|  |
| --- |
| **Interferencia y dislocación en dos ficciones de la memoria del Chaco argentino** |

Laura Destéfanis

(Universidad de Buenos Aires / CONICET)

marialauradestefanis@gmail.com

**Resumen**

Esta propuesta de trabajo toma como eje dos narraciones de reciente producción/publicación centradas en la región del Chaco argentino: la novela *La estirpe* (2021), de Carla Maliandi, y el cuento “Esto (Jabalí)”, en *Pombero* (2023), de Marina Closs. De modos diversos, estas propuestas elaboran discursos a partir de restos documentales y experienciales ficcionados, presentes de un modo consciente e inconsciente en la vida de sus protagonistas, que aluden a los genocidios étnicos y culturales llevados a cabo en la región por parte del Estado argentino en connivencia con empresas privadas, seculares y religiosas: el período republicano se caracterizó por un primer asedio científico-militar que dio paso al arrasamiento de culturas y ecosistemas. Muchas tierras fueron entregadas a colonos europeos -completamente desafectados del espacio que pasaron a ocupar- y muchas otras quedaron en manos de grandes terratenientes. Allí tuvieron lugar las masacres de Fortín Yunká (1919), Napalpí (1924), El Zapallar (1933) y Rincón Bomba (1947); los ingenios y obrajes fueron el socavón que acabó por enterrar los diversos modos de vida chaquenses.

Las estrategias de construcción de mundos que despliegan estas narrativas hacen uso de recursos que tensan los límites de la mímesis para dar cuenta de experiencias de mundo no hegemónicas, por fuera del tálamo occidentalizante en el que arraiga el concepto de “realismo”. A esta tensión se suma un particular trabajo sobre el lenguaje y la traducción lingüística y cultural así como un trabajo de transposición de informaciones provenientes del acervo etnográfico e histórico (Dobrizhoffer, Combès, Chico), nunca dadas en términos explícitos sino como alusión o evocación, decisión que refuerza el efecto fantasmático que habita en el trauma que ambos relatos escenifican, proyectan y representan.

**Palabras clave:** Chaco; narrativa; memoria; Maliandi; Closs.

En los últimos años se publicaron dos narrativas que trasuntan una indagación común: cómo es posible reponer la memoria del arrasamiento cultural del Chaco desde un punto de vista endógeno. A lo largo de la historia republicana del Chaco argentino, su historia sólo fue conocida -o construida- mediante documentos que produjeron las figuras típicas del archivo etnográfico: religiosos, exploradores, militares, académicos. En estas narrativas, en cambio, la narración encarna dos maneras distintas de ofrecer un punto de vista situado en las culturas en cuestión: se trata de *La estirpe* (2021), de Carla Maliandi, que se ocupa del pueblo qom, y de “Esto (Jabalí)”, uno de los relatos que componen *Pombero* (2023), de Marina Closs. Ambos relatos exceden la relación anecdótica que puede desarrollar una trama literaria porque realizan un salto mayor: reponer el relato histórico, componer una historiografía que dé cuenta de hechos de conquista, exterminio o aculturación.

 El tesoro bibliográfico del que parten ambas narraciones fue trabajando por diversas disciplinas; la aproximación antropológica muchas veces intentó aplacar el “ruido” que implica la mediación letrada y, en las últimas décadas, sumar testimonios de los integrantes de las sociedades arrasadas durante el proceso (neo)colonialista. Por otra parte, al interior de las comunidades comenzó a gestarse un archivo propio: es el caso del que iniciaron Juan Chico, docente e historiador que dedicó su trabajo a construir la memoria de la masacre de Napalpí, y Laureano Segovia, historiador de las comunidades wichí-weenhayek del Pilcomayo. Entre las ficciones, el precedente lo sienta *Eisejuaz* (1971), de Sara Gallardo, que recrea el discurso del mataco Lisandro Vega. En este caso, fue la propia Gallardo la gestora documentaria de los materiales a partir de los cuales trabajaría esa voz ya que entrevistó al personaje real, homónimo, y escribió una crónica de ese encuentro en el que se basó para construir al protagonista de su novela.

 Las dos narraciones que aborda este análisis tensan los límites de la mímesis: en *La estirpe*, se rompe en una transición que va del extrañamiento hacia el fantástico; en “Jabalí”, se sigue el trabajo que Gallardo propuso en *Eisejuaz*: la reposición del uso que se hace del español resulta en una lengua extrañada, a la que se suma una cosmovisión ampliada y sincrética. El habla de su protagonista recrea un español que no sólo trasunta marcas de lengua segunda, dialectales, sociolectales o diglósicas sino la superposición con un modo de nombrar y narrar el mundo, una perspectiva y una cosmovisión muy alejadas de las conocidas o transitadas en los centros urbanos y en el imaginario regional de la diferencia identitaria, un punto de vista ajeno a los modos occidentales de comprender y relacionarse con el mundo. No obstante, a través de su discurso es posible reponer las aproximaciones foráneas a la comunidad y la presión aculturadora ejercida en cada caso. A continuación, recorreré las zonas narrativas que tensan el realismo en estos dos relatos para observar qué proyecciones y significaciones aportan al imaginario de las culturas que representan.

1. **Carla Maliandi, *La estirpe* (2021)**

Tanto el pueblo qom como el wichí se desarrollaron en Gran Chaco, región rica en culturas hoy arrasadas por el avance del capital privado en connivencia con los cuatro Estados que la gobiernan: Argentina, Bolivia, Paraguay y, en menor medida, Brasil. En el presente estos pueblos conviven con grandes terratenientes agroganaderos, colonos menonitas, misioneros de diversos cultos, campesinos criollos, fuerzas armadas y de seguridad. El período republicano se caracterizó por un primer asedio científico-militar que dio paso, a partir de la constitución del Estado argentino, a la devastación de culturas y ecosistemas; sólo en la zona bajo dominio argentino tuvieron lugar las masacres de Fortín Yunká (1919), Napalpí (1924), El Zapallar (1933) y Rincón Bomba (1947). Muchas parcelas apropiadas fueron vendidas a colonos europeos –completamente desafectados del espacio que pasaron a ocupar– y muchas otras quedaron en manos de grandes terratenientes. Los ingenios y obrajes fueron el socavón que acabó por enterrar los diversos modos de vida ancestrales; sin embargo, aquella memoria emerge de manera fantasmática en *La estirpe*. La novela inicia con el relato en primera persona de una mujer que perdió repentinamente el habla.

Estoy en la cama, la habitación es blanca y está vacía. A un costado me parece ver una pequeña orquesta. Un grupo de músicos vestidos de militares que afinan sus instrumentos y tocan apenas una melodía. Veo también a una nena, tiene cara de india y lleva una batuta en la mano. Con la batuta hace un breve y preciso gesto a la orquesta. La música suena más fuerte. La nena permanece quieta en silencio, escuchando. Después mueve la batuta en una línea recta que atraviesa el aire. La música para, la nena me mira y ordena: ¡Hablá! (Maliandi, 2021: 9)

Este mandato de la niña tomará cuerpo en la vida de la mujer. El título de la novela remite a una herencia involuntaria, en este caso a una violencia de largo alcance capaz de involucrarla.

 De a poco, la narración va descubriendo a la protagonista: es una intelectual que se debate entre las demandas de su hijo pequeño y los esfuerzos por recordar, como si allí radicara la clave de la recuperación. Pero ¿recordar qué, recuperar qué, a quiénes? La narradora no entiende a qué se debe el cúmulo de materiales desplegados en su estudio; su marido le recuerda que había estado trabajando para un libro al que “no le podías encontrar la forma todavía. Iba a empezar a finales del siglo XIX, en la campaña de Chaco. La historia viene de tu familia, vos la conocés por tu papá...” (Maliandi, 2021: 17). Por capas, acompañando el punto de vista protagónico, la historia irá develando certezas que operan en la narradora una metamorfosis que trasciende el carácter psíquico, como si la reconstrucción de una memoria –la propia, anclada en la histórica– la tomara cautiva. La transferencia se produce desde la historia de esa niña, sinécdoque de su pueblo, invocada por su mandato: “¡Hablá!”.

La propuesta de *La estirpe* enlaza con el trabajo llevado a cabo por la agrupación Historias Desobedientes: heredera de un pasado familiar atado al crimen de lesa humanidad, la protagonista produce un rechazo a esa filiación, que se manifiesta de manera múltiple en su cuerpo, en su psiquis y en su lengua. En una primera instancia, enferma; luego, revierte en aquella niña con la cual se identifica. La enfermedad hace manifiesto un pasado siniestro en su propio cuerpo, como si junto al ADN se heredaran también, de modo inconsciente, un cargo y una culpa. La búsqueda autoperceptiva emerge entonces como la posibilidad de desheredar, por identificación negativa, la carga que conllevaría ese determinismo biológico, y abrazar en cambio un legado por empatía.

Roca mandó las tropas a arrasar los asentamientos de los indios guaicurúes […]. En una de esas embestidas, tu tatarabuelo encontró una nena llorando. […] La subió al galope, la escondió debajo de la capa y se la trajo a vivir a su casa con su familia. […] El nombre original no se sabe. La llamaban María la China, y fue sirvienta del viejo, los hijos y los nietos por el resto de sus días. Para tu familia tu tatarabuelo es un orgullo, una especie de prócer. (Maliandi, 2021: 17-18)

El botín remite –como señala Kohan (2000) a propósito del enlace entre dictaduras recientes y genocidios pasados– al secuestro de criaturas con el consecuente robo de sus identidades. En este caso el cruce con la etnicidad acaba en el chineo o criadazgo, práctica de reducción a servidumbre habitual en Argentina.

La narradora es diagnosticada con “amnesia retrógrada” (Maliandi, 2021: 74) debido a sus síntomas. Asiste a diversas terapias con las que se siente incómoda y no parecen ayudarla, hasta que un sueño habilita el punto de fuga que desencadena otro orden en el relato: “Todo lo veía por primera vez. Todo me sorprendía: un mantel, unos cubiertos, un pájaro enjaulado. [...] No reconocía el vestido que llevaba puesto ni reconocía mis manos, que eran muy morochas. […] Según Mónica desperté de la siesta hablando *completamente en otro idioma*” (Maliandi, 2021: 100-101). A partir de entonces, los elementos extraños del relato comienzan a dar forma a la recuperación de la historia que obsesionaba a esta escritora cuando el colapso del habla la sorprende. Entre el silencio de la banda y el grito de la niña que lanza el mandato en aquel sueño hospitalario (valga el doble sentido) habita un trauma.

 La narración erige un trabajo de *memoria especulativa* que subvierte también la herencia encarnada en la memoria familiar: es la niña quien ordena el habla y desarma el discurso del “prócer”, su verdugo. Su frágil presencia se cuela entre los recuerdos familiares, horadando el olvido a través de varias generaciones. Desde el lugar marginal de servidumbre ancla en la conciencia de la narradora, dispuesta a indagar aquella historia y devolverle un cuerpo que le preste voz. Aunque la narración no incorpora materiales documentales explícitos, son restos anónimos habilitan la reconstrucción de otro relato. La masacre de Napalpí, mencionada hacia el final de la novela, fue declarada crimen de lesa humanidad en 2022, un año después de la publicación de esta novela, tras una larga lucha que Juan Chico no llegó a ver concluida. Una parte fundamental de las pruebas la ofreció el recuerdo de una niña sobreviviente, Rosa Grilo, ya una anciana de 114 años en el momento de brindar testimonio.

1. **Marina Closs, “Esto (Jabalí)” (en *Pombero*, 2023)**

Este año Marina Closs publicó el conjunto de relatos *Pombero*, que conforman un mosaico de voces del noreste argentino cuya única pretensión de realidad, escribe la autora en un epílogo, es “alzar una pequeña voz de miedo ante el tirano español monótono” (Closs, 2023: 158). En “Esto (Jabalí)”, ese *tirano español monótono* queda dislocado por la reposición de un relato histórico que comienza por dirimir dos temporalidades: el “tiempo de nosotros” o “tiempo de ñandús” es el de “antes”, cuando “aquí no tenía almanaque. Uno creía en su padre” (Closs, 2023: 41), cuenta el narrador. Esa temporalidad irá siendo jalonada mediante el relato del ingreso de prácticas ajenas a la cultura de entonces. Así, de manera sutil se irá señalando, con cada ingreso, una pérdida. Por ejemplo, cuando las tierras aún no habían recibido su nombre castizo (Riacho de Oro, Zapallar, Laguna del Palo Bobo), “había una lengua grande y se sabía andar el monte” (Closs, 2023: 41); el *tirano monótono* que impuso los nombres trajo consigo el achicamiento de la lengua wichí y la pérdida de destrezas ligadas a la libre circulación territorial. El nombre vino a imponer también la delimitación propietaria de la tierra, aunque la narración no la consigne de manera explícita, ya sea porque construye un verosímil ideológico que no concibe tal delimitación o que prefiere no reconocerla en el relato que ofrece de la historia de su pueblo.

 De igual modo, todo artificio documentario (todo “documento de cultura”, en las célebres palabras de Benjamin, 2008: 305) queda relegado en el relato wichí por el recuerdo de la propia experiencia, que se constituirá en memoria colectiva de transmisión oral según las prácticas ancestrales del pueblo wichí. Así, el narrador desconoce su fecha de nacimiento pero los mayores lo llevan hasta el árbol exacto donde ocurrió, le piden que se suba y cante. En ese sitio, en el que fueron testigos de su llegada, le predicen un futuro sobre el que polemizan: para unos, el joven conocerá la tan solicitada escuela, las barcas, las casa, el trabajo; otro anciano, en cambio, llora y predice el despojo. Entre los wichí, la relación metafórica del documento escrito es desplazada por la relación metonímica del testigo, mediada por una corporalidad presente.

 El tiempo de antes tampoco sabía de diablos, creencia que llegó desde Salta con “los blancos siuele” (Closs, 2023: 42), los compradores de piel de animales. Los ancianos advierten sobre el enojo de los Dueños, a quienes los wichí atribuían la pertenencia del monte. En la novela de Gallardo Eisejuaz también entrevé al diablo llevando consigo un maletín, y con él la peste. Jesús Urzagasti, escritor boliviano oriundo de la provincia de Gran Chaco y atento escucha de los saberes wichí, sabía que “en el monte anda el diablo con traje lustroso y corbata. […] El diablo que fue el primero en pisar esta tierra con botas de soldado español. El diablo que no había” (Piñeiro, 2017: s/p). En “Esto (Jabalí)”, es el diablo “con la camisa de hombre” (Closs, 2023: 47) quien trae consigo el dinero, la viruela y la muerte. Cuando acuden al hospital, los wichí son expulsados por no llevar zapatos, tal como indica un cartel a la entrada. La explicación que da el narrador remite a una marca fundamental del contacto con el Occidente invasor: el “Diálogo de Cajamarca” que recogen los cronistas de la conquista del Perú, sobre el que Cornejo Polar subraya el problema básico de la duplicidad de los mecanismos de formación de la literatura latinoamericana que estos relatos de Closs buscan reconstruir ya desde publicaciones previas, como *Álvar Núñez. Trabajos de sed y hambre*, de 2019, y *La despoblación*, de 2022. La oralidad y la escritura como problema básico de la duplicidad de los mecanismos de formación de la literatura latinoamericana afecta a la materialidad misma de los discursos, al que se suman luego el multilingüismo y la diglosia (Cornejo Polar, 2003: 19). “Nuestros padres allá no eran gente. Aún no habían recibido el Evangelio, por eso no sabían leer ni escribir. No veían nada en las letras” (Closs, 2023: 44), explica el narrador wichí en una escena que recuerda al propio Atahualpa ante el texto sagrado cuya imposibilidad de comprensión lo instituye en objeto de conquista ante los ojos de los españoles. Ingresa, entonces, el Evangelio y a quienes no lo leían “nos llamaron mataco” (Closs, 2023: 46), reconoce el narrador. Entre tanto, el monte sigue siendo el lugar donde encontrar la cura: hierbas, flores, huesos, grasa y espinas serán pródigos mientras se transmita ese saber, a pesar de que estas prácticas comienzan a ser perseguidas como diabólicas.

 En el tiempo de antes no había pan, ni fideos, ni policía, ni tractores. Había cantos y bailes prohibidos con la llegada del tiempo de las monjas, y había vara de mistol y raíces filosas que invocaban la mitología de los Dueños del monte. Las carretillas llegarían cargadas “con mercadería y con ropa” (Closs, 2023: 49) para pacificar al pueblo. Las monjas los obligaron a rezar y a trabajar la tierra. Pero ese tiempo también concluye: la Hermana Fortunata muere y las que quedan se retiran. Entre tanto, regresan las rondas y la circulación de relatos wichí, como el del hombrecito Cacuy y el del hombre luna, breve intersticio temporal en que aquellas prácticas reemergen hasta que comienza el tiempo de la Misión Anglicana. Quien la conduce no es el John Palmer histórico (fallecido el pasado mes de mayo de 2023) sino un tal Luke, aunque su proceder es análogo al conocido. Los estimula para que reclamen por la presencia del Estado, como la construcción de una escuela y de una parroquia que evangelizara en wichí. Así ingresan al relato la municipalidad, el Ministerio Provincial del Indio, la administración nacional y con ello las escopetas con que se extingue al ñandú. La presencia de los fusiles rémington, que Viñas coloca en trilogía con el tren y el telégrafo para señalar la avanzada occidental sobre Patagonia, o de los máuser que Mariano Quirós ubica como resto en su novela del Chaco *Una casa junto al Tragadero* (2017), aparecen aquí empuñados por el propio narrador, quien reconoce que “nada es como antes […] se hace burla de las cosas de antes” (Closs, 2023: 62). El “tiempo del ñandú” queda así literalmente clausurado y con él, el “tiempo de nosotros” (Closs, 2023: 41).

 La reflexión a la que convoca este relato no es menor: de una generación en otra, y también por parcialidades y diferencias al interior del pueblo wichí, las prácticas ancestrales se van perdiendo con la lengua y la memoria hasta desaparecer, no sólo por mano foránea sino también por las propias dinámicas al interior de esa sociedad. Cuando, hacia el final del relato, casi a destiempo, llega el antropólogo a recoger los restos de una cultura, este joven comenta:

Nos ponemos a pensar. Parece que al fin vamos a tener algo que decir. Pero ¿qué sabemos aquí? Nosotros somos gente humilde. Gente que, al enseñar, quizás se equivoca. […] Rezamos el Evangelio, sabemos de Nuestro Señor. Una noche, él también vendrá a buscarnos y nos llevará en un barco y pondrá en nuestras manos luces. Entonces sí, alguien nos abrirá las puertas y entraremos cantando. Y nos caerán de las manos luces largas como hojas de helecho. (Closs, 2023: 62-63)

El canto regresa sólo en la proyección de la muerte, momento en que los clavos de la cruz del Evangelio prometen devenir linternas que evoquen cuanto menos un pedacito de monte.

1. **El legado del neoindigenismo**

Si algo caracteriza la presencia de las culturas asediadas y arrasadas en estas narrativas es la conciencia de su desaparición, del genocidio físico y también cultural. Ante estas circunstancias, la literatura fue aproximándose de diversos modos, a veces por etapas, a la representación de estas culturas, aunque, como dijimos, primó el punto de vista exógeno; así ocurrió, por ejemplo, tanto con el indianismo como con el indigenismo. En este sentido, las narrativas aquí trabajadas toman el legado del neoindigenismo, que en sus diversas modalidades asumió el compromiso de correrse del prototipo para ensayar la construcción de una voz sin el sesgo de la “otredad”. No obstante, el aporte fundamental de esta vuelta literaria sobre las culturas oprimidas es la apuesta por recomponer desde los restos, las ausencias y los vacíos, echando mano de la potencia que la literatura ofrece ante la angustia del presente.

 *La estirpe* construye una memoria especulativa, esto es, una memoria erigida de mano de la ficción científica, que en este caso trabaja a partir de documentos etnográficos para preguntarse cómo pensaban y habitaban el mundo aquellas sociedades. En el caso de “Esto (Jabalí)”, aunque la historia del pueblo wichí puesta en boca de este anónimo narrador resulte extraña a la cultura hegemónica, presenta un verosímil que remite a los documentos de la propia cultura letrada. Por lo demás, si bien el *tirano español monótono* se hace un lado, ni aún así deja de evidenciar la huella transculturadora de su presencia en Chaco.

**Bibliografía**

Benjamin, Walter (2008) [1942]. *Sobre el concepto de historia.* En: *Obras*, I, 2. Madrid: Abada, pp.

303-318.

Chico, Juan (2016). *Las Voces De Napalpí - Lvillaxaco Ye Napalpi*. Resistencia: ConTexto.

Closs, Marina (2019). *Álvar Núñez: trabajos de sed y hambre*. Resistencia: ConTexto.

Closs, Marina (2022). *La despoblación*. Buenos Aires: Blatt & Ríos.

Closs, Marina (2023). *Pombero*. Buenos Aires: Páginas de Espuma.

Combès, Isabelle (2023). *Etnografías Pretéritas del Chaco Boliviano*. Santa Cruz de la Sierra: El

País.

Cornejo Polar, Antonio (2003). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en*

*las literaturas andinas*. Lima: Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar”.

Dobrizhoffer, Martin (2019) [1784]. *Historia de los abipones*. Vol. 1. Resistencia: ConTexto.

Gallardo, Sara (1971). *Eisejuaz*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Kohan, Martín (2000). “Historia y literatura: la verdad de la narracipon”. En: Drucaroff, Elsa (coord.).

y Jitrik, Noé (dir.). *Historia crítica de la literatura argentina: vol. 11. La narración gana la*

*partida.* Buenos Aires: Emecé, pp. 245-259.

Maliandi, Carla (2021). *La estirpe*. Buenos Aires: Mondadori.

Piñeiro, Juan Pablo (2017). “Eisejuaz en Bolivia”. *88 Grados*, 3 dic. 2017.

<https://letrasietebolivia.blogspot.com/2017/12/dum-dum-rescata-sara-gallardo.html>.

Consultado el 10 mar. 2023.

Quirós, Mariano (2017). *Una casa junto al Tragadero*. Buenos Aires: Tusquets.

Segovia, Laureano (1996). *Lhatetsel* - *Nuestras raíces, nuestros antepasados*. Salta: V. M. Hanne.