su propio nombre,<sup>9</sup> gesto que, además de la apropiación y del sarcasmo está hablando de la crueldad de obligar al niño a responder al nombre de su apropiador y también asesino de su familia. Beltrán Monasterio decide regalare el niño a su jefe para que lo conserve como sirviente (Belgrano Rawson, 1997: 31).

Lucca/Beltrán Monasterio vivió muchos años sirviendo a Larch; y se lo consideraba uno de los “pocos ejemplares auténticos que aún quedaban en la isla” (Belgrano Rawson, 1997: 29). Lucca/Beltrán Monasterio era puesto a prueba permanentemente de la manera más cruel: por ejemplo, cierta vez Larch le pidió que le alcanzara una calavera del aparador que estaba limpiando; en contraposición a lo que pensaron todos los presentes, Lucca/Beltrán Monasterio, sin perder el aplomo, le entregó el cráneo con delicadeza. Este cráneo llevaba una etiqueta pegada: “Tatesh Wulaspaia. Recuerdo de Lakawana”.<sup>10</sup> Hasta que una tarde unos amigos encontraron a Larch tirado en el patio de su casa sobre un charco de sangre; de inmediato todos presintieron que Beltrán Monasterio ya no estaría allí. El narrador agrega: “Antes de marcharse había cortado los testículos de su patrón y se los había dejado en la boca. Nadie volvió a verlo jamás” (Belgrano Rawson, 1997: 31).

Es posible que un topos como “el nombre” sea traído a la superficie de los textos con tan insistente iteración porque resume contenidos fundamentales para la cuestión de la representación del sojuzgado o, en su caso, de cómo representar un exterminio. Primo Levi, sobreviviente del campo de concentración de Auschwitz, en su libro *Si esto es un hombre*<sup>11</sup> dice: “Nos quitaron hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido permanezca”. Esta operación del nazismo para quebrar a sus víctimas como seres humanos, para destruir su dignidad o todo de lo que pudieran sentirse orgullosos (Feierstein, 2000: 34) es la misma operatoria que, transmutada en recurso literario, se lee en *Fuegia* y en *Pequeño Pie de Piedra*. En el primero se exhibe con suficiente transparencia la imposición de nombres a los indígenas colonizados. Es un recurso que aparece como naturalizado por exceso; se cuenta, por ejemplo, que uno de los niños parrikens, contagiado de sarampión durante la gran epidemia traída por un tripulante del barco *Peregrino* “tenía cinco años y se llamaba Meimasekeepa, pero su nombre cristiano era Nathaniel Barrow” (Belgrano Rawson, 1997: 101). Este comportamiento de imposición de

9 La cita completa es la siguiente:

—Este se había salido—dijo Beltrán Monasterio.

Depositó a Lucca en el suelo.

—Está fulo—señaló.

—¿Cómo le ponemos—preguntó Beltrán.

—¿Y si le pongo mi nombre?—Dijo Beltrán. (Belgrano Rawson, 1997: 196)

10 Tatesh, como se indicó previamente, era el padre de Lucca.

11 Levi, Primo (1988). *Si esto es un hombre*, Buenos Aires, Milá, p. 28. Citado en Daniel Feierstein, *Seis estudios sobre el genocidio*, p.34.

nombre era común a todos los colonizadores, fueran cristianos o anglicanos. Si no era posible que los colonos aprendieran el idioma de los territorios que ocupaban, menos aún aprenderían los nombres propios de sus sojuzgados. Hay un episodio en el que numerosos parrikens fueron apresados, acusados de derribar doscientos metros de alambrado que les impedía el paso a las tierras donde cazaban guanacos, su alimento. Casi ninguno de los prisioneros había participado de ese hecho, pero todos fueron trasladados hacinados en la bodega de un barco a Puerto Abril para ser juzgados por la justicia inglesa. El secretario del juzgado no lograba comprender lo que los indígenas hablaban, sin embargo, muchos de estos, entre ellos Tatesh y su padre, entendían perfectamente el inglés del secretario. El juez de la causa, conversando con el cura y molesto por cómo habían evolucionado los acontecimientos, tuvo una duda:

¿Los misioneros de Río Agrio conocían a los parrikens por el nombre?

–Desde luego –respondió el cura. Nosotros los bautizamos.

–Quiero decir sus auténticos nombres.

–A muchos les poníamos sus nombres auténticos.

–Una vez me mandaron un ladrón de ovejas–dijo el juez–. Un tal Manuel de la Noche. Creo que vivió con ustedes.

– ¿En la misión? Sí, es posible. Algunos padres tenían debilidad por esas cosas. Pablo del Viento, Pepe de la Lluvia. Hallaron a uno durmiendo y le pusieron Toribio Siestero.

Procuró justificarse:

–Tal vez éramos un poco descuidados. Pero son nombres, ¿verdad? ¿Y qué me dice de los anglicanos?

–Bueno, a Ampunojanjiz le pusieron Sydney (Belgrano Rawson, 1997: 113).

En esta línea de pensamiento, el juez recordó las cartas que la viuda del pastor Dobson, directora de la misión anglicana en Abingdon, le había enseñado. En esa carta ella daba noticias a Londres de sus pupilos indígenas: “Ann Mary Brown y Wallace Brown están bien y son muy felices. Karen Townsend es una chica excelente y creo que ustedes deben saber que George Beckenham ha mejorado bastante y ya no miente tanto”. El juez se preguntaba qué pensarían en Londres “de aquellas damas y cómo se imaginarían a Karen Townsend” (Belgrano Rawson, 1997: 114).

El acto de nombrar por borramiento o desplazamiento también está presente en *Pequeño Pie de Piedra*. En este texto se construye una vida imaginaria del santo mapuche Ceferino Namuncurá por medio de “38 testimonios”: “esta tierra necesita un santo”, dice el sacerdote que escribe desde el desierto “que aún nadie llama Patagonia argentina” (Brizuela, 2000: 77-78). Para los mapuches, los nombres tenían un significado y un peso en su tradición, por lo que Ceferino pretende conocer el significado de los nombres de sus compañeros de seminario, aplicando su propio sistema cultural:

“¿qué siendo tu nombre?” y cuando perplejos le repetíamos el apellido que el cura acababa de leer él reiteraba “no, no, qué *siendo* tu nombre” (...) Porque Ceferino, al escuchar nuestros apellidos ¿qué pensaría? (...) ¿Recordaría la oración que las mujeres de su familia honraban, al amanecer y a espaldas de los curas, a la Piedra, ese elemento de los que cada uno de los Curá se consideraba forma y variación: Piedra Azul, *Calfucurá*, su abuelo, Pie de Piedra, *Namuncurá*, su padre, etcétera? (Brizuela, 2000: 143-144)

Como se aclara en el texto de Brizuela en nota al pie, en la poesía mapuche se registra que “Piedra” significa para esta etnia salvación y origen, memoria perpetua. Porque en el seminario le prohibieron usar el nombre secreto que le había dado el brujo y que ya nadie recordaría, Ceferino seguramente sentiría que supliría su anonimidad porque ahora Dios iba a darle un nombre nuevo (Brizuela, 2000: 144). Hasta que, finalmente, él entiende que “Piedra” no es la que estaba



en el nombre de sus ancestros, ni la que está en el apellido del general Roca, sino la Piedra en la que Cristo edificó su Iglesia (Brizuela, 2000: 145). En el desplazamiento de ese nombre se expone el transcurrir de la historia: nombre originario y propio, nombre de conquista y finalmente el nombre de la derrota: la tradición católica termina adueñándose del único y último heredero de la estirpe y lo lleva a Roma donde muere siendo todavía un niño.

Si bien el tratamiento del motivo del nombre en *Fuegia* y en *Pequeño Pie de Piedra*<sup>12</sup> pone de relieve su importancia semántica y formal, se resuelve de distinta manera en cada uno. En el primer texto, los colonizadores no intentan “recuperar” a los indígenas; solamente buscan extinguirlos o expulsarlos de su tierra –que será usada para la cría de ovejas– porque están convencidos de que “el negocio andaría mejor sin indios” (Belgrano Rawson, 1997: 25) y, en última instancia, los aislarán en las misiones para luego entregarlos como sirvientes en Buenos Aires (Belgrano Rawson, 1997: 146). Así, la interacción con los indios es mínima y, si bien estos entendían la lengua del colonizador, no manifestaban una preocupación por los nombres que les imponían a diferencia de lo que ocurre en *Pequeño Pie de Piedra* con Ceferino Namuncurá. En la conciencia de su nombre propio Ceferino se juega su identidad y la de su raza: es el último príncipe heredero y esto lo saben bien los blancos: anulado Ceferino se termina la genealogía mapuche y, con ella, toda posibilidad de permanecer.

Como usted sabe—escribe uno de los sacerdotes de Roma— Ceferino durante meses me ha hecho escribir al menos una carta diaria al Cacique y en cada carta ha preguntado dónde y cuándo se lo bautizó; y cuál era su verdadero nombre indio; y si en verdad le fue cambiado en el bautismo por este que lleva y por qué, en todo caso, sus familiares siempre lo llamaron Morales. (Brizuela, 2000: 199)

La actualización obstinada, en estos textos, del tratamiento del tema del nombre y la persistente idea de que borrar un nombre es borrar una historia personal, una identidad parecieran empujar hacia el presente de lectura, una vez más, la circunstancia del pasado reciente argentino sobre el genocidio y, dentro de este, de la apropiación de bebés durante los años más crueles de la dictadura militar; por ello, estos textos revalidan aquella afirmación de Marx de *El Dieciocho Brumario de Luis Napoleón*: el pasado pesa poderosamente sobre el presente, formulando demanda en lugar de ofreciendo ayuda (Said, 2004b: 170).

## La comunicación no oral

Cuando el problema del lenguaje entorpece la comunicación, estos textos parecen proponer—paradójicamente—otras formas de transmisión entre los sojuzgados que les permitan superar el silencio y conservar, además, rasgos de la identidad avasallada. Se encuentran, así, algunos dispositivos “no orales” en estas novelas que permiten la transmisión silente entre pares, donde no hay riesgo de intromisión del invasor porque no hay posibilidad de que “comprenda”. En ambas novelas los indios se convierten en sombras, en fantasmas anónimos que tenían, “eso sí, un aire de confabulación” (Brizuela, 2000: 146) y mientras ningún blanco podía asegurar su procedencia o identidad, los indígenas sí se reconocían en ellos. En *Pequeño Pie de Piedra*, la sociedad Teosófica afirmó que los “elementos extraños” que habían optado por la clandestinidad y el nomadismo y que deambulaban por las ciudades eran fantasmas de indios (Brizuela, 2000: 146); en cambio, los anarquistas afirmaban en panfletos que eran sobrevivientes de los fusilamientos

12 Es de notar que ambos textos llevan por título el nombre de sus personajes protagonistas (*Fuegia Basket* y el significado— supuestamente— del nombre original del príncipe Namuncurá: *Pequeño Pie de Piedra*), lo cual pone de relieve la importancia que le otorgan los autores a este tópico que, como es de conocimiento común, está presente en la historia y la literatura latinoamericana desde el “descubrimiento” de América: Calibán como figura paradigmática.

de obreros de las estancias del sur. Pero las autoridades, el propio presidente, afirmaron que esos fantasmas no eran más que “mendigos sin techo” a pesar de que ningún vecino los había visto mendigar (Brizuela, 2000: 147). Fue Ceferino que vio que los “fantasmas” no eran tan pocos como decían las denuncias, sino que eran

miles y miles; al ver, en fin, que no se trataba de muertos ni de anarquistas ni de mendigos, sino de indios araucanos que, tras escapar de los fusilamientos, de las misiones, habían comprendido que solo podrían seguir siendo nómades [sic] si se refugiaban en el laberinto de las ciudades y hacían suyos los lugares sin dueño: las calles, las plazas, los cementerios, los terrenos fiscales; fue Ceferino quien vislumbró de golpe el fin de la historia y quien los nombró como si los bautizara. (Brizuela, 2000: 149)

Les devolvió su nombre, continúa el narrador, para alcanzar “el triunfo y la resurrección” (Brizuela, 2000: 149). En la posesión simbólica –o imaginaria– de la ciudad hostil y ajena, construida en las tierras robadas, Ceferino “*pensó* en su lengua antigua y su *pensamiento* se hizo eco en la mente de todos sus hermanos, (...) hermanos míos, esta ciudad es nuestra” (Brizuela, 2000: 149, *itálicas agregadas*). Y los otros miembros de la tribu comprendieron.

También la isla de *Fuegia* “se llenó de fantasmas” (Belgrano Rawson, 1997: 27) cuando los criadores importaron –junto con los padrillos para sus ovejas malvineras– pastores de Escocia, quienes “trajeron hasta los perros” porque los parrikens estaban decididos a no convertirse en ovejeros aunque tenían las condiciones ideales porque podían correr kilómetros y permanecer sin comer períodos prolongados.<sup>13</sup> Los criadores empezaron a sospechar que su negocio sería más rentable con la isla desocupada y comenzaron a preocuparse por “aquellas figuras que transitaban a peligrosa distancia de los carneros”. Decidieron combatir a los guanacos (alimento de los parrikens) porque les tumbaban los alambrados y consumían demasiado pasto hasta que “las enormes manadas dejaron sus campos y se perdieron en la Cordillera del Humo” (Belgrano Rawson, 1997: 26). Los problemas surgieron cuando los parrikens, carentes de su alimento natural, se comieron un padrillo y en respuesta desmedida a este acto una familia entera fue masacrada por los perros de los ovejeros cuando dormían en su vivienda, su kauwi. La vida en la isla se desarrolló entre matanzas de ovejas de un lado y matanzas de indígenas del otro, reestableciendo la paridad indígena igual animal.<sup>14</sup>

Además de este modo silencioso de comunicación entre indígenas,<sup>15</sup> estas dos novelas ponen en escena otros recursos de transmisión no orales como el sueño. También se puede leer el gesto corporal desafiante de Calfucurá–que se tratará más adelante–como la forma última de comunicación no oral, no ya entre pares sino entre sojuzgados y sojuzgadores. Si diálogo y descripción se resisten a aparecer, estas técnicas son, precisamente, los vehículos para “decir” que no se puede decir. El estilo, la “forma” vendrían a desarrollar lo que el contenido no puede desplegar. Efectivamente, como no hay descripción detallada y queda establecido que tampoco hay pretensión de afirmar la correspondencia realista entre la palabra y su referente, surgen entonces, estos mecanismos alternativos de habla o “dicción”.

La circulación de sueños en estos textos aparecería también como una manera cifrada de transmisión sin usar palabras. Fanon ha señalado que el indígena en situación colonial lo prime-

13 “En realidad, a los parrikens les sobran condiciones para el puesto: corrían treinta kilómetros de un tirón, podían dormir al sereno en invierno y resistían sin probar bocado como el más bruto de los galeses. Pero nada aborrecían más en el mundo que el trabajo de ovejeros, de modo que los criadores olvidaron por fin el asunto y junto con los padrillos importaron pastores de Escocia, quienes trajeron hasta los perros” (22).

14 Hay reiteración en *Fuegia* del estatus superior que gozaban los perros de los ovejeros con relación a los indígenas. Uno de los numerosos ejemplos está en la página 109: “Circulaban muchas historias sobre los perros pastores (...). Era un tema infaltable en la escuela dominical, donde los curas no retaceaban elogios a su espíritu de entrega (...) tan meritorios. También, Seymour, el perro de Larch, deviene personaje destacado y además, tiene la capacidad de soñar. (156).

15 Se decía que el cacique Calfucurá, *Piedra Azul*, en su primera infancia empezó a tener el sueño que le confirió su poder (Brizuela, 2000: 80).

ro que conoce son sus límites, por tal motivo, postula, sus sueños “son sueños de acción” (Fanon, 1961: 45). Asimismo agrega: “el colonizado no deja de liberarse entre las nueve de la noche y las seis de la mañana” (Fanon, 1961: 45) y es en ese único momento de liberación cuando sueña que ríe, que atraviesa el río de un salto, que lo persiguen muchos autos y nunca lo alcanzan (Fanon, 1961: 45).<sup>16</sup> Esta liberación se reafirma en *Fuegia* al señalar que el sueño retrotrae a los indígenas a la época pre-conquista (la caza, el fuego, la infancia, la libertad, es decir el nomadismo). Lucca/Beltrán Monasterio, encerrado en su minúsculo cuarto de sirviente se libera durante el sueño: ve pasar sus recuerdos anteriores a la invasión blanca, ve a su madre junto al fuego, la comida, la carne que pendía de un árbol y de la que todos comían (Belgrano Rawson, 1997: 30). En el mismo sentido, en *Pequeño Pie de Piedra* Namuncurá ve a su padre dormido y cuando lo escucha hablar en sueños reconoce su propio discurso:

Tan pronto lo oyó nombrar estas mismas cosas que él veía, comprendió también, deslumbrado, que esta realidad y el sueño de su padre, con sus *toldos* y sus *cardos* y sus *cielos* y sus *hijos* libres y poderosos e invencibles por el blanco, habían llegado a ser absolutamente idénticos. (Brizuela, 2000: 83)

Calfucurá, sigue el narrador, nunca había soñado “con un Dios o un conjuro mágico capaces de darle poder”, sino que soñaba con el retorno al pasado previo a la ocupación blanca; soñaba “con una perdida armonía que al fin, gracias a años y años de lucha, los araucanos habían logrado restaurar en esta Patagonia. El poder de su sueño no estaba en lo soñado. Su sueño revelaba, simplemente, el poder de soñar” (Brizuela, 2000: 83).

## La reescritura de la historia

La repetición, la reescritura, es útil como forma de exponer que la historia y la realidad tratan de la persistencia humana (Said, 2004b: 157). En las novelas que se analizan aquí, no solo se lee un relato particular del pasado sino también un relato que vuelve a (pro)poner una forma o estado del pasado. *Pequeño Pie de Piedra* y *Fuegia* comparten este mecanismo de la reescritura, no entendida como una simple relación intertextual ni como la sola reconstrucción histórica. No se trata, en estos dos casos, del “confinamiento de algo de un libro, sino más bien la liberación de algo de un libro en la escritura” (Said, 2004b: 187).

Ambas novelas reescriben sus fuentes históricas fundamentalmente para reformular, en el proceso de la escritura, las culturas y los hechos de los que hablan. Este gesto escriturario se articula en las dos direcciones que enuncia *Pequeño Pie de Piedra*: ser/ estar “escritos” para salvarse, por un lado, de la “miseria de no estar en la memoria” y por el otro, de “la miseria de ser reales”. (Brizuela, 2000: 107) Un recorte delimitado de la versión de la historia y de su reescritura literaria será útil para echar luz sobre este mecanismo de repetición. Existen investigaciones que explican cómo fueron trasladados los indígenas desde el sur hasta el Museo de La Plata por indicación del perito Francisco P. Moreno (Mases, 2002: 103 y ss.). Ya en 1883, a pesar de que había tribus que habían sido pacíficas y aliadas del “gobierno argentino” en el conflicto de límites con la República de Chile, el General Lorenzo Vintter avanzó sobre las tolderías y tomó prisioneros a sus caciques—entre ellos el cacique tehuelche Olqueque— junto con el resto de su gente (indios de lanza, mujeres, ancianos y niños) para trasladarlos hasta Puerto Deseado donde fueron embarcados en el vapor con rumbo a la Capital Federal, allí terminarían sirviendo a las familias pudientes (Mases, 2002: 103). Lo mismo ocurrió con el cacique tehuelche Inacayal, vencido en la Guerra del Desierto y aislado hasta su muerte en el Museo de La Plata por decisión del perito

---

<sup>16</sup> Por la misma razón, “ningún nómada [sic] revela lo que sueña: sería poner en manos del otro lo más inalienable” (Brizuela, 2000: 80).

Moreno. Poco se sabe de cómo transcurrió su vida en esta situación, pero el autor incorpora el relato de los momentos previos a su muerte que realizó un testigo de la época, Clemente Onelli: ya casi no se movía de su silla de anciano. Y un día, cuando el sol poniente teñía de púrpura el majestuoso propileo de aquél edificio engarzado entre los sombríos eucaliptos (...) sostenido por dos indios, apareció Inacayal allá arriba, en la escalera monumental: se arrancó la ropa, la del invasor de su patria, desnudo su torso dorado como metal corintio, hizo un ademán al sol, otro largísimo hacia el sur, habló palabras desconocidas y en el crepúsculo, la sombra agobiada de ese viejo señor de la tierra se desvaneció como la rápida evocación de un mundo. Esa misma noche, Inacayal moría, quizás contento de que el vencedor le hubiera permitido saludar al sol de su patria (Mases, 2002: 106).<sup>17</sup> Este es el mismo relato que resuena en la reescritura de Brizuela:

Pero sucedió que, cuando todos los indios estuvieron sentados, de pronto se vio que el mismísimo cacique Namuncurá, a pesar de su parálisis y con un esfuerzo feroz, se había alzado de la silla de ruedas y allí seguía, erguido y desafiante, insensible ya a ningún consuelo, mirando al Obispo con un odio feroz, sostenido por dos hijas que habían acudido a ayudarlo, y a quienes el Cacique murmuraba, tan alto como podía, una sola orden en su lengua.

(...) los curas agradecieron a Dios que al menos el Cacique no pudiera hacerse oír en castellano, y que con esa única palabra en su lengua ahora ordenara, seguramente, a sus hijas, que lo sacaran de allí. Pero la orden era otra. Y cuando una le abrió la bragueta y la otra le sacó eficazmente afuera el miembro enorme y repugnante como una comadreja muerta. Namuncurá, furiosamente orinó, no como quien hace una pregunta, no, sino como quien arroja una respuesta, una larga respuesta insultante, contra el silencio, contra los curas, contra el largo día de la infamia". (Brizuela, 2000: 196-197)

La reescritura de este relato es enormemente eficaz no solamente por su intensidad literaria sino también por lo inesperado, tanto del hecho mismo, como de la nueva versión de los hechos históricos—contar lo que el testigo directo recontó a su manera y así sucesivamente. Se puede agregar que esta reescritura del hecho histórico es un modo cifrado de contar, por desplazamiento, la violencia del despojo, del robo de las tierras, del posterior encierro y humillación. Sin poder hablar en el lenguaje del invasor, el cacique derrotado “dice” con su cuerpo todo su desprecio: expone partes corporales marcadas por el hecho de génesis y, en la oposición a las formas culturales de conducta del colonizador, con el mayor desprecio, orina.

Dice Said que el mejor modo de valorar la originalidad no radica en buscar los primeros casos de un hecho, sino más bien en ver la duplicación, el paralelismo, la simetría, la parodia, la repetición o los ecos de él; el modo, por ejemplo, en que la literatura se ha convertido a así misma en un topos de la escritura (Said, 2004b: 187). La reescritura de este micro-relato se “saca de encima” a su precedente, lo recrea, para “reconstruir” esta porción de historia oficial, para traer a escena “una reparación desafiante” (Said, 2004b: 185).

## Nomadismo y olvido

En la jerarquía de modos de vida hecha sobre la red de oposición civilización-barbarie, civilización es la vida urbana, establecida, opuesta a la vida del “desarraigo” rural o marginal del nómada. Es especialmente esta figura del nómada, no ya la del indio, la que condensa todo lo abominable de esa concepción de vida civilizada, el mal de ser “incapaz de asentarse en ninguna

17 En nota al pie se señala: Testimonio de Emile Beaufilets preparador del museo. Citado por Kate, Herman ten. “Materiaux pour servir à l’antropologie des Indiens de la Republique Argentine”, *Revista del Museo de La Plata*. La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, 1905. Tomo XII Primera Entrega, p. 40.

tierra, persona o religión” (Brizuela, 2000: 186). Y cuando los nómadas son obligados a dejar de serlo, “en su desesperación, en su manía de ambular, en su asfixia de vivir por vez primera entre paredes, los indios ya tenían su castigo, y solo soñaban, precisamente, con el alivio de morir” (Brizuela, 2000: 113). Solamente en el nomadismo, en la libertad del desierto interminable, pueden radicar los tiempos felices de los pueblos indígenas a los que refieren las dos novelas. En *Fuegia*, Tatesh recuerda, por ejemplo, que cuando eran nómadas y migraban al sur, su padre aún cazaba guanacos y no tenían que mendigar para comer (Belgrano Rawson, 1997: 138-139). Dejar de derivar era para el nómada mapuche de *Pequeño Pie de Piedra*, lo único comparable a la idea de la muerte que tenía el conquistador: “Cuando nos mates a todos, oh enemigo, cuídate del pájaro y del río, y del viento y del agua: eso también somos nosotros”; por eso, el general Roca, que entendió el mensaje, aseguró: “Solo los matamos verdaderamente cuando los encerramos en cárcel, misión o cementerio” (Brizuela, 2000: 85), porque es imposible someter el pensamiento nómada a la disciplina de lo establecido.

Es probable que un tema como el nomadismo despierte este interés en las novelas porque la figura del nómada resume contenidos importantes para el presente histórico de la escritura. Muy probablemente, no solo porque haya una (com) pasión por el nómada—como ha señalado Belgrano Rawson<sup>18</sup>—sino también porque el desplazamiento sin lugar previo ni posterior, el desplazamiento *per se*, está diciendo sobre el lugar desde el que se escribe, sobre el lugar de enunciación de la novela que no deja de ser, en un punto, el lugar del colonizador. Si Calfucurá,

el gran emperador de los nómades [sic], prohibió que sus súbditos adoptaran la escritura, ese invento del enemigo. Namuncurá, su hijo y sucesor, solo encomendó a uno de sus hermanos que aprendiese a descifrarla, apenas para poder parlamentar con los generales blancos. Pero Ceferino, el nieto en la derrota, aprende a leer y escribir como si en ello se le fuera la vida” (Brizuela, 2000: 136).

Ceferino alcanza a comprender, encerrado en la celda del colegio de Buenos Aires, que “lo único que es en sí mismo igual a su pueblo, a lo que han sido, durante siglos, los nómades [sic]:” es la escritura (Brizuela, 2000: 137).

En esa sucesión de linajes, en la reproducción generacional, el indígena descubre la escritura como defensa final posible. Ceferino aprende a escribir en la lengua del colonizador por varios motivos: para dirigirse a ellos;<sup>19</sup> para evitar la invisibilidad del silencio y, fundamentalmente, para seguir siendo nómada, para permanecer en la libertad del movimiento. Así como el escritor persigue la escritura escribiendo (Said, 2004b: 183), Ceferino ha podido advertir que “si la única morada imaginable para Calfucurá fue la libertad del desierto, para su padre la huida de los blancos, él solo podrá hallar la libertad huyendo en esa sangre de la tinta, y en lo que le da vida, la poesía” (Brizuela, 2000: 137).

Si estos textos reescriben “un” genocidio, nombran campos de concentración, hablan de Treblinka, de la Escuela de Mecánica de la Armada, de niños apropiados, de los humos de los crematorios “como mensajes hacia el futuro” (Brizuela, 2000: 156), no es solamente para proponer que el pasado ayude a hablar del presente, como ya lo hizo la novela de fines de la dictadura y de la inmediata postdictadura.<sup>20</sup> Se trata, tal vez, de establecer que hablar de la inermidad pasada es hablar también de la inermidad presente. Si en la parálisis a la que fue condenado el nómada aún se puede ver la caída de muchas de las certidumbres de la redemocratización en Argentina,

18 “Me parece que la novela está escrita desde la compasión. Compasión por el género humano, por cada uno de los personajes, horribles algunos (...) pero no se me escapa que la peor parte le tocó a los fueguinos”. Marcos Mayer- Eduardo Belgrano Rawson, “Los fuegos de una novela” en Cecilia Absatz “Lluvias perpetuas y mucha nieve” página 7, citado en Garramuño Florencia, *Genealogías culturales: Argentina, Brasil y Uruguay en la novela contemporánea (1981-1991)*, p 166.

19 Véase el prólogo de Sartre a *Los Condenados de la tierra*, op. cit, p. 7.

20 Véase Avellaneda, Andrés. “Lecturas de la historia y lecturas de la literatura en la narrativa argentina de la década del ochenta”, en *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1979-1990*. Reati, Fernando y Bergero, Adriana (eds.). Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 1997. pp. 141-84.

es posible arriesgar, entonces, una reflexión sobre la escritura como defensa última: el transitar incesante y diverso del lenguaje, de la palabra, como resistencia ulterior al olvido; el escritor, entonces, en su consternada búsqueda de la palabra precisa, en el nomadismo de su escritura que no se agota al finalizar un texto (Said, 2004b: 182) como un legítimo testigo de los tiempos.

## Bibliografía

- Aguilera Fernández, Oscar. 2010. "Lenguas y culturas de Chile: Kawesqar", Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. Consultado el 5/01/2010. <<http://www.kawesqar.uchile.cl>>
- Avellaneda, Andrés. 1997. "Lecturas de la historia y lecturas de la literatura en la narrativa argentina de la década del ochenta", en Reati, Fernando y Bergero, Adriana (eds.). *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1979-1990*. Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora, pp. 141-84.
- Baudrillard, Jean. 1991. *La transparencia del mal*. Barcelona, Anagrama.
- Belgrano Rawson, Eduardo. 1997. *Fuegia*. Buenos Aires. Sudamericana.
- Brizuela, Leopoldo. 2000. *Los que llegamos más lejos*. Buenos Aires, Alfaguara.
- Eduardo Belgrano Rawson. 2009. "Sacarse de encima a la historia", en *La historia y la política en la ficción argentina*". Disponible en Internet: <<http://www.literatura.org>> Centro de publicaciones Universidad del Litoral, Santa Fe, 17 de noviembre.
- Fanon, Frantz. 1961. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires, FCE.
- \_\_\_\_\_. 1967. *Black Skin White Masks*. New York, Grove Press.
- Feierstein, Daniel. 2000. *Seis estudios sobre el genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión y exterminio*. Buenos Aires, Eudeba.
- \_\_\_\_\_. 2007. *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires, FCE.
- Garramuño Florencia, 1997. *Genealogías culturales: Argentina, Brasil y Uruguay en la novela contemporánea (1981-1991)*. Rosario, Beatriz Viterbo.
- Mases, Enrique Hugo. 2002. *Estado y cuestión indígena*. Buenos Aires, Prometeo.
- "Memoria chilena". Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Web. 4 febrero 2010. <<http://www.memoriachilena.cl/temas/dest.asp?id=etniaskawesqar>>
- Said, Eduardo W. 2004a. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona, Anagrama.
- \_\_\_\_\_. 2004b. *El mundo, el texto y el crítico*. Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Orientalismo*. Barcelona, Mondadori.

## CV

LAURA RUIZ ES DOCTORADA EN LETRAS POR UNIVERSITY OF FLORIDA, ESTADOS UNIDOS. HA EJERCIDO LA DOCENCIA E INVESTIGACIÓN EN UNIVERSIDADES NACIONALES Y DE LOS ESTADOS UNIDOS. ACTUALMENTE ES PROFESORA EN LA UNIVERSIDAD DE PALERMO E INVESTIGADORA EN LA UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE. PUBLICÓ ARTÍCULOS EN REVISTAS NACIONALES E INTERNACIONALES Y EL LIBRO VOCES ÁSPERAS. LAS NARRATIVAS ARGENTINAS DE LOS 90.