

**OTRA(S) HISTORIA(S) DE LOS OTROS
VERSIONES DE LA HISTORIA Y LA IDENTIDAD EN
LAS CRÓNICAS DE THOMAS BRIDGES Y LA TIERRA
DEL FUEGO, DE SYLVIA IPARRAGUIRRE**

ANAHÍ CANO LAWRYNOWICZ*

Resumen: Las páginas que siguen se proponen revisar y releer una particular representación discursiva de la subjetividad marginal: la del indígena. Persiguiendo tal objetivo, el presente artículo intentará demostrar cómo la típica reducción de la alteridad a los estereotipos tradicionales de la «anomalía», el «barbarismo» o la «marginalidad», impuestos por las dicotomías del uno/el otro, la identidad/diferencia o la civilización/barbarie como condición de identidad, resultan insuficientes y falaces para un sujeto cuya identidad se construye, precisamente, en el desplazamiento y no en la identificación entre uno(s) u otro(s) término(s) de dichas antinomias. Estableciendo puntos de contacto y disrupción entre una «versión del yámana» propia de las crónicas fundacionales y otra propia de la ficción histórica contemporánea, la historia de Jemmy Button/Omoy-lume pondrá de manifiesto la posibilidad de una figuración capaz de construirse en el desplazamiento y no en la síntesis de lo que dichas dicotomías ordenadoras tapan y anulan, destacan y priorizan.

Palabras clave: subjetividad, alteridad, injerto.

***Abstract:** The following pages aim to review a particular discursive marginal subjectivity: the indigenous. Pursuing this aim, this article will attempt to demonstrate how the typical reduction of otherness to traditional stereotypes of «anomaly», «barbarism» or «marginal», imposed for dichotomies such as one /other, identity / difference or civilization / barbarism as identity condition, are insufficient and falacious for a subject whose identity is built precisely on the displacement and the identification between one (s) or other (s) end (s) of such antinomies. Establishing points of contact and disruption between a «version of te yámana» from the foundational chronicles and other from contemporary historical fiction, the story of Jemmy Button / Omoy-lume will reveal the possibility of a configuration of subjectivity that can be constructed in the displacement rather than the synthesis of the notions wich that dichotomies clogged and cancel, highlight and prioritize.*

***Keywords:** subjectivity, otherness, graft.*

* Licenciada y Profesora en Letras por la Universidad Nacional de Mar del Plata, becaria del CONICET y doctoranda en Letras por la Universidad del Salvador. Miembro de un grupo de investigación dependiente del IIFYL, Escuela de Letras de la USAL. Correo electrónico: lawryana@gmail.com.

Fecha de recepción: 12-03-2013. Fecha de aceptación: 26-04-2013.

Grammar, XXIV, 50 (2013), pp. 102-124.

© Universidad del Salvador. Facultad de Filosofía y Letras. Área de Letras del Instituto de Investigaciones de Filosofía y Letras. ISSN 1850-0153.

I. Y EN EL COMIENZO, FUE EL INJERTO

Cuando lleguemos al mar, construiremos un gran barco, iremos al norte y arrancaremos Trinidad a la Corona Española. Desde allí seguiremos navegando y le quitaremos México a Cortés. ¡Qué traición más grande! Entonces toda Nueva España estará en nuestras manos, y pondremos en escena la historia como una obra de teatro.

Últimas palabras de Aguirre al río, la selva y la tripulación de monos ardilla que asaltan su balsa en *Aguirre, der Zorn Gottes* de Werner Herzog (1972).

En el último confin de la Tierra, el rudo trájín de los vientos, con su arremolinar de cenizas, pieles y turbales, no ha sido nunca más violento que la algidez de su recurrente historia. Allí, donde alguna vez todo fue un regar de antorchas la escarpada orilla para señalar el estar de la casa, la mujer, los hijos y la canoa, el silencio vital de cuerpo adentro fue abrasado por andamiajes de escenarios donde se jugó la suerte del indeclinable devenir. Y montados en ese elemental ensamblaje de las escenas y los soliloquios, avanzaron la conquista, la evangelización, la colonización de esa inhóspita, oscura tierra, cuyos dueños fueron los dueños del fuego. Atravesando la mar entera los pastores en busca de hombres que alumbrar y enderezar, para «la salvación de estos pobres remanentes de las razas aborígenes de América» (Bridges, 1998, p. 57).

La historia de la des-población y población de la Patagonia argentina no ha tenido un origen muy distinto al de la utópica ilusión individualista del Aguirre de Herzog. En el mes de abril de 1830, Robert Fitz Roy llegó por primera vez al Cabo de Hornos. Lo condujeron hacia allí el azar y un oportuno puñado de circunstancias. Tenía apenas veintitrés años de edad y llevaba a cuestas la carga de una aristocrática prosapia. Su padre había sido bisnieto del rey Carlos II de Inglaterra; su madre, descendiente directa de marqueses y condes. A fines de la década de 1820, el extremo sur de Latinoamérica ya había sido descubierto por barqueros y expedicionarios. Una sucesión de errores de navegación, forzados por la implacable ventolera que desvió embarcaciones y navegantes, llevó a españoles e ingleses hasta ese indócil extremo del orbe. A mediados de 1828, entusiasmado con la idea de poseer un nuevo punto estratégico en los mares del mundo, el Almirantazgo Británico envió dos naves a surcar las costas patagónicas. En una de ellas, el HMS Beagle, viajaba el joven Fitz Roy. Tras el suicidio del comandante del navío, y luego de algunos cambios de mando infortunados y efímeros, Fitz Roy fue elegido para ocupar el mando. Oficialmente, su primer viaje tuvo como misión realizar trabajos de investigación hidrográfica, de enorme valor para la Corona. Así fue como el HMS Beagle y su par, el HMS Adventure, recorrieron las zonas del canal Magdalena, el estrecho de Magallanes, varias islas (algunas pertenecientes al archipiélago

de Malvinas), el Cabo de Hornos y el canal de Beagle, en cuyas orillas dieron con Wulaia, hogar de los yámanas, yaganes o kawésqar.

De regreso a las islas británicas, Fitz Roy llevó sus naves cargadas de novedades geográficas y un botín mucho más curioso: cuatro indios fueguinos de la comunidad yámana: Fuegia Basket (nueve años de edad), York Misnter (unos 25), Boat Memory (apenas 20 años, murió de una enfermedad pulmonar días antes de llegar a Europa) y Jemmy Button (por quien pagó el precio de cuatro botones de su chaqueta).

La exposición pública de los cuatro yámanas de Fitz Roy despertó el interés de un grupo selecto: pastores y fieles anglicanos seducidos por la prometedora aventura de la evangelización. En 1844, el reverendo Allen Gardiner fundó, junto a algunos ministros de su orden, amigos y otros anglicanos, la *Patagonian Missionary Society*. Por entonces, Gardiner ya había realizado numerosas expediciones por el mundo intentando dar con algún grupo al que evangelizar. Finalmente, en el Estrecho de Magallanes y entre los canales fueguinos, encontró su tierra prometida. Su último viaje, en 1851, terminó en naufragio. Tras el hundimiento de su barco, se refugió junto a su tripulación en la isla Picton, donde dejó un cartel pidiendo ayuda. Continuó escribiendo su diario durante varios días y fue el último sobreviviente de un grupo que, ya sin provisiones, murió de hambre y frío en las costas australes. George Pakenham Despard, secretario de la que por entonces había cambiado su nombre a *South American Missionary Society*, continuó el trabajo de Gardiner. Con él comenzó el asentamiento británico en las Islas Malvinas. Acompañado por su familia, se estableció en la Isla Keppel, que abandonó al poco tiempo. Thomas Bridges, de diecinueve años de edad, hijo adoptivo de Despard, quedó a cargo de la misión. Tras una breve visita a Inglaterra, donde fue ordenado Primer Obispo Anglicano en Sudamérica, regresó con su esposa a Keppel e hizo de la isla, su hogar. Y a pesar de que en aquel tiempo aún vivían en el extremo sur de América miles de yámanas, hay quienes todavía afirman que Bridges y su esposa, Mary Ann Varder, fueron los primeros residentes permanentes de la porción de suelo yagán que más tarde se llamó Ushuaia, y que sus hijos fueron los primeros «hombres» nacidos en aquellos territorios.

El relato histórico, en tanto «estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa» (White, 1998, p. 9), selecciona y combina cierta cantidad de datos o acontecimientos para explicarlos y presentarlos como encadenamientos de sucesos ocurridos en tiempos pasados. De tal manera, el discurso de la Historia no solo otorga un sentido a los hechos que relata y elige relatar. Simultáneamente, intenta organizar de forma racional y comprender el imponderable caos que surge de la experiencia humana inevitablemente afectada por el acaecer del tiempo. Trazar un itinerario, diferenciarse del mero acontecer de la especie para *ser, ser alguien*. Y para eso, es preciso explicar el tiempo como un ir del sujeto hacia un sentido; y explicar, también, al sujeto en el tiempo como un *ser* y no un mero, irracional e incomprensible *estar ahí*. En este sentido, la acción de narrar la(s) historia(s) aparece como posibilidad de representar

una realidad que se presenta a la conciencia humana, al menos en un aspecto, como un misterio irresoluble, pero en última instancia 'comprensible.' Este misterio no es otro que el enigma del ser-en-el-mundo [...] Dotar de una trama a una secuencia de acontecimientos y transformar con ello lo que de otro modo solo sería una crónica de acontecimientos (White, 1987, pp. 180-182).

De hecho, como se verá, las crónicas de los anglicanos en la Patagonia persiguieron fines que superaron —por mucho— el mero objetivo de informar de sus acciones o inventariar los acontecimientos vividos.

Precisamente, ese afán de diferenciarse de la masa informe de la especie y dotar de un sentido existencial la aventura de andar en el tiempo ha sido la tarea fundamental de la Misión Anglicana en la Patagonia argentina. Por ese motivo, supuso una labor mucho más ardua y trascendental que aquella que declaran como la más valiosa de todas, es decir, la evangelización y civilización de la comunidad yagán. La incursión británico-anglicana de la *South American Missionary Society*, tal como queda planteada en los informes de Thomas Bridges y John Despard, está respaldada por tres figuras de las que es fiel y obediente servidora y a la que debe rendir cuentas de sus éxitos que, aunque mínimos y cuestionables, discursivamente superan en valor simbólico y espiritual el volumen de sus fracasos. Esas tres figuras, contenidas en la permanente apelación del emisor al «ustedes», son: los socios y amigos de la Sociedad, cuyas expectativas se deben alimentar y sostener para mantener el flujo de donaciones de las cuales la misión obtiene los recursos económicos e ideológicos que la solventan; la Corona y el Almirantazgo británicos, que autorizan y garantizan la permanencia del asentamiento en tierras extranjeras con el único fin de asegurarse su presencia en el archipiélago, en larga disputa con España y aún desprovisto de intereses argentinos; y por último, Dios, en cuyo nombre y por cuyos mandamientos dice actuar. En ese orden, la «santísima trinidad» socios/Corona-Almirantazgo/Dios funciona como la tríada de receptores de cada uno de los informes que los misioneros escriben y envían a Inglaterra. Al mismo tiempo, enmarca, justifica y dota de sentido la acción de los misioneros.

Los informes, a veces algo técnicos, enriquecidos por las crónicas de la vida cotidiana en el archipiélago y un abultado anecdotario de la convivencia con los yámanas, se publicaron con regularidad desde 1863 e incluían los *Informes Anuales* (1863-1973) y pintorescos artículos para la *South American Missionary Society Magazine* (1867-1963)¹. En Tierra del Fuego, la acción anglicana instaló la puesta en escena de la salvación de dos formas simultáneas. Por un lado, en tierra firme, construyendo la pequeña iglesia, la escuela, las instalaciones destinadas a vivienda y depósito de materiales y alimentos; y el fundamental velero Allen Gardiner. Con

¹ Consecuente con su firme intención de evangelizar a los pueblos de América Latina, la *South American Missionary Society* continuó con su trabajo mucho después de haberse retirado de Tierra del Fuego y el archipiélago de Malvinas. Asentada todavía en puntos estratégicos del mundo, continúa escribiendo su historia hasta el día de hoy.

él, los misioneros viajaban entre canales e islas llevando a la práctica el cristiano precepto de convertirse en «pescadores de hombres», visitando a los nativos fueguinos para llevarles la palabra de su Dios, conducirlos hasta la misión y convertirlos hacia sanas, buenas y pulcras costumbres. Por otro lado, en la escritura, herramienta vital que concretiza y sustenta la acción misionera y se esfuerza por convertirla en una «realidad» a los ojos de su triple destinatario. Respondiendo a la voluntad y a la necesidad de acortar la inmensa distancia que media entre los receptores y las costas australes, la escritura funciona a la vez como *mediación* y *presencia*. *Mediación*, en tanto que pretende sobreponerse a la distancia física y jerárquica que existe entre receptores y emisores, subordinados al mandato y las expectativas de la «santísima trinidad» a quienes responden y de cuya voluntad son instrumentos. *Presencia*, cada vez que las esmeradas descripciones del lugar, las criaturas y los trabajos, junto a las recurrentes contabilizaciones de recursos (siempre escasos) y nativos (cada vez menos), intentan hacer presente, dar un estatus real a lo que resulta intangible e ininteligible para los receptores. Todo ello, cristalizado en el estilo discursivo de las crónicas y explicado por la trama típica del discurso religioso occidental-cristiano y la utilización de sus tópicos más característicos que, desde el plano formal hasta el ámbito de las connotaciones ideológicas asociadas, refiere directamente al carácter trascendental de la acción evangelizadora.

Según el plan de Bridges, dicha acción incluye un conjunto de actividades que apuntan al objetivo esencial de conseguir que los nativos se conviertan en *sujetos* a los ojos de su Dios y de los europeos. Como ocurrió con el resto de las experiencias de contacto entre Europa y América, el encuentro de los anglicanos con los yámanas derivó en la construcción de fronteras que todavía prevalecen: aquí y allá; nosotros y ellos, los otros. Dicotomías que, por supuesto, devinieron en un conjunto de antinomias asociadas, cargadas de valores positivos y negativos según cada caso; aunque, claramente, la valoración positiva siempre ha recaído del lado de lo occidental, lo europeo y lo cristiano, usualmente identificados con el «nosotros» y el «aquí». Más allá de la extensa y abundante bibliografía dedicada a este análisis, bien vale volver a destacar aquí que se trata, en el fondo, de una disparidad arbitraria de orden ontológico que, como se verá más adelante y según lo explica Rodolfo Kusch desde su profundo trabajo filosófico y antropológico, consiste en la diferenciación y separación entre el *ser* y el *estar*. Desterrar las costumbres y modos de vida de las comunidades originarias de América aparece como la única vía posible para transformar lo informe y extraño en un mundo reconocible y apropiable: lo que *está-abí* no *es* y necesariamente debe ser transformado en algún tipo de *ser*. Por ese motivo, los nativos, como imagen y representación de lo que *no-es*, pues a la vista de sus «descubridores» no tiene forma ni origen, deben ser convertidos en algo. La tarea consiste, pues, en cargarlos de un *telos* que otorgue sentido a un puñado de criaturas presumiblemente humanas que, caso contrario, corren el riesgo de no ser nada, como la tierra de nadie y sin nadie de donde han salido. Escribe Bridges en 1875:

... para hacer todo el bien que yo quisiera a esta gente, me parece que lo siguiente sería el mejor camino. [...] En primer lugar, asegurar una residencia mayor y continua aquí con un empleo general (tan lucrativo como sea posible) y retribuirles en cambio el necesario abrigo, alimento y ropa. Todos los que sean empleados recibirían diariamente instrucción religiosa y enseñanza vespertina, así como otros medios de desarrollar e influir en las mentes y corazones de los nativos, que deben ser firmemente proseguidos. Los jóvenes deben ser mantenidos por completo y alojados en edificios bien contruidos, totalmente lejos de sus padres, hasta que éstos puedan, por la gracia de Dios, ser una bendición para sus hijos. Las personas jóvenes deben ser bien vigiladas, cuidadas, aconsejadas, exhortadas, instruidas y también adecuadamente empleadas, para prepararlas en los deberes de la vida, cuidarlas de sus problemas y llevarlas a que en todo vivan de modo de glorificar a Dios. Tan pronto como alguien llegue a ser apto, deberá ser ayudado para continuar en diversas ocupaciones, de acuerdo a nuestra propia dirección; algunos podrán ser maestros, sastres, bojalateros, granjeros, carpinteros, herreros, vendedores, etc. Para cumplir con esto y hacer que la gente sea capaz de llevar una vida cristiana feliz (Bridges, 1998, pp. 56-57).

El proyecto anglicano supone un trabajo programado y estructurado en cuatro acciones básicas. Para crear y construir *ex-nihilo* una historia, una ciudad, un sentido y un modo de ser, debe: insertar en la comunidad yámana el hábito y la conducta del trabajo; simultáneamente, adaptarla según los principios y creencias del cristianismo; imponer progresivamente la urbanización, trasladando a los nativos desde sus chozas, sus canoas y familias hacia las instalaciones de la Misión; y mantener el nuevo orden mediante un control exhaustivo que, extensivo a todas las acciones anteriores, está basado en la estrategia fundamental de aplicar la coerción por el temor y sostener la permanencia y obediencia de los nativos premiándolas con alimentos, bienes materiales, vestimenta, trabajos o bautismos.

Para que sean capaces de llevar una vida cristiana y feliz, entonces, el primer paso consiste en hacer que los yámanas adquieran oficios e incorporen a su vida cotidiana el hábito del trabajo, como deber y valor moral. Solo así podrá ir asomando en ellos la dignidad, condición previa a ser vistos como hombres. De acuerdo con el concepto cristiano de «trabajo», servir a los jefes-pastores, ser retribuidos con una paga presuntamente acorde con las labores realizadas y las necesidades que cubrir, abandonar el pecaminoso acto de la mendicidad o el hábito salvaje y poco humano de la cacería o la recolección, les permite a los nativos la expiación necesaria para dar testimonio de su dignidad de hombres sirviendo a Dios y a sus semejantes. Injertar el trabajo como deber, como hábito y valor, constituye uno de las más altas metas para los anglicanos y es, a la vez, la tarea que consume su mayor esfuerzo:

He luchado mucho por sacar de la gente el continuo hábito de mendigar y dar, pero hasta ahora he tenido poco éxito. Cuando llega una canoa, muchos visitan a los

recién llegados para tener una parte de cualquier alimento que hubieran traído. Sin embargo, no lo piden, sino que esperan hasta que han recibido algo. [...] Cada mujer considera que las provisiones que ha reunido son suyas, pero las da a quien quiere. [...] Este hábito es muy dañino, porque reduce la laboriosidad, invade la privacidad familiar, induce a mucho descontento y lleva a una servidumbre temporaria y a gran pérdida de tiempo (Bridges, 1998, p. 59).

Hasta la incursión anglicana en Keppel, los yámanas desarrollaron una exitosa y larga subsistencia adaptada a las condiciones hostiles del medio. Para aventurarse en las costas del Canal de Beagle y protegerse del intenso frío, lograron construir canoas donde pudieron encender fuegos. Hombres y mujeres se repartían las diversas tareas que demandaba la navegación: ellas, amarrando los frágiles botes a los cachiyuyos de la orilla, capturando peces, recolectando mariscos y centollas; ellos, construyendo y utilizando arpones, hondas y trampas de lazo para cazar lobos marinos, aves y guanacos. Con el fuego siempre ardiendo en el centro de la canoa, las mujeres, sentadas en la popa, cuidaban las fogatas y dirigían la marcha, mientras los hombres se ubicaban en la proa listos para lanzar sus armas. Aunque la propiedad individual y familiar era importante, en la vida comunitaria de los yámanas los alimentos se repartían por igual entre los integrantes de las familias, amplias y numerosas. El trueque era una práctica habitual, pero el valor de los objetos se concebía, fundamentalmente, desde la utilidad. Ningún objeto valía ni permanecía más allá de la vida de sus dueños; por eso, cuando alguien moría, además de no volver a repetir el nombre del fallecido ni regresar al sitio de su muerte, todos sus objetos personales se destruían. De tal manera, los bienes materiales no tenían valor en sí mismos ni constituían el equivalente a alguna riqueza. Por el contrario, solo tenían sentido y valor por el uso que alguien les daba y estaban en el mundo para acompañar el estar de quien los portase.

En su forma de vida nómada, la comunidad yagán se adaptó a las condiciones hostiles de su entorno y construyó su identidad en la pertenencia a los grupos familiares (Rabe, s.d.); *ser alguien* equivalía al *estar-abí*, en la tierra y junto a un grupo. Por ello, así como entre los yámanas resulta inconcebible la idea de riqueza como producción y acumulación, resulta igualmente inconcebible la exaltación de algún tipo de individualismo o superioridad de uno o unos pocos por sobre el grupo. De hecho, no había entre ellos jefes o autoridades superiores; cualquier varón adulto podía aspirar libremente a llegar a ser un «yekamush» (hechicero, curandero, chamán)². Sin embargo, desde la perspectiva de los misioneros anglicanos y según los parámetros de la cosmovisión europea-cristiana, la comunidad yámana, con su estilo de vida, se confundía con la informe y amenazante Naturaleza. Y eso, claramente, supone un

² “Los hombres que pasaban los treinta o cuarenta años de edad solían entrar en las filas de los médicos o exorcistas y se decían poseídos de influencias sobrenaturales para procurar el buen o mal tiempo, curar las enfermedades, etc.; pero este estado de cosas ha cesado desde hace mucho. Ya no existen doctores” (Bridges, 1998, p. 162).

hondo y grave peligro puesto que en el fondo, la misión anglicana, al igual que toda misión occidental y cristiana, avanzó tras el objetivo de separarse y diferenciarse de la Naturaleza para —a la vez— separarse y diferenciarse de la mera especie y erguirse como *ser*, sobre el trasfondo de la historia que ha escrito para darse un sentido, un origen, un *telos*. En definitiva, para salvarse de la finitud y el temor a la nada. Por eso, adquirir el hábito de trabajar redundante en expiación de la pecaminosa condición salvaje del cazador-recolector, al tiempo que separa al hombre de su vínculo íntimo con la Naturaleza para conducirlo a participar de la intimidad de otro vínculo: el que pacta con la productividad de la trinidad Dios/Almirantazgo y Corona británicos/misión anglicana que, en respuesta, considera la posibilidad de concebir a los yámanas como hombres, en tanto sujetos productivos y, por lo tanto, dignos de ser bendecidos con el don de la condición humana. Idea que, acaso no casualmente, es solidaria con la concepción del hombre en el contexto de la Revolución Industrial en auge y el naciente capitalismo de la época. Contexto en el que el hombre es tal y adquiere valor a la vista de sus semejantes en tanto se yergue y se presenta como individuo activo e inserto en el sistema de productividad, y en cuanto hace de su tiempo algo valioso por invertirlo en trabajo y traducirlo en producción de objetos. No son escasas las referencias de Bridges a la cantidad de tiempo que los yámanas invierten en procurarse el alimento; o a la cantidad de tiempo, aún mayor, que invierten en otras actividades a las que considera un desperdicio y un mero «andar rascándose»: «el problema no está solo en el tiempo concreto invertido para conseguir sus provisiones, sino en los muchos inconvenientes en los que se pasa este tiempo, lo que no les lleva a otra cosa que andar rascándose» (Bridges, 1998, p. 62).

Así pues, desde esta concepción, los yámanas pueden comenzar a adquirir el estatus de sujetos bajo la condición de que participen de la dinámica de la productividad, garantizada por dos figuras de autoridad fundamentales: el capital y la religión cristiana.

Si bien son escasos los estudios dedicados a la comunidad yámana, pues su prematura y rápida desaparición casi no dejó testimonios sobre sus creencias y modos de vida, varios autores coinciden en que así como no había entre los yaganes gobierno, jefes ni estratificación social, tampoco poseían un culto o sacerdotes, ni mucho menos el concepto y la fe en un dios único y omnipresente, ni alimentaban la creencia en castigos o recompensas post-mortem. Sí creían en la existencia de ciertas entidades buenas o malas que, desde una concepción occidental y cristiana, podrían considerarse parte de su acervo mítico más que como materia religiosa. Por ejemplo, los *kishpix*, espíritus del mar, de los bosques de las rocas y otros elementos de la naturaleza; los *hanush*, espíritus u hombres salvajes; los *Yoalox*, dos hermanos de características superhumanas que, sin ser deidades, señalaban como responsables de haberles legado las habilidades de encender fogatas, cazar o confeccionar herramientas y armas (cfr. Orquera y Piana, s. d.). También contaron con una tradición rica en rituales que incluía ceremonias, cantos, danzas y un complejo lenguaje de pinturas corporales. No obstante, para la opinión de los europeos que los conocieron, todo ello hacía de los yámanas uno de los grupos más salvajes que jamás hayan pisado la Tierra.

Todos los viajeros están acorde en representar á los Fueguenses, ó los habitantes de la Tierra del Fuego, como los individuos más miserables de la especie humana. [...] Es probable que sus creencias se limiten, como en los Patagones, á supersticiones mas ó menos extravagantes», afirmaba Mr. Federico Lacroix de la Isla de Francia (1941, pp. 49-50).

«Por su naturaleza y carácter, estos indígenas se parecen más a los animales irracionales que a los seres humanos», opinaba el vicealmirante holandés Geen Huygen Schapenham (Schapenham 1626, citado en Gallez, 2002). Otros, aunque americanos, como Armando Braun Menéndez, considerado por muchos padre fundador de la historia magallánica, advertían que «será preciso poseer un enorme caudal de amor al prójimo para sentirse atraído a corregir o mejorar la vida miserable de los indios de la canoa» (1959, p. 37). Pero los misioneros ingleses, inspirados y entusiasmados por Gardiner y llevados a la acción por Thomas Bridges, encontraron en tierra yagán suelo fértil para su creación. Como él mismo declara, los nativos del último confín no reconocían a un Creador. Y según escribe su hijo, Lucas Bridges, solo «tenían gran respeto por la magia y la brujería y esas criaturas salvajes de los bosques llamadas Hanush y Cushpij los aterrORIZaban» (1952, p. 134), por lo que la presencia británico-cristiana en aquellas costas tuvo, a pesar de las incontables adversidades y fracasos, la gran virtud de que «en el transcurso de veinte años, unos pocos misioneros transformaron a estos salvajes irresponsables en una comunidad respetuosa de la ley» (1952, p. 281).

Minuciosos y esmerados son los censos de Bridges, que se ve forzado a realizar con relativa frecuencia ante la proliferación de enfermedades y la mortandad tan masiva como repentina de los yámanas:

... esta tribu yahgan, que hace treinta y seis años estaba ciertamente al menos en 3.000 personas no tiene ahora más de 400 almas. [...] Cuando en 1863 visité por primera vez la Tierra del Fuego, los naturales eran todavía numerosos y bastaron pocos días después de la llegada del buque para que se reunieran 300 o 400 individuos. Pero sobrevinieron enfermedades semejantes, entre ellas una especie de viruela, y desde ese día las pérdidas han ido siempre en aumento, no sólo en partes tocadas por la misión sino en todos los demás puntos. Finalmente, ha habido un terrible incremento de enfermedades pulmonares y una epidemia de sarampión que en un año redujo la tribu a unos 800 a 400 individuos (Bridges, 1998, p. 157).

Igualmente minuciosos y esmerados son los relatos sobre la celebración del bautismo entre los fueguinos. En el contraste, pese a que decenas, cientos mueren, sobre todo como consecuencia de irreversibles tuberculosis, pocos son los que llegan a ser bautizados. Pero para el pescador de hombres, que invierte inenarrables esfuerzos en recorrer las islas y recolectar

nativos para llevarles la ley divina y civil, el éxito de un alma redimida, salvada por la gracia de la pulcritud que impone el bautismo, supera con creces el infortunio de tantas muertes y fracasos. Resaltar con constancia este aspecto es una tarea prioritaria para el cronista, autor de esta historia e instrumento de la creación de Dios y del Imperio Británico, que con frecuencia hace hincapié en el visible efecto transformador de su acción sobre los yagán: cuanto más adoctrinados y convertidos, más pulcros se vuelven. En algunos casos, la gran satisfacción del misionero consiste en advertir que algún nativo consigue abandonar definitivamente su modo de vida hundido en el hedonismo, porque

... ninguno de ellos está libre de parásitos; si no los tiene hoy, los tendrá mañana. [...] Los nativos entran y salen de las casas de los otros todo el día, restregándose uno con el otro [...] Ningún nativo, forzado así por el hábito y la costumbre general de soportar cualquier intrusión y contacto estrecho, puede mantenerse libre de parásitos. [...] Además, esta gente tiene un muy fuerte y desagradable olor. Siempre lo he percibido, aun en los más limpios de ellos, inclusive en la isla Keppel, de modo que inclinarse sobre ellos con la nariz cerca de sus cabezas para dirigir su escritura, ha sido desagradable y no soy del todo feliz en este aspecto (Bridges, 1998, p. 54).

El avance de la misión anglicana, al igual que el de cualquier otra misión de conquista y evangelización sobre territorios y comunidades foráneas, responde a dos impulsos básicos y complementarios, aunque en apariencia resulten contradictorios: *injerter* y *separar*. Bridges, al igual que el resto de los misioneros y ayudantes que lo acompañaron, concretaron su plan de acciones de diferentes modos. Con estrategias de insistencia y repetición. Con una «educación» basada en mostrar qué ocurre cuando el hombre no trabaja, no come y no tiene las cosas que necesita (bien vale aquí recordar que el término *yagán*, como se los nombró, es la adaptación fonética del sinónimo de la lengua yámana con que se denominaba al «hombre», a la «criatura humana»; ergo, si el yámana no trabaja, no es digno de recibir alimentos, ni vestimenta, ni respeto). Con el añadido de una *economía de desamparo* sustentada en el individualismo, en la producción y la valoración de los objetos, que fue absorbiendo a la *economía de amparo* propia de la vida comunitaria donde los objetos valían por su uso y donde cada individuo, esencial e inalienable parte de un grupo, repartía y recibía de tal modo que no conoció la escasez ni el hambre (cfr. Kusch, 1999). También, mediante la humillación pública, sin castigos físicos, que hizo uso del temor y la vergüenza como instrumentos básicos de adoctrinamiento. Con los rituales de las leyes religiosas y civiles, ensayados primero en las casas de los nativos y luego practicados más rigurosamente en los asentamientos de la Misión. Con la introducción de un nuevo idioma, el inglés; así como de la escritura inglesa y los modales dictados por las normas de urbanidad londinense. Asimismo, con la superposición de otra piel sobre la piel, instalando el hábito de vestirse, de vestirse y de higienizarse de un modo preciso y particular acorde a la *European way of life* del momento.

Y acaso, esta última estrategia de «conversión» del *ab-origen* en *ser* sea la que mejor ilustre el modo de operar y el efecto del impulso de *injertar*. Hasta la llegada de los ingleses de la *South American Missionary Society* que se establecieron en Tierra del Fuego, los yámanas se vestían apenas con algunas pieles de lobo marino o guanacos que no llegaban a cubrirles la espalda; cortas y duras capas de cuero servían para conservar el pudor de su sexo. No usaban calzado ni otro tipo de abrigos. El resto de su cuerpo iba cubierto de grasa, con lo que se protegían del intenso frío; incluso, de las gélidas aguas en que se sumergían diariamente. Previo al asentamiento británico, ninguno de ellos murió por causa de las bajísimas temperaturas propias de su tierra ni de enfermedades provocadas por las condiciones ambientales. Solo cuando se vieron forzados a cubrirse de ropas y las ropas injertaron el abrigo, inadecuado pero correcto según lo que ordena la condición de ser hombres, se enfermaron y murieron de manera tan rápida como masiva. En otras palabras, al cubrirse de piel ajena, su propia piel se volvió inútil. Expuestos a la deriva de los vientos, y habiéndose quebrado el ancestralmente pactado vínculo de armonía con la Naturaleza, fueron devorados por la exterioridad.

La dinámica del injerto consiste en trasladar desde el exterior un fragmento de tejido ajeno hacia otro cuerpo, especie u organismo. Aunque ese tejido huésped no lleva consigo su propio riego sanguíneo, se alimenta y se propaga por la irrigación vital que toma de aquel en quien reposa. Pasado un tiempo, logra fusionarse con el cuerpo al que se incorporó; con la piel a la que, tiempo mediante, irá contagiando de la suya hasta convertirla en otra, distinta de la que solía ser. Así, cada vez que la misión anglicana tuvo éxito fue porque sus convertidos a hombres, sus *casi-seres*, incorporaron en sí los injertos que llegaron allende el mar. Transformados en otra piel, otros hombres, otras palabras, murieron. Como murieron de otras suertes aquellos que quedaron separados de esa tan particular dinámica de acoplarse a un organismo ajeno; aquellos en quienes el injerto no brotó.

La puesta en escena de la historia, nombrándolos y representándolos mediante la narración del cronista y su uso de diversas tramas y tópicos discursivos, les dio entidad y transformó a los yámanas en hombres (bastante) dignos de recibir la condición de *ser*. Dotándolos de un sentido elaborado de antemano y ajeno al que fue propio de la comunidad yagán, la historia relatada por Bridges injertó a los yámanas en el devenir de la historia. Representando «simbólicamente lo que de otro modo sería inexpresable en el lenguaje» (White, 1992, p. 182), les injertó también nuevos nombres y un origen, por lo que dejaron de ser *ab-origenes* —los sin origen, ni causa ni principio— para ser *ellos, esos* otros hombres y mujeres con origen y *telos* y sentido. Y aunque, en general, la Historia siguió llamándolos así, «aborígenes», mezclándolos e identificándolos bajo esa denominación con toda etnia o grupo foráneo no conocido, la escritura, en tanto *mediación y presencia*, con su intencionalidad condujo «a la creación de vidas que tienen la coherencia de relatos con trama, [...] relatos con un comienzo, un término y final discernibles» (White, 1982, p. 183).

Una vez injertado el mundo europeo-cristiano en tierra yagán, cobró fuerza el impulso de *separación*. El encuentro de América y Europa no fue solo el encuentro entre dos mundos

o entre los unos y los otros. Más bien, desde una mirada eurocéntrica, supuso el impacto entre el *ser* y el *no-ser*; entre «el mundo» y el «no-mundo» de la informe y amenazante Naturaleza con todas las criaturas que, aunque antropomórficas, «no eran hombres». Al brotar la presencia europea en América y, con ella, el injerto de su mundo en estas tierras, se fue construyendo la frontera entre estos y aquellos hombres, entre unos y otros, esos y nosotros; entre la mera especie y los sujetos. Incluso, se impuso una separación semejante entre integrantes de una misma comunidad nativa. En el caso de la aventura épica de Bridges, se distinguieron claramente en el relato de sus crónicas los «yámanas de la misión» de los «yámanas de las islas» que se negaron a abandonar sus casas y formas de vida propias.

Con el injerto, la separación también actuó en otros ámbitos. Poniendo orden sobre el desorden y el sinsentido hallados, la moral del trabajo separó producción de ocio y, simultáneamente, dignidad de indignidad, sujetos de hombres, seres de criaturas, hijos de Dios de pecadores, trabajadores de cazadores y recolectores. Y superpuso la pulcritud por encima del hedor. Frente al hombre afectado por la Naturaleza y las fuerzas del mundo, que establece determinados pactos con ellas para *estar-en-el-mundo*, avanzó el hombre que afecta al mundo y actúa para modificarlo, para *ser-alguien* separándose de la mera especie y de la Naturaleza, a la que pretende convertir en servidora y escenario de su devenir. Plantándose, en definitiva, como agente de la creación de un nuevo mundo hecho a imagen y semejanza de la «santísima trinidad» que lo gobierna.

Antes que propósito moral, en el fondo de los intereses estratégicos y económico-productivos, y por sobre cualquier intención o mandato de imitar la creación divina de un mundo y un hombre nuevos en el confín de la Tierra, la aventura épica de la misión anglicana significó una aventura y un desafío ontológicos. Ese fue su verdadero propósito y su auténtico impulso, y en ello radica su valor: en

... el encuentro entre dos experiencias del hombre. Por una parte, la del ser, como dinámica cultural, cuyo origen se remonta a las ciudades medievales y que adquiere madurez hacia el siglo XVI. Por la otra, la experiencia del estar, como sobrevivencia, como acomodación a un ámbito por parte de los pueblos precolombinos, con una peculiar organización y espíritu (Kusch, 1999, p. 126).

En ocasiones, los injertos fracasan. Simplemente, porque el tejido huésped es rechazado por aquel sobre el que ha ido a expandirse, pues no deja de reconocerlo como extraño y ajeno. Para entonces, la piel donde se ha introducido el huésped, nunca será la misma. Aunque mientras tanto, el impulso y los efectos de la separación siguen adelante. Pero, ¿qué ocurre, precisamente, con aquellos en quienes el injerto, sin brotar, dejó una rasgadura y quedaron afectados por su huella?

II. Y EN EL ORIGEN, FUE LA PIEL

“Tiempo atrás, mis pasos anduvieron por estas playas, pero eran otros los pies, era otro el que estaba entre los perros imitando al cazador de cormoranes.

Tiempo atrás, mi sombra se escondía con el lobo marino de la infancia.

Hoy estoy solo”.

HAIN. CARLOS JUÁREZ ALDAZÁBAL

Wulaia, o «bahía hermosa», como fue bautizada en lengua yagán. 1859. La *South American Missionary Society* se prepara para construir sus bases allí, enclave elegido por John Despard y, estratégicamente, situado al oeste de la Isla Navarino, sobre el canal de Murray, al sur de Tierra del Fuego. Por entonces, Fitz Roy había hecho dos viajes hacia Inglaterra con Jemmy Button a bordo. Para decepción de los muchos ingleses que habían depositado en él sus más altas esperanzas de que sirviera como piedra fundamental de la civilización europea entre los yaganes, a la vuelta de su segunda excursión a tierras británicas, Button se despojó de sus ropas, rechazó todos los regalos recibidos (mayormente, fina vajilla de porcelana) y volvió entre su gente, a su antigua forma de vida, junto a su mujer y sus tres hijos. Desde Keppel, Despard ordena el envío de una embarcación con siete tripulantes, en su mayoría carpinteros, para comenzar con los trabajos de edificación de la futura sede de la Misión. Poco después de soltar amarras, en el pasaje entre Puerto Stanley y Navarino, un grupo de yámanas opone resistencia.

Superada la afrenta, comienzan a levantarse los cimientos de la base anglicana en Wulaia. Finalmente, a comienzos de noviembre se prepara la inauguración de la Misión; celebración que el propio Despard dirigiría, Biblia en mano y habiendo izado una bandera roja con una cruz blanca y letras del mismo color que rezaban «Tierra del Fuego» Todos los marinos asisten, excepto el cocinero de a bordo, Coles. Liderados, entre otros, por Jemmy Button, los yaganes oponen resistencia una vez más. Atacan el asentamiento y dan muerte a varios ingleses. Alarmado por la bulla, Coles huye. Durante semanas, deambula solo por la costa hasta que es recibido, cuidado y albergado por una familia yámana. Días más tarde, el capitán Smiley y un grupo de seis hombres embarcados en el *Perseverance* encuentran a Coles, desnudo y afeitado; Jemmy Button es quien lo devuelve ante sus compatriotas. Inmediatamente, el cocinero lo señala como responsable de la revuelta y de la muerte de sus compañeros. Pasadas algunas semanas, Despard abandona su ilusión evangelizadora y deja a cargo de la misión a su hijo adoptivo, Thomas Bridges. Mientras tanto, Jemmy Button es llevado a juicio por los ingleses, en lo que sería una causa que entretuvo y, dicen, conmovió, a toda Inglaterra: «el Imperio Británico contra Jemmy Button».

De los hechos ocurridos en tierras australes y del juicio contra Button son numerosas

las versiones que se atribuyen la virtud de reflejar la «verdad» de los sucesos. Las diversas historias coinciden en que el acusado finalmente fue absuelto; en gran medida, aseguran, por lo confuso de los testimonios brindados. También, porque si bien Button afirmó en reiteradas ocasiones que los cuerpos de los navegantes fueron sepultados, ningún inglés pudo hallarlos; por lo tanto, no hubo pruebas físicas que avalaran las acusaciones. No obstante, pese a la escasez de pruebas fehacientes, esas mismas historias insisten en señalar a Button como pleno responsable y se plantan como legítimas, ya sea por la autoridad debida a sus autores o por la veracidad a ellos otorgada en función de las instituciones que los respaldaron. Cuestionar y dismantelar tal autoridad y legitimidad; aligerar el peso de la Historia, dejando al descubierto sus fisuras, su puesta en escena, su carácter narrativo y su tan relativo como cuestionable valor de verdad, son solo algunas de las complejas y logradas elaboraciones de la novela *La Tierra del Fuego*, de Sylvia Iparraguirre.

«Recordar, recuperar (como objeto) un pasado ya vivido, es decir, que no se debe inventar sino reconstruir» (Molina, 2011, p. 103) es uno de los propósitos que tradicionalmente se le reconocen a la novela histórica. Tal es, de hecho, uno de los rasgos que la han definido como género. Sin embargo, la novela histórica de las últimas décadas, atravesada por una profunda reflexión sobre la referencialidad del lenguaje e inevitablemente afectada por una paralela crítica hacia el discurso de la Historia, se caracteriza por dejar al descubierto el componente ficcional y narrativo de toda historia y de la Historia. A la vez, en numerosas ocasiones se ocupa de presentar los hechos desde la distancia de una mirada crítica que suele dejar la narración en manos de una voz no legitimada ni oficial; generalmente, la voz de alguien que es o ha sido testigo marginal o tangencial de los acontecimientos narrados.

Es el caso de John William Guevara, sobre cuya voz en primera persona se desarrolla el relato de la masacre de Wulaia, escandido e intersectado de manera constante por el relato de su propia vida, la de Jemmy Button y el destino de ambos. Si como tradicionalmente se cree, el discurso de la historia debe estar sustentado por un sujeto narrador que, testigo directo o indirecto, actúa como una suerte de garante de la veracidad del relato, la particular construcción subjetiva de Guevara quiebra esa condición desde todo punto de vista.

Respondiendo a la solicitud del Almirantazgo Británico, que llega a sus manos vía postal desde el otro lado del Atlántico cinco meses luego de ser enviada, emprende la tarea de dar testimonio sobre Jemmy Button. Aporte que, a ojos del remitente, resulta fundamental para el juicio por la masacre de Wulaia; hecho del que Guevara solo supo por relatos de terceros. Los trazos no legibles del escrito que recibe representan, de por sí, un problema para Guevara, ya que no le es posible saber con claridad quién es el remitente ni, por lo tanto, quién será el destinatario de su prolongado informe: «míster MacDowell o MacDowness. No alcanzo a descifrar su nombre en el doblez del papel, y esto, presumo, ya significa algo» (Iparraguirre, 2001, p. 18). A partir de la indeterminación MacDowell/MacDowness, la autoridad del remitente y el peso de todo aquello que representa (el Imperio Británico, el Almirantazgo, Europa, etc.) se debilitan y hasta se neutralizan en lo ilegible y lo confuso del nombre. Ironía

que invita a pensar que nombrarlo de cualquier modo hubiese dado igual: el nombre, a fin de cuentas, es el señuelo de una ausencia, una rasgadura en la piel del mundo y en el orden del lenguaje. Y Guevara lo sabe.

De hecho, no solo se enfrenta a la recurrente pregunta de para quién escribe. Todo su relato está atravesado por otra inquietud, aún más honda: ¿quién escribe? Mientras va avanzando con su informe, acumulando páginas y páginas que Graciana, silenciosa y cotidiana compañera y testigo de sus días que lo observa desde los quehaceres de la casa, irá tejiendo como los pliegos de un libro, Guevara no logra decidir cómo firmará: «he estado dilatando el momento de escribir mi nombre. Mi nombre es un híbrido. No puedo dejar de sentir la violencia que su introducción ejercerá sobre lo escrito» (Iparraguirre, 2001, p. 41).

Hijo de un inglés y una criolla argentina, se reconoce desarraigado, hombre de orígenes tan contradictorios como difusos. Su madre, Lucía de Guevara, católica devota, casi analfabeta, morena y de ojos oscuros, mujer de tierra adentro, dejó en él una lengua y una escritura, su criollismo y su religión, su sentido de lo elemental. Su padre, William Scott Mallory, inglés de pelo rubio y ojos azules, melancólico marino, militar y desertor, le legó otra lengua y otra escritura, el aprendizaje del mar a través de los libros, el carácter protestante y blasfemo, el sentido por lo firme y lo concreto. La intersección de esos contradictorios y tempranos injertos devino, en Guevara, la aventura ontológica del encuentro entre dos mundos:

... yo, hijo de un gringo y una criolla, venía a ser la prueba de que la contienda entre ingleses y argentinos había tenido otros desenlaces, menos espectaculares, menos previsible, menos públicos, y quizá por eso menos inquietantes. [...] ¿Quién es el que escribe? [...] Un solitario que a los diecisiete años dejó atrás la llanura y se largó al mar (Iparraguirre, 2001, pp. 42-43).

Al igual que con MacDowell/MacDowness, la indeterminación hace valer sus efectos sobre el propio Guevara, que a veces se nombra a sí mismo así, otras veces lo hace como John William Guevara (omitendo el apellido del padre fallecido que nunca se casó con la madre ni lo reconoció como hijo legítimo) y otras, como Jack. Pero, junto a todo eso, al escribir, Guevara también es el autor de otra historia: la de Jemmy Button, que es, al mismo tiempo, la suya. Como dirá,

...el motivo es Jemmy Button, no mi vida. No lo olvido, le aseguro que no puedo olvidarlo. Pero es mi historia la que me lleva hacia él, como décadas atrás el azar cruzó su camino con el mío. [...] El destino de Button tomó, hace tiempo, la forma de mi destino (Iparraguirre, 2001, pp. 48-49).

En una vuelta de tuerca más a esta problemática, cabe preguntarse: este relato sin autor ni destinatario, sin un sujeto concreto y reconocible sobre quien narrar, ¿por quién será leído? En

lugar de hacerlo en inglés, lengua materna y única decodificable para su hipotético receptor mister MacDowell/MacDowness, Guevara elige escribir en su propia lengua materna, el castellano. Este detalle, para nada menor, pone de manifiesto cabalmente lo distorsionado de la misiva y el pedido que contiene, así como el carácter absurdo de la supuesta voluntad de comunicación. No solo porque, para el caso en cuestión, el testimonio de Guevara hubiese resultado irrelevante, incluso si el pedido y su respuesta hubiesen llegado a tiempo y se hubiesen encontrado en lo común de un idioma. Sino también porque, en virtud de lo dicho hasta aquí y de lo que aún queda por analizar, la pretendida relación de los hechos —que termina sin serlo— es el relato de alguien hacia nadie sobre un hombre que fue otro(s) y cuya historia es tan intransferible como irrepresentable. Pues, como se verá, solo puede decirse de la historia lo escaso y relativo de una experiencia subjetiva, frágil, relativa, que a fin de cuentas, no-es-la-Historia.

Escribir, entonces, deviene en impulso vívido de los recuerdos aislados y arbitrarios que vuelven a la memoria como quien se atreve a atravesar la noche, el desierto o la llanura para advertir que en el terreno surcado solo queda la ausencia de sus huellas, la irrecuperable travesía del viaje ya realizado. En la desobediencia a la relación pedida, el acto de escribir se desapega incluso de la voluntad de su autor. Como impulso autónomo que traza sus propias líneas y desvíos, no es transcripción ni explicación ni verdad. Casi sin quererlo, desemboca en reflexión, en inquietud constante, en observación de lo que ya no es ni será:

... como sea, la decisión o el instinto de usar la lengua de mi madre y no la de mi padre anula de antemano cualquier posible comunicación. En consecuencia, no escribo para usted, mister MacDowell o MacDowness de cara desconocida, ni para el Almirantazgo Británico. Por otra parte, el lugar donde vivo, la línea plana del horizonte que conspira contra cualquier intento de acción, lo vuelve vano; tampoco, entonces, escribo para los habitantes de esta llanura, mis compatriotas, que desconocen el extremo austral de nuestro país donde sucedieron los hechos. Para mi consuelo, he llegado a comprender que el acto de escribir se justifica a sí mismo y no requiere de ninguna explicación (Iparraquirre, 2001, p. 36).

Si en algún momento, pese a distancias transoceánicas similares y a semejantes debidas obligaciones hacia un destinatario común, la acción de escribir la historia adquirió la doble función de *mediación y presencia*, en esta ocasión parece torcer y distorsionar esas funciones. Los siete pliegos redactados por Guevara, que finalmente termina por no firmar, no tienen por objetivo aliarse a la «puesta en escena» que, por ejemplo Bridges, se ocupó de cuidar. Tampoco pretenden dotar de sentido y origen a aquello(s) de lo(s) que el relato se apropia. Asimismo, muy lejos está de aventurarse en una épica emulación de alguna creación o imitación de otros mundos. Por el contrario, abiertamente, el escribir de Guevara funciona como *desfondamiento y ausencia*. *Ausencia*, puesto que tanto el destinatario, como el narrador y

el sujeto sobre el que narra son sujetos ausentes, zonas de indeterminación cuyos nombres ponen en evidencia el frágil, endeble vínculo que tanto une como separa al sujeto y sus múltiples predicados posibles. *Desfondamiento*, ya que advierte tanto la infranqueable distancia entre emisor y destinatario, como la imposibilidad de dar cuenta de hechos cuya veracidad es directamente relativa al punto de vista de quien los relate e interprete. Frente a ello, esta escritura deja al descubierto el fondo que anima el pedido a Guevara y la expectativa de su respuesta. Reparando, además, en que el relato de la historia que se pide contar nunca podrá decir qué pasó, sino que apenas llegará a ser un

... tejerse y destejarse de las causas y de los efectos [que] arma una secuencia en la que yo encajo y en la que este pedido suyo, mister MacDowell o MacDowness, adquiere un sentido: la justificación de una historia en la que los fracasos se den vuelta y, al mismo tiempo que condene a Button, reivindicque al Capitán cerrando una especie de círculo. [...] Pero Inglaterra rara vez se ha preocupado desinteresadamente por el mundo que existe detrás de los hechos. Y lo que ha terminado por interesarme es justamente eso: lo que hay detrás de los hechos (Iparraguirre, 2001, p. 60).

En consonancia con un rasgo común de la ficción histórica de las últimas décadas, la novela de Iparraguirre exhibe una actitud crítica respecto de la posibilidad de conocimiento del pasado, que se presenta como construcción, acaso como simulacro, y ya no como reflejo de lo ocurrido ni como verdad. Rompiendo el pacto de verosimilitud que tradicionalmente caracterizó al género de la novela histórica, el texto problematiza el saber historiográfico y cuestiona profundamente el concepto mismo de «verdad histórica» Plagada de reflexiones metatextuales, la escritura se presenta como *tejido* que desteje las causas y los efectos de una narración «oficial» que omitió y seleccionó acontecimientos o pequeñas historias a favor del entramado de una Historia mayor y monológica. A la vez, atenta contra la idea de conocimiento objetivo del acaecer histórico, narrando por la voz y la experiencia de Guevara, que son las de dos, él y Button: «este es mi relato, y se atiene a lo único que naturalmente manda en él: mi memoria» (Iparraguirre, 2001, p. 178). Consciente de que se trata de un relato subjetivo, sin pretensiones de veracidad ni verosimilitud y que se tejerá según el fluir de numerosas escansiones, desvíos, retornos y omisiones, *La Tierra del Fuego* incorpora la visión desde el margen y pone el foco en el fondo no contado de la historia. A la vez, sin negar la posibilidad de alcanzar «una» verdad, sí niega la idea de verdad como discurso único y unívoco entendiendo, en cambio, que en todo caso se tratará de una verdad poliédrica, facetada, relativa. De tal modo que, en la narración, la puesta en escena del enjuiciamiento a Button somete a juicio el relato fundador de la civilización y la barbarie patagónicas, develando la puesta en escena del discurso histórico y otros montajes involucrados en su trama.

Esa escritura, como «hebra sin fin de este relato para nadie» (Iparraguirre, 2001, p. 82), se arma como tejido que desteje y suelta determinadas alianzas y amarras de un género

y una trama que desnuda. Escritura que, como *espejo*, es distorsión y no copia fiel de lo que se esperaría que refleje. Aquí, las palabras no portan verdad alguna sino que «formulan un interrogante que permanece sin respuesta» (Iparraguirre, 2001, p. 217) y «abren un vacío en el que no me reconozco» (Iparraguirre, 2001, p. 218).

Escribir es, a fin de cuentas, transitar la doble y paradójica experiencia de la falta y el exceso. Tal vez, especialmente, cuando de re-producir los hechos, construir la presencia o re-presentar la memoria se trata. Falta que surge de la repetición de un interrogante que, cada vez, aumenta el vacío de la respuesta que no puede dar ni encontrar. Exceso, a partir del ahondamiento de una búsqueda que se presume perenne. Experiencia que, en su incesante intento por traducirse en lenguaje, se torna extraña e impregna de preguntas los hechos y las identidades. Enhebrarse del discurso que, como una ostra se defiende del cuerpo extraño de la arena,

... comienza pacientemente a envolverlo con su hilo de nácar para inmovilizarlo. [...] Su carta ha operado en mí como un organismo extraño del que me defiendo envolviéndolo. [...] La actividad a la que me he arrojado hace que me pregunte si las palabras no nos conducen, a veces, a la sinrazón. [...] Caigo en la cuenta de que tal vez sea más fácil maniobrar un barco que poner palabras en el pasado (Iparraguirre, 2001, pp.: 81-82).

Como se ha advertido ya en numerosos estudios críticos, las ficciones históricas de las últimas décadas reconocen que

...to re-write or re-present the past in fiction and in history is, in both cases, to open it up to the present, to prevent it from being conclusive and teleological. [And] reveals that storytellers can certainly silence, exclude, and absent certain past events -and people- but it also suggests that historians have done the same (Hutcheon, 1990, pp. 107-110).

[re-escribir o re-presentar el pasado en el ámbito de la ficción o de la historia supone, en ambos casos, abrirlo hacia el presente y evitar que sea conclusivo y teleológico. Y deja al descubierto el hecho de que los narradores pueden, ciertamente, silenciar, excluir y abstenerse de referirse a ciertos eventos pasados -y personas-, pero también demuestra que los historiadores han hecho lo mismo] (Hutcheon, 1990, pp. 107-110)³.

En eso consiste su mayor gesto crítico y allí se encuentra su postura ideológica en relación a las versiones que elabora sobre los relatos fundacionales o las «historias mínimas», marginales, que elige revisar y mostrar desde otra óptica. En ese desplazamiento de los puntos

3 La traducción es propia.

de vista y en la explícita selección de los hechos pasados que relata, los acontecimientos y sujetos que tradicionalmente han sido protagonistas de la Historia y portadores de determinados valores —asignados por el discurso que los representó— son corridos del centro y cuestionados, del mismo modo en que cuestiona el concepto mismo de verdad histórica. Desde esa perspectiva que descentra, el retorno de las identidades étnicas borradas y olvidadas (Lojo, 2006) es uno de los aportes que la nueva narrativa histórica suma a la tarea de repensar los márgenes y bordes, así como las problemáticas concernientes a la(s) identidad(es), la(s) subjetividad(es) y los orígenes.

En línea con estos propósitos, y en concordancia con sus múltiples reflexiones metatextuales y metahistóricas, la particular versión de la historia que se desprende de la pluma de John William Guevara somete a sucesivas torsiones y distorsiones a algunas de las más típicas dicotomías y lugares comunes que sustentaron por siglos el discurso histórico. Llegados a Londres desde la Tierra del Fuego, Jack Guevara como marino de Fitz Roy y Jemmy Button como curiosa presa de excursión, van «al encuentro de un orden que no preveía otro lugar para nosotros salvo el que ya nos tenía asignado» (Iparraguirre, 2001, p. 103). Allí, descubren y perciben la ciudad y la civilización desde el extrañamiento que provocan los fenómenos culturales y sociales europeos ante la mirada de los que «veníamos de los bordes del mundo, de los confines, de un lugar insospechado y bárbaro, que a pesar de mi buen inglés y mi crencha rubia emanaba de mí y me rodeaba, de igual manera que rodeaba a Button» (Iparraguirre, 2001, p. 103).

Desde esa mirada marginal, necesariamente corrida del centro y de la observación limitada de lo que la centralidad aglutina, la ciudad ya no puede sostenerse como reino y dominio de la civilización, con toda la positividad que supone la pulcritud y el progreso que pretende contener. Durante la noche, cuando las luminarias descuidan el alumbramiento de lo pulcro, de lo bueno y lo civilizado, Guevara y Button, mientras «caía la noche sobre el Támesis y merodeábamos los puentes» (Iparraguirre, 2001, p. 123), se acomodan para dormir «en los parques, en los portales, en los mercados, a la orilla del río» (Iparraguirre, 2001, p. 123). Desde lugares así, habitan otra ciudad, el Londres-que-no-es:

... a medida que dejábamos atrás nuestro territorio natural, el puerto o los barrios fabriles de los suburbios, la existencia de esos barrios quedaba a cargo de los mendigos, de traperos, de viejas decrépitas, de ciegos y tullidos que rondaban los atrios de las iglesias. Su mendigar era nocturno. Con la luz del día aquellos seres volvían a sus madrigueras y desaparecían de los lugares donde la ciudad se ensanchaba en avenidas y parques, y donde su presencia hubiera puesto una mancha infamante sobre las paredes residenciales tras las que se movía el Capitán. [...] Siendo la misma, aquella ciudad era otra (Iparraguirre, 2001, p. 123).

De igual modo, el dinero, fenómeno que Jemmy Button descubre en Londres, es percibido desde la distancia que impone el extrañamiento. Pese a que Guevara se empeña en cumplir

con su tarea de instruirlo en el significado y la dinámica de comprar y vender, las transacciones insisten en revelarse absurdas. Efectos similares afectan a otras cuestiones. En general, una cantidad de antinomias, con los valores positivos y negativos que cargan —los unos y los otros, el aquí y el allá, el campo y la ciudad, la civilización y la barbarie, entre otras— son objeto de esa mirada que, desde el extrañamiento, desplaza del centro, cuestiona y deja al descubierto la artificiosidad, lo grotesco, lo absurdo de todo aquello que se considera «normal». No es que Button se resistiera a estar en la ciudad, a aprenderla, a comprenderla,

... nada corporal le resultaba difícil de aprender. [...] Con sus preguntas desconcertantes, ponía en evidencia las confusas relaciones que para los blancos constituían la normalidad. La inconsecuencia lo confundía. Que se hablara por hablar o se aseguraran cosas que luego no corroboraban los hechos, lo desconcertaba. Que debajo de los hechos hubiera intenciones que los hechos ocultaban, lo decepcionaba y confundía (Iparraguirre, 2001, p. 118).

Confusión semejante a la que experimenta Guevara en su convivencia con Button y a la de todos aquellos que se encuentran con él. Pero mientras los «blancos» responden al extrañamiento con la voluntad de injertar lo propio en lo extraño, de someter a una dinámica y una ética propias lo que es ajeno y externo y que, por lo tanto, aparece como amenaza, el extrañamiento de Button se traduce en mirada que desplaza. Y el desplazamiento, que opera desde los márgenes, no tarda en mostrar que cuando se habla de «margen» no se habla solo de «bordes», de lo que es barrido por orden de la pulcritud hacia un límite que roza con la exterioridad.

Como queda claro en los paseos de Jack y Button por Londres, los márgenes están en todas partes, en cada zona de mixtura, donde aunque sea, incidentalmente, unos se rozan con los otros; donde las luminarias prefieren no alumbrar o allí donde lo no alumbrado se asoma y se hace visible. Los márgenes están en el interior, en el centro de todas las cosas, cuestionando la idea de centro y desplazando la observación en múltiples líneas. Y al fin, una vez más, entre los bordes que pujan y el centro que insiste, el encuentro entre dos o más mundos expone y cristaliza lo dilemático y complejo de un sustrato tan común como inalienable: la condición humana y la experiencia de ser y estar en el mundo:

... allí, a unos pasos del manso Támesis, se suspendía por unas horas la angustia amarga de saber que la vida era como una trampa de la que muy pocos lograban escapar. [...] Era el punto de reunión de los que sobreviven como sea, de los que no tienen nada que perder, una ralea cuya misma sordidez y fealdad me fascinaron, porque empecé a saber, mister MacDowell o MacDowness, de un modo que no alcanzo a explicar, que ésa y no otra era la condición humana. [...] Yo estaba convencido de que si aquellas damas y caballeros encumbrados que había entrevistado en el otro

Londres, el de lujosas e inmensas casas, que si cualquiera de ellos fuera arrojado a las calles sin sus posesiones, sólo con lo puesto, hubiesen llegado tan rápidamente como cualquiera de nosotros a esa condición última en la necesidad vital de sobrevivir (Iparraguirre, 2001, pp. 137-138).

Como quedó dicho hasta aquí en más de una oportunidad, el encuentro con el otro es el encuentro entre dos (o más) mundos, entre dos (o más) experiencias del hombre. Ontológicamente, semejante choque resulta tan violento como desconcertante porque, ¿quién es ese otro que está ahí, frente a este que soy? Desde cada posición particular, cada una tan aleatoria como circunstancial, el sujeto se estructura como tal y se carga de sentido para *ser alguien* entre lo innumerable y lo inmenso de todo(s) lo(s) demás. Ahora bien, reiterando la pregunta: ¿qué ocurre con aquellos en quienes el injerto de un mundo-otro, sin haber brotado, deja una huella, una rasgadura imposible de cerrar u olvidar? Cierta opinión general coincide en observar que, a su regreso, Jemmy Button simplemente vuelve a su mundo y deja atrás Europa, sin más; en otras palabras, que se restituye o es restituido a un estado anterior. Sin embargo, dicha restitución no es más que una mera falacia.

Si en su estar-en-Londres la mirada de Jemmy Button, que no puede asimilarse a la mirada que la educación europea intenta imponerle, es una mirada que desplaza, cuestiona y desnuda lo que es extraño para él, es porque dentro de sí existe una zona incapaz de ser borrada o eliminada: Omoy-lume, como es nombrado en su idioma, parte de un pueblo donde la «vida comunitaria está por encima del individuo, por lo que no hay engaño ni explotación ni desprecio. En mi tierra no hay diablo, me dijo Button una vez» (Iparraguirre, 2001, p. 139). Y a la inversa, si a su regreso a Wulaia, años después, compareciendo ante un tribunal hace uso del idioma inglés y para encontrarse, nuevamente, con Jack y con el vínculo que los hermana, debe expresarse en el mismo idioma, es porque también hay en él otra zona incapaz de borrarse o eliminarse: Jemmy Button, aquel que por última vez, para despedirse de Guevara, «desnudo, levantó el brazo y lo sostuvo en alto; su mano, arriba, separó los dedos. [...] Ahora había diablo en el país de Omoy-lume» (Iparraguirre, 2001, pp. 284-285).

En todos los casos, el injerto procede por contagio a partir del traslado de un trozo de tejido de un cuerpo hacia otro. Colocado sobre la piel de quien lo recibe, el tejido huésped debe permanecer hasta poder acoplarse con el torrente sanguíneo de la piel sobre la que reposa y, así, transformar una piel en otra piel. Y también en todos los casos, los injertos se instalan para reemplazar o reponer algo que falta o está dañado. En ocasiones, como ocurrió con los yaganes (y por supuesto, con gran cantidad de comunidades foráneas que Europa salió a conquistar), los múltiples injertos practicados tuvieron el objetivo de hacer visibles como hombres, como sujetos dignos de ser llamados tales, a quienes de otro modo no podían ser considerados más que meros fenómenos de la naturaleza, *ab-origenes*, criaturas sin origen ni causa, ni nombre ni sentido. «No habría “posterior destino” para el “desdichado indígena”. Ni para los suyos ni para nadie de su tierra porque, fatalmente, iban a sucumbir. Su destino

y el de su pueblo estaban sellados» (Iparraguirre, 2001, p. 284) con la nueva piel que volvió inútil su propia piel. Antes de que su propia piel se volviera inútil, de regreso a su tierra, desde la cubierta del barco, Jemmy Button/Omoy-lume «se asomó y gritó, en yámana, unas palabras secas, tajantes. [...] –No más Inglaterra, Capitán. Nunca más Inglaterra. Empezó a quitarse la ropa para devolverla. [...] Como último gesto, Button encendió una hoguera en la costa» (Iparraguirre, 2001, pp. 202-203).

Desnudo y entre hogueras, subido a su canoa, entre los hijos y su gente, Jemmy Button/Omoy-lume elige, voluntariamente, regresar a su propia piel que, para entonces, entre «las arrugas y el cansancio acumulado alrededor de los ojos» (Iparraguirre, 2001, p. 282), ya estaría marcada por una imborrable rasgadura, como aquella que aún separa cada uno de sus nombres. Y ya no podría estar ni volver a estar en el centro o en el margen. Montado a su canoa, navegaría entre dos mundos, entre dos experiencias del hombre que fue, entre los idiomas que habló; el mismo y otro, entre la ausencia y la presencia.

El choque de dos mundos —como se vio en la lectura de las crónicas de Bridges— guiado por el afán de *ser*, de *ser alguien*, puede derivar en impulso de *injetar* algo donde «no hay nada» y *separar* lo *que—es* de lo *que-no-es*, para tomar relieve y diferenciarse del mero *estar-abí*, de la especie; para conjurar la anónima e informe Naturaleza y hacer del mundo una creación de la mano de la escritura de la Historia y su puesta en escena. En *La Tierra del Fuego*, sin embargo, re-escribir y re-presentar la Historia implica un acto de reflexión y cuestionamiento. Una revisión que, desde una perspectiva crítica y que descentra, obliga a repensar los márgenes y bordes así como las problemáticas concernientes a la(s) identidad(es), la(s) subjetividad(es) y los orígenes. En este sentido, como ocurre con varios ejemplos de la narrativa histórica de las últimas décadas, la representación de las identidades étnicas borradas u olvidadas deja de concentrarse en la habitual actitud de rescatar o reconocer al marginal para otorgarle una presencia que no ha tenido. Antes que eso, invita a observar y analizar figuraciones subjetivas en cuyo interior, el impacto entre dos mundos abre una grieta a través de la cual se cruzan e intersectan dos o más experiencias del hombre. Otra(s) forma(s) de ser otro(s), que exceden la marginalidad o exigen replantearla. Pero ahora, «voy a despejar la mesa, voy a plantar en el medio el candil y le voy a enseñar a sostener la pluma, a entintarla, a trazar y a comprender los signos enigmáticos con los que, precisamente, me ha visto convivir tantos meses. Si éste es un relato para nadie, quizá yo mismo deba crearle un lector; y tal vez sea ella» (Iparraguirre, 2001, p. 286), Graciana, silenciosa testigo de la escritura y la búsqueda; criolla e indígena; analfabeta y a la vez sabia poseedora de un caudal cultural propio. Ella, de cuyo tejido los fragmentarios pliegos formaron una historia; mujer sin lectura ni escritura, tan dentro y tan fuera de la historia que vio escribir. Como quien debe arrojarse a nuevos mundos, tejiendo otras palabras, otras lecturas, para andar entre las islas, hacerse a la mar de las incertidumbres y salir al encuentro de lo particular que está allí.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Braun Menéndez, A. (1959). *Pequeña historia fueguina*. Buenos Aires: Emecé.
- Bridges, T. (1998). *Los indios del último confin. Sus escritos para la South American Missionary Society* (Canclini, A., Trad. Comp.) (2ª ed.). Ushuaia: Zagier&Urruty.
- Gallez, P. J. 2002. *El informe Schapenham, el documento más antiguo sobre los yámanas*. Recuperado 10 enero, 2013, desde: <http://www.folkloretradiciones.com.ar/literatura/El%20Informe%20de%20Schapenham.pdf>
- Hutcheon, L. (1990). *A poetics of postmodernism*. History. Theory. Fiction. Gran Bretaña: Routledge.
- Iparraguirre, S. (2001). *La Tierra del Fuego*. España: Punto de Lectura.
- Kusch, R. (1999) *América profunda*. (2ª. ed.) Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Lacroix de la Isla de Francia, F. (1941). *Historia de la Patagonia, Tierra del Fuego é Islas Malvinas*. Barcelona: Imprenta del Liberal Barcelonés.
- Lojo, M. R. (2006). El retorno de las identidades étnicas borradas en la nueva narrativa histórica argentina. En N. Flawiá de Fernández y S. Israilev. (Eds), *Hispanismo. Discursos culturales, identidad y memoria* (pp. 66-77) Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Molina, H. B. (2011). Apuntes sobre el entramado narratológico de la novela histórica. *Revista de Literatura, História e Memória*, 9. Universidad Estadual del Oeste de Paraná, Brasil. Recuperado 20 mar. 2013 de: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/rlhm/issue/view/417>
- Orquera, L. A. Piana, E. L. (s.d.) Yámana, canoeros de Tierra del Fuego. Biblioteca Virtual del Museo del Fin del Mundo. Recuperado 18 enero, 2013, desde: <http://www.tierradelfuego.org.ar/museo/virtual/yamana.htm>
- Rabe, E. A. (s.d.). Los Yámana. Área de Comunicación Social del Centro Regional de Investigación y Desarrollo de Santa Fe (Ceride). Recuperado 18 enero, 2013, desde: <http://www.santafe-conicet.gov.ar/servicios/comunica/yamana1.htm>.
- White, H. (1998). *Metahistoria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- White, H. (1987). *El contenido de la forma*. Narrativa, discurso y representación histórica. Barcelona: Paidós.