

Number 233

**CAUTIVAS ARGENTINAS:
A LA CONQUISTA DE UNA
NACIÓN BLANCA**

**Susana Rotker
Rutgers University**

Latin American Program
Woodrow Wilson International Center for Scholars

Copyright December 1997

This publication is one of a series of Working Papers of the Latin American Program of the Woodrow Wilson International Center for Scholars. The series includes papers in the humanities and social sciences from Program fellows, guest scholars, workshops, colloquia, and conferences. The series aims to extend the Program's discussions to a wider community throughout the Americas, to help authors obtain timely criticism of work in progress, and to provide, directly or indirectly, scholarly and intellectual context for contemporary policy concerns.

Single copies of Working Papers may be obtained without charge by writing to:

Latin American Program Working Papers
The Woodrow Wilson Center
1000 Jefferson Drive, S.W.
Washington, D.C. 20560

The Woodrow Wilson International Center for Scholars was created by Congress in 1968 as a "living institution expressing the ideals and concerns of Woodrow Wilson, symbolizing and strengthening the fruitful relations between the world of learning and the world of public affairs." The Center's Latin American Program was established in 1977.

LATIN AMERICAN PROGRAM STAFF

Joseph S. Tulchin, Director
Cynthia Arnson, Senior Program Associate
Allison M. Garland, Program Associate
Ralph H. Espach, Research Assistant
Michelle Granson, Program Assistant
Audrey Donaldson, Program Aide

INTRODUCTION

The publication of this Working Paper is part of an honored tradition of the Latin American Program--nurturing Latin American literature, both its creation and academic analysis. Carlos Fuentes, Tomás Eloy Martínez, Mario Vargas Llosa, and José Donoso, among others, have spent time working on novels at the Wilson Center. Most recently, we were delighted to host Susana Rotker, of Rutgers University, as a Wilson Center Guest Scholar during the summer of 1997. While working at the Center, Susana made significant progress on her latest book, an analysis of the cultural mechanisms that allowed the building of a “white country” in the far south of Latin America, ignoring the presence of women captives in the frontier and the “disappearance” of the native and Afro-Argentine populations.

We are pleased to offer a preview of the first two chapters of that book, so that friends of the Latin American Program can have an opportunity to acquaint themselves with the exciting work of Susana Rotker.

Joseph S. Tulchin

Director, Latin American Program

LA MIRADA DE PROSPERO

Ferdinand: This is most majestic vision, and/ Harmonious charmingly:

May I be bold

To think this spirits?

Prospero: Spirits, which by mine art/ I have from their confines call'd to enact

My present fancies.

Ferdinand: Let me live here ever/ So rare a wonder'd father and a wise,
Makes this place Paradise.

(William Shakespeare, *The Tempest*)

...Padre ai lemando bender una cautibita en siento cincuenta pesos y dos corte

de paño fino yo espero este favor de U. Que me aga por que etoy muy pobre ...

(Carta de Manuel Baigorrita, Poitagué, 4 de marzo de 1878, al padre Marco Donati)

Argentina es el único país de las Américas que ha decidido, con éxito, borrar de su historia y de su realidad las minorías mestizas, indias y negras. Las ha omitido de los relatos nacionales y, a comienzos de este siglo, ha decidido que desaparezcan incluso de los censos de población. A diferencia del resto del continente, las minorías han sido borradas incluso de la memoria colectiva, sin que a nadie le llame la atención que en este país blanco siempre haya un niño que deba pintarse de negro para actuar en las fiestas patrias escolares, o que los indios sean sólo unos pocos nómades que tuvieron el remoto papel de comerse a los primeros conquistadores españoles que asomaron a sus costas.

Es como si las minorías raciales nunca hubieran existido. La negación ha sido una de las estrategias para lograr su desaparición. Se ha callado u omitido una realidad, excluyéndola de la tradición y de la historia. El silencio ha tenido

consecuencias asombrosas para toda forma de heterogeneidad en la Argentina: a los indios, exterminados, no se les concedió ni siquiera el mito de los orígenes y es rara la historia argentina que comience mucho antes del período de la Independencia de Españaⁱ. A los negros se los fue eclipsando lentamente y por completo, mediante una política de blanqueamiento aún más exitosa que las guerras de exterminio. Luego de la Conquista del Desierto comandada por el general Julio A. Roca, se inició una política tan vigorosa de sustitución de la población local que hacia 1914 el 30% de los habitantes había nacido en el extranjero. Los afroargentinos "desaparecieron" a un ritmo asombroso: a comienzos del siglo XIX una de cada tres personas de Buenos Aires era negra, mientras que a fines de la década de 1880 la proporción se redujo a menos del dos por cientoⁱⁱ.

Este silenciamiento es único, por sus extremos, en todo el continente. La negación Argentina se repite a través de su historia, como ocurre con el rechazo contemporáneo a bregar con los "desaparecidos". Hay un rechazo contra la heterogeneidad y un hábito de negaciones cuya causa original ignoro, pero cuyas manifestaciones exploro en este libro tratando de entender los mecanismos que actúan en la formación social en relación a la raza, la sexualidad y la historia desde un punto de vista cultural. El objetivo es examinar las relaciones entre la escritura, el Poder, la memoria y las minorías, a través de una de las raíces aún no estudiadas de ese fenómeno ni tampoco formuladas en los profusos debates sobre nación de los últimos años: el caso de las cautivas blancas secuestradas por los indios del siglo XIX y silenciadas (también) por la cultura argentina. El período de reflexión está marcado por dos textos y dos expediciones al desierto: la campaña de Juan Manuel de Rosas (1833-1834) y la publicación del poema *La cautiva* (1837) por un lado, y, en el otro extremo del arco, *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla (1870) y la campaña de Julio A. Roca después (1880). Son dos

momentos esenciales para la definición de la conciencia territorial y cultural argentina, especialmente intensa en cuanto a política de fronteras y vacíos, de definición y luego de consolidación del proyecto nacional.

Es así que en lugar de la negociación entre grupos raciales diversos que se dio en todo el continente americano luego de las guerras emancipadoras--sea a través de difíciles acuerdos de tolerancia y convivencia, sea a través del mestizaje-- , lo que se llevó adelante en la Argentina fue un proyecto blanco con privilegio en lo urbanoⁱⁱⁱ.

Esta particularidad invita no sólo a reflexionar sobre el silencio y la desaparición --temas de este libro--, sino también a replantearse la dinámica del poder colonial después de la Independencia de España. Parece un disparate hablar del poder colonial en ese período; será entonces preferible recurrir al término neocolonial, pero sin aludir con él a la lectura contemporánea que limita el análisis de cómo la cultura y la política de Occidente miran al Tercer Mundo o a sus ex-colonias^{iv}. Es más apropiado referirse aquí a las tensiones generadas entre las diferentes élites blancas que ocupan el Poder y el resto de la población, especialmente la conformada por otros grupos étnicos. Porque, en realidad, ¿cómo ha de entenderse la expansión territorial, la imposición de una élite y sus valores, el exterminio del indio, la desaparición del negro y la supremacía blanca como si fueran un derecho natural?

Cuando se habla de “civilización o barbarie” defendiendo las bondades de la civilización (blanca, urbana y filoeuropea) y se descarta la entidad cultural de los demás habitantes del país como mera barbarie, ¿no se está reproduciendo acaso la lógica del conquistador? ¿No es la lógica de Próspero, el clásico personaje de Shakespeare , que presenta con naturalidad el sometimiento de los habitantes originales de la isla, controlados por el poder de su magia? En el marco histórico latinoamericano, el Próspero criollo tuvo como amo y señor al imperio español,

pero una vez expulsados sus representantes, los arieles y calibanes locales siguieron sin alcanzar los derechos de los ciudadanos plenos.

LA TEMPESTAD

Muchas veces se ha recurrido a los personajes de *La tempestad* de William Shakespeare para tratar de explicar América Latina. El gesto es el mismo: apropiarse de elementos de una cultura ajena, eclécticamente, para interpretarlos y modificarlos en un resultado completamente propio. Pero con el paso del tiempo y el cambio en el punto de vista, no sólo la interpretación varía sino también el sentido de uno u otro personaje. Hoy, por ejemplo, resulta duro de tragar el aparentemente ingenuo diálogo entre Próspero y Fernando citado en el epígrafe: el paraíso del conquistador, todo armonía, gracias a que un amo paternal y sabio ha podido confinar a los “espíritus” nativos; ya es casi un lugar común reconocer cuánta esclavitud y muerte ha costado esa armonía encantadora en la que duque y príncipe se refocilan.

En la obra de Shakespeare, Próspero se refugia con su hija Miranda en una isla a la que llega fugitivo para hacerse su amo y señor, manteniendo sometidos, con la magia de su sabiduría, al ligero espíritu Ariel y al monstruoso Calibán. José Enrique Rodó publica su versión de este argumento bajo el título de *Ariel* en el año 1900 y en plena estética modernista: su lectura enaltece el espiritualismo de Ariel como el ejemplo de las juventudes del hemisferio. Rodó presenta a Próspero como “el viejo y venerado maestro” amado por sus jóvenes discípulos, a Ariel como “la parte noble y alada del espíritu” y el “imperio de la razón”, mientras que Calibán, el esclavo deforme, es “símbolo de sensualidad y torpeza”^v. La importancia de este ensayo en su momento fue plantear el enfrentamiento de los valores de Ariel y Calibán: Ariel como la juventud idealista y amante del arte, del

espíritu y de la cultura en América Latina, como contrapunto de lo que Rodó veía como el grosero materialismo norteamericano. Roberto Fernández Retamar, con la experiencia fresca de la revolución cubana, marca que Ariel, en realidad, mal podría encarnar lo mejor de nuestra civilización puesto que es también un sirviente del Poder (de allí la asociación intelectuales/Ariel). Fernández Retamar refuta a Rodó y a los muchos que compartieron su mirada europeizante, afirmando que Calibán (cuyo nombre se remonta a la etimología de caníbal) no es un monstruo deforme. “Se trata de la característica versión degradada que ofrece el colonizador del hombre al que coloniza”^{vi}. Su tesis central es que “nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán. . . Próspero invadió las islas, mató a nuestros antepasados, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: ¿qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma--hoy no tiene otro--para maldecirlo. . .?” (Fernández Retamar 32).

Me permito proponer aquí una relectura neocolonial de *La tempestad* a través de la tensión entre Próspero, Miranda y Calibán en la isla, aceptando la asociación de Ariel con los intelectuales mediadores y la de Fernando como una extensión del propio Próspero^{vii}. Es decir, no hablo del colonizador desde el punto de vista tradicional (las potencias foráneas), sino de la élite blanca (Próspero) que (con la ayuda de los arieles del caso) somete al Otro para ponerlo a su servicio como si fuera su derecho natural. O lo hace desaparecer. Y hablo de las Mirandas de la realidad: aquellas a las que no les cayó un príncipe del cielo, ni lograron formar una familia bien en el Nuevo Mundo, sino que fueron secuestradas y violadas, sometidas a la servidumbre y convertidas en madres de mestizos a los que Próspero el magnífico jamás reconocería como su descendencia.^{viii}

Tomo (y expando) de Dominique O. Mannoni la definición de “el complejo de Próspero”, entre cuyos síntomas está el paternalismo que carece de conciencia sobre el mundo del Otro, un mundo en el cual el Otro debe ser respetado^{ix}. “Este

es el mundo del cual el colonizador escapa porque no puede aceptar al hombre como es. El rechazo de ese mundo se combina con una urgencia de dominación” (Mannoni 108). El “complejo de Próspero” define la suma de las tendencias neuróticas de todo colonizador, que incluye su retrato de “racista cuya hija ha sido objeto de una tentativa de violación (imaginaria) en manos de un ser inferior”. Tanto Franz Fanon^x como el propio Fernández Retamar han reconsiderado la propuesta de Mannoni: lo que nadie toma en cuenta es que la función de Miranda, la hija de Próspero, no reside en el simple acto de añadir un personaje femenino al reparto de *La Tempestad*. Su presencia demarca las relaciones entre los personajes: salvo el ligero Ariel, todos depositan en ella sus deseos.

Próspero le ha ocultado durante años a Miranda su verdadera identidad. A educarla dedica la mayor parte de su tiempo y es en ella donde está contenido el futuro de su dinastía. Virgen y bella, deseada por Calibán, finalmente conocerá a Fernando, hijo del rey de Nápoles, que la desposará y convertirá en reina. Shakespeare importa a Fernando a la isla casi como caído del cielo y no se plantea la posibilidad de que Miranda, en realidad, hubiera podido heredar el lugar, compartiendo lecho y poder con el horrendo Calibán: el mito de las fundaciones de los linajes nacionales hubiera tenido que ser otro. Cohabitar con el legítimo monarca del lugar implicaría considerarlo como un igual y por ende, no sólo cuestionar la propia superioridad sino la misma lógica que permite a unos dominar a otros: en *La Tempestad* nada parece más natural que la esclavitud.

La obra es la puesta en práctica de la venganza de Próspero contra sus enemigos, mientras que, de paso, asegura el futuro de Miranda en el mejor de los términos y con éste, el de su propia stirpe. Ariel y Calibán no son en la obra más que instrumentos para lograr la revancha de su amo Próspero. Ariel es gracioso, tiene poderes y su libertad es inminente; Calibán, en cambio, es tan desagradable

que ni Próspero ni Miranda quieren mirarlo, pero tampoco pueden prescindir de él: “We cannot miss him: he does make our fire, /Fetch in our wood; and serves in offices/ That profit us”^{xi}. El esclavo representa--hegelianamente *avant la lettre*--a todos los que, por pertenecer a razas consideradas inferiores, debieron ocupar el lugar del sirviente. Aquí aparece, entonces, la dinámica amo/esclavo y también otro aspecto del “complejo de Próspero” que es más bien la “mirada de Próspero”: todo conquistador define al Otro por sus carencias en relación a sí mismo: es feo puesto que no se parece al dominador; es bárbaro, porque balbucea el idioma del amo (usa barbarismos, de allí el calificativo) y así sucesivamente.

Próspero somete a Calibán y encima lo acusa de ser un ingrato, ya que habiéndolo cuidado y alojado en su propia celda, *Calibán trató de violar el honor de su hija*. En la respuesta del esclavo está uno de los nudos centrales del “complejo de Próspero”: no sólo se ríe, sino que asegura que, *de no habérselo impedido, habría poblado la isla con Calibanes*.

El “complejo de Próspero” irradia el pánico de todo dominador hacia su dominado: el terror al día en que el de abajo quiera tomar venganza y la secreta sospecha de que el furioso cuerpo de este inferior violará a su hija. Es el estereotipo de la amenaza sexual eternamente atribuída a los de abajo; de acuerdo al país, se le encajará a los negros, a los indios, a la montonera gaucha o a las masas populares. Al transplantar el drama de *La tempestad* a la historia latinoamericana, se observa que en muchas latitudes Calibán se ha tenido que blanquear, en otras se lo ha subordinado por completo. Pero en otros países como en la Argentina, antes de desaparecer, Calibán fue más allá de la carcajada ominosa y sí, secuestró a Miranda, la convirtió en cautiva, traficó con ella como se hace con el ganado, la convirtió en sirvienta, en amante y en madre de pequeños mestizos calibanescos. Miranda es la “cautibita” [sic] que una y otra vez indios como el Manuel Baigorria citado en el segundo epígrafe usaron para traficar en la

frontera tratando de salir de su propia miseria. Lo notable es que se haya escrito tanto sobre Calibán, Ariel y Próspero, y que Miranda quede fuera de la ecuación, como si las tragedias de la colonización no hubieran tenido mujeres en su propio centro.

Uno de los problemas de Miranda es que no sabe muy bien quién es: tiene apenas recuerdos vagos de su infancia y su identidad depende de las palabras de Próspero. Pero la identidad del Padre depende también de la hija: sólo realizará plenamente su destino cuando ella, obedeciendo la Ley del Padre conozca su identidad “verdadera” (por él revelada) y se case con un príncipe blanco, tanto o más próspero que Próspero mismo.

¿Qué hacer, entonces, con las mirandas de la realidad, las que luego del rapto, compartieron el lecho de Calibán? No hablar de ellas, ignorarlas, desterrarlas del relato y de todos los discursos acerca de la identidad cultural de los pueblos, es negar la realidad del mestizaje y repetir la eterna condena que se cierne sobre toda mujer violada: en el fondo, ella es culpable de su desgracia. Sobre este tema se volverá en otros capítulos, especialmente los referidos a “La cautiva” de Esteban Echeverría y a las diferentes versiones de Lucía Miranda.

Porque, dicho sea de paso, la casualidad ha querido que Miranda sea justamente el nombre de la primera cautiva que aparece mencionada en la historia escrita de la Argentina, conocida por la leyenda de Lucía Miranda^{xii}, leyenda anterior a “The Tempest”.

De todos modos, cuando hablo de la dependencia de la identidad de Próspero en la de Miranda, basta imaginar en qué se convertiría Próspero si, en lugar de visitar a sus elegantes nietecitos en los castillos de Nápoles, le tocara montar su caballo hasta el palenque, donde le salieran a recibir “media docena de perros, ladrando con todas sus ganas . . . como un muestrario de las veinte razas que se podrían haber cruzado. . . [con] hozicos de zorro, miradas de lobo, dientes

de mastín, cabezas de galgo, orejas de pointer, piernas de torcidas rastrero, boca enorme de danés, tamaños de faldero y de terranovas, pelo de ovejero, colas peladas y otras peludas.” Digamos que estos son los perros de su hija, concubina o mujer de Calibán, ahora habitante de la frontera con “unas siete u ocho criaturas, entre negras y blancuzcas.” Miranda, contagiada ya (o puede ser su hija, repitiendo la historia), es “mulata, con la mota característica, y de cara bastante negra para que se pudiera afirmar, sin ser todo un antropólogo, que ese color acentuado no podía proceder únicamente del sol.” Esta última descripción no es de Shakespeare, obviamente, sino de Godofredo Daireaux y sus recuerdos de lo que él llamaba la “mestización” en la frontera interna argentina. El desprecio es tan genuino que resulta hasta ingenuo; sirve para iluminar por qué a estas mirandas cautivas se las olvidó para siempre. Como si lo anterior no fuera suficiente, Daireaux agrega:

Todo, en este bendito país, se tiene que mestizar a la fuerza: las ovejas en las cabañas y las vacas en los rodeos, y la gente en todas partes, y si es cierto que el mejor toro es el que de más lejos viene, seguro que, con el tiempo, no habrá moreno por renegrado que sea, que no tenga nietos rubios.

Las semillas “mestizadas” mejoran la planicie, dice, pero “las calidades y los defectos, en la gente, también se casan y, como buenos casados, pronto pelean entre sí, pero echan unas crías de calidades y defectos inesperados”^{xiii}. No es muy diferente el concepto que expresa Sarmiento en el *Facundo*, como se verá más adelante.

Pero para hablar de las mujeres cautivas, hay que considerar primero el poder de la mirada del amo de la isla.^{xiv}

PROSPERO EN LA PAMPA

Se puede afirmar que, desde este punto de vista, las nuevas naciones--en toda América Latina--incorporaron los valores neocoloniales dentro de la definición de su propia identidad. Los Padres de la Patria habrían actuado como reproductores de la patología social del colonizador.^{xv} Esto significa mantener los términos de dominación y raza basados en la racionalización de la superioridad de la raza blanca, su misión de civilizar al resto del mundo y la incapacidad de los "nativos" para gobernarse a sí mismos. De hecho, el modo literario de reproducir el mundo no urbano/culto (europeizante), tiende al absolutismo maniqueísta de la narrativa colonial. Sólo desde este tipo de comportamiento pueden comprenderse afirmaciones como la de Juan Bautista Alberdi: "Haced pasar el roto, el gaucho, el cholo, unidad elemental de nuestras masas populares, por todas las transformaciones del sistema de instrucción; en cien años no haréis de él un obrero inglés."^{xvi}

"De eso se trata: ser o no ser salvaje", escribe con su extraordinario poder de síntesis Domingo F. Sarmiento en la introducción del *Facundo. Civilización y barbarie*. No importa si en este caso se está refiriendo a un grupo indígena o a su enemigo el dictador Juan Manuel de Rosas, puesto que la lógica del rechazo será siempre la misma. El rechazo al Otro (el indio, la montonera) no era sólo racial, sino que representaba el temor autoproyectivo que el proyecto liberal modernizador tenía hacia el espacio no urbano, el espacio de la frontera, donde todo era móvil, inestable, desordenado: justo lo opuesto de los límites y confines estables que buscaba la nueva nación. Además, si el proyecto civilizador tenía como objetivo convertir a la gran familia americana-argentina en una sociedad urbana al estilo europeo, ese otro espacio debía ser borrado y, junto a ese espacio, sus habitantes.

Como se sabe, tanto para Domingo F. Sarmiento como para muchos prohombres del siglo XIX, la salud de la República dependía del desarrollo del proyecto urbano, blanco y europeo. En *Facundo*, Sarmiento acota que "el elemento principal de orden y moralización con que la República Argentina cuenta hoy, es la inmigración europea." (cap. XV) Juan Bautista Alberdi--, coincidía con el postulado de que el hombre americano

es pobre las más de las veces porque es vago y holgazán; y no es holgazán por falta de trabajo sino por sobra de alimentos. Educado en la desnudez y privación de ciertas comodidades, no sufre por ello físicamente, gracias a la clemencia del clima. Tiene qué comer y gusta naturalmente del dulce far niente.^{xvii}

Según estas teorías, el medio físico determina la psicología y ésta a su vez, las instituciones. El fomento a la inmigración debía ser la medida política básica para posibilitar la modificación de la realidad político-económica. Agrega el mismo Alberdi en las *Bases*: "la Europa nos traerá su espíritu nuevo, sus hábitos de industria, sus prácticas de civilización, en las inmigraciones que nos envíe." Gobernar es poblar: pero sólo con blancos europeos. Desde este punto de vista, la cohabitación con el indio amenazaba la integridad de las tradiciones y de la identidad, en el sentido de que el indio, como todo enemigo durante el siglo XIX, representaba justamente lo no domesticado.

Dice Pierre Chaunu que las experiencias fundadoras son completamente distintas en los espacios vacíos que en los espacios llenos; así, no es lo mismo qué imagina uno de la conciencia de sí en medio del desierto que al pie del Himalaya.^{xviii} Siguiendo esta idea, la identidad de grupo y del individuo es más fuerte en el espacio vacío. Acaso la vastedad de las pampas ("el mal que aqueja la República Argentina es su extensión", escribió Sarmiento) haya hecho más extrema la necesidad de establecer límites claros, más urgente la exigencia de

definir al nosotros a diferencia del otros, más imperativo el ordenamiento del espacio: como decía Alberdi, había que cuadricular el desierto.

La imagen del vacío es más que conveniente para los prósperos de la pampa (prósperos puede leerse también en el sentido literal de la palabra: los que tienen fortuna). Declarar vacío el espacio no urbano es un modo de no tener que adaptar la cultura y el lenguaje de modo que sean capaces de explicar e interpretar ese espacio: se niega lo que hay en él y por lo tanto, no existe, está vacío. Este hueco permite a su vez expandir la imaginación del conquistador y llevar más fácilmente a la práctica sus deseos de apropiación del territorio.^{xix} Pero acaso este sea otro de los *emblemas* que, a fuerza de repetición de los diversos prometeos y arieles que han frecuentado la escritura, congelan una caracterización de la argentinidad, cubriendo otras. En realidad, uno de los mecanismos para limitar la identidad entre la irreducible pluralidad de las naciones, es justamente fijar un sentido de espacio geográfico que sea a la vez un sentido de fatalidad natural.^{xx} Y, dentro de esa fijeza, dibujar polos muy extremos: lo salvaje versus lo civilizado.

De este modo, tan poco importaba si el indio en sí mismo era verdaderamente como el salvaje caricaturizado por la literatura (como Calibán, “not honour’d with/ A human shape”), que cuando Sarmiento habla de “masas inmensas de jinetes que vagan por el desierto, ofreciendo el combate a las fuerzas disciplinadas de las ciudades . . . disipándose como las nubes de cosacos, en todas direcciones. . . [para] caer de improviso sobre los que duermen, arrebatárles los caballos, matar los rezagados y las partidas avanzadas; presentes siempre, intangibles por su falta de cohesión”, no se está refiriendo a un malón. Aunque la descripción parece extraída del poema “La cautiva” de Esteban Echeverría y coincide puntualmente con las narrativas militares sobre los ataques indígenas, el autor del *Facundo* está hablando de las huestes de Artigas: el enemigo es un

conjunto semántico de características de lo no civilizado. Ellas serán aplicadas por igual en contra del gaucho, de la montonera, del bando rosista y hasta aparecerá en el grito de la mazorca de “Mueran los salvajes unitarios”. “Salvaje” es , allí, un insulto dirigido esta vez en contra de los que se consideraban a sí mismos los adalides de la civilización.

En la dinámica internacional colonizador-colonizado reflejada en las relaciones raciales, lo tradicional ha sido asociar la figura del monstruoso Calibán al negro Eros, y al indio a la violencia y la barbarie o, en el más pacífico de los casos, a un niño primitivo que debía ser redimido. Como los afroargentinos pasaron a ser muy rápidamente sólo “un accidente pasajero,”^{xxi} el indio quedó como una amenaza infecciosa (“el virus de la anarquía”)^{xxii} y obstáculo para el proyecto nacional que se estaba definiendo.

El indígena asaltaba con frecuencia a las poblaciones, asesinando a los hombres, robando mujeres, niños y caballos. Lo resume Estanislao Zeballos:

. . . Al profundo malestar de toda la Provincia, que de variadas maneras se hacía sentir en la atmósfera del Gobierno, se asociaba el grito desgarrador de las familias de la Frontera y de mil voces varoniles, que clamaban por la paz con los salvajes, resueltas á contribuir con todo lo que fuera necesario al pago de los tributos. Preferían los pobladores fronterizos sacrificar la fortuna del presente y del futuro, para salvar siquiera el pudor de las mujeres!^{xxiii}

Lo confirma el coronel Manuel Olascoaga, secretario de Roca:

Hasta 1878 . . . [v]ivíamos encerrados en la mitad de nuestro territorio, cuyas inmediatas fronteras azotaban innumerables hordas de bárbaros que absorbían por valor de millones de pesos fuertes anuales la riqueza ganadera, detenían el desarrollo de las poblaciones fronterizas por el asesinato, el robo y el incendio: hacían de la vida del soldado de frontera

un martirio eterno, casi inútil por los continuos esfuerzos y sacrificios sin resultado durable; y todavía pagábamos un fuerte tributo anual de dinero y especies a varias tribus, cuya amistad apenas conseguíamos comprar temporariamente.^{xxiv}

El indio habitaba vastos territorios que el blanco deseaba ocupar, el indio era una amenaza para la estabilidad de las poblaciones fronterizas, el indio encarnaba todos los males que el letrado repudiaba. Sin embargo, el problema no era sólo cultural y no hubiera bastado erigir un régimen paternalista que controlara la violencia y adaptara los nativos a las costumbres civilizadas. Porque también había un problema de tierras.

Esto significa que las incursiones de “pacificación” a territorio indígena representaban pingües beneficios para los latifundistas. Bastan unos pocos ejemplos: entre 1822 y 1830, 538 individuos ocuparon 7,800,000 hectáreas en la pampa; durante ese mismo período, los Anchorenas--primos de Juan Manuel de Rosas, uno de los más exitosos líderes de las llamadas campañas del desierto--, acumularon 352,000 hectáreas y su hermano Prudencio, 73 mil.^{xxv} La Conquista del Desierto comandada por Roca en 1878 y 1879 agregó unas 54 millones de hectáreas al “patrimonio nacional.” Esos bienes fueron entregados en gran parte a especuladores y terratenientes, como era ya tradición. La Sociedad Rural, importante promotora de la búsqueda de soluciones al problema de la frontera--pudo disponer de nuevas tierras fértiles para sus miembros. (Slatta 138)

Ante este cuadro de circunstancias, no cabía la imagen del noble salvaje o del indio-niño (¿Ariel?) al que el Estado paternalista (Próspero) debe educar y proteger. Lo que impera es el estereotipo de la violencia que espera ser vengada: se recalcan las atrocidades en la frontera (que de hecho existían) y se repite una y otra vez el tema del malón (Calibán) cuyo objetivo era apoderarse de las mujeres

y los niños, base no sólo de la familia burguesa sino del futuro de las sociedades. Así, los blancos atacan en el nombre de la autodefensa.

Slatta observa que los porteños, cómodamente distantes de la frontera, podían satirizar el horror. En octubre de 1876, el periódico *El fraile* publicó en la sección de espectáculos un anuncio del “Teatro de la frontera,” prometiendo una gran invasión de actores indios cualquier día de estos, con la actuación estelar de los caciques Catriel y Namuncurá y el ministro de guerra Adolfo Alsina. El precio de la admisión eran todas las propiedades además de la propia piel. (cit. Slatta 94)

Los malones son descritos en la literatura de la época sin escatimar comparaciones con escenas infernales, con la mirada puesta en los indios y no en la víctimas. No hay literatura sobre el destino de las mujeres y los niños capturados, ni sobre cómo se traficaba con ellos en la frontera; incluso la iconografía de la época reproduce el horroroso momento del ataque, pero calla lo que ocurre después. Lo que le interesa a la civilización de Próspero en Argentina es definir a su enemigo: los indios atacan los confines de la joven nación, manteniéndolos inseguros y confusos--cuando la nación requiere un sentido estable de los límites entre el ser y el entorno.

“Nuestro propio decoro como pueblo nos obliga a someter cuanto antes, por la razón o por la fuerza, a un puñado de salvajes que destruyen nuestra principal riqueza y nos impiden ocupar definitivamente en nombre de la ley, y del progreso y de nuestra seguridad, los territorios más ricos y fértiles de la República.” Este es el mensaje que Roca transmite al Congreso para obtener el apoyo necesario para la solución final: extinguir al indio o arrojarlo al otro lado del Río Negro. Su tesis era la de pasar a la ofensiva llevando a cabo “una serie de malones invertidos” que redujera a millares de indígenas.^{xxvi} Como se sabe, tuvo más éxito que su antecesor en el cargo, Adolfo Alsina, cuya alucinante tesis era cavar una zanja de tres metros de profundidad y 300 metros de ancho,

removiendo unos dos millones de metros cúbicos de tierra desde Córdoba hasta Bahía Blanca, como defensa de una línea de fortines comunicados con los centros urbanos por el tendido de las líneas telegráficas y los ferrocarriles: algo así como la Muralla China pero al revés.^{xxvii} Aunque la idea de la zanja hoy parece un delirio, es imposible saber si la protección escalonada de la frontera hubiera tenido éxito si Alsina no hubiera muerto antes de concluir su plan; también es inútil tratar de imaginar el mapa etnográfico y la historia Argentina si se le hubiera dado más capacidad de maniobra a personajes como el capitán Rufino Solano, “que con su buen trato y `savoir faire’ mantuvo la paz en sus confines durante casi veinte años,” recuperando cautivas y negociando con el respeto de ambos bandos entre 1865 y 1880.^{xxviii}

Estos datos muestran que no había unanimidad de criterio en la época con respecto a la conducta a seguir con los indios y que, a la vez, no necesariamente se están aplicando criterios ajenos a esa época cuando se la analiza. Es un mito defender el aniquilamiento de los nativos en cualquier país del mundo--y su despojo--con argumentos como los de la defensa de las fronteras y de la identidad nacional, o encontrar excusas en los valores establecidos durante un período (como si alguna vez hubiera existido homogeneidad ideológica a nivel nacional o aún entre los diferentes grupos con acceso al poder).

Es más productivo tratar de entender por qué sociedades que se consideran bienpensantes defienden acciones atroces como respuesta a la violencia de pequeños grupos, por qué se acepta el exterminio de capas sociales de la población como algo natural, por qué parece imposible la convivencia, por qué es tan fácil ejercer el distanciamiento hacia las personas diferentes culturalmente y así proceder a la eliminación de sus derechos.^{xxix}

Y DE MIRANDA, ¿QUIÉN SE ACUERDA?

La exclusión de los negros de la historia está documentada en el libro de Reid Andrews, *Los afroargentinos de Buenos Aires*, cuyo primer capítulo se titula, justamente, "El enigma de la desaparición." Viñas, en *Indios, ejército y frontera* -- uno de los escasos estudios sobre el "discurso del silencio" o silencio cultural sobre el exterminio de las poblaciones indígenas--los llama, en un significativo gesto de espejos que se repite, "los desaparecidos de 1870." (12)^{xxx} La costumbre de "desaparecer" franjas sociales que no corresponden con la imagen que la nación quiere tener de sí, remite también a los miles que desaparecieron un siglo después durante la llamada guerra sucia de la última dictadura militar. El concepto de la desaparición vuelve tercamente una y otra vez.^{xxx} Es llamativo, porque la *negación* de fragmentos del pasado o del presente como partes de una totalidad evita la negociación que emerge de la interacción política: no importa si hubo desaparecidos y culpables invictos, una y otra vez se impone un principio de organización restrictivo: y *aquí no ha pasado nada*.

Ernest Renan afirma que toda nación se construye sobre la violencia y el olvido.^{xxxii} El caso argentino es, por sus extremos, acaso el más iluminador para comprender ese olvido o pacto de silencio que conforma una nación.

El proyecto de modernidad que se llevó adelante en el siglo XIX exigía un ordenamiento sistemático del mundo. La separación entre los civilizados y los salvajes--herencia del pensamiento iluminista--venía acompañada de un discurso científicista que creaba jerarquías entre las especies raciales. La idea de barbarie fue en parte un ejercicio de distanciamiento cultural y un modo de proyectar, en un grupo ajeno, los miedos que se querían controlar en el propio.^{xxxiii}

En el caso argentino, si la sociedad letrada buscaba el orden, la productividad, la ley, a los indios se los miraba como la encarnación del desorden,

el ocio, el salvajismo. El modelo comunitario del indio, con su caciquismo y no productividad parecía monstruoso y hubo que mutilarlo para evitar la identificación proyectiva con el salvaje, antimodelo para el autocontrol y el progreso. En realidad, lo que simbolizó la construcción de la Argentina no era el indio vivo, sino el indio conquistado: sus tierras modernizadas y distribuidas para la productividad privada, su comunidad destruída como tal.

La cohabitación de las cautivas blancas con el indio amenazaba la integridad de las tradiciones y de la identidad, en el sentido de que el indio, como todo enemigo durante el siglo XIX, representaba justamente lo no domesticado. La cautiva, entonces--y su cuerpo como metáfora del espacio social--era expresión de un sistema signifiante y fundador, espacio de tensiones tan profundas, que se constituyeron en uno de los tabús del relato nacional. Tabú por el contacto racial que se desea evitar, tabú porque esta Miranda de la pampa ha atravesado una frontera cultural y comprenderla obligaría a repensar el propio proyecto de desarrollo: acercarse a ella, darle la palabra, obliga a verse a sí mismo desde el otro lado, operación inaceptable porque impondría matices en un espectro donde el bien y el mal estaban absolutamente definidos por la escritura.

Si el salvaje era despreciado y temido, el contacto carnal de las cautivas con él la contagiaban y la volvían a su vez potencialmente contagiosas: de acuerdo a la lógica del tabú, cualquiera que haya violado la prohibición del tabú tocándolo, se convierte a su vez en tabú.^{xxxiv}

Como se ha visto, el bárbaro concentraba los temores de los civilizados, incluso los autoproyectivos; ningún tabú podía ser mayor que el de hacerse su semejante. Bien lo dijo Freud: toda prohibición encubre un deseo. (92) El juego de la identidad y la diferencia que construye al racismo no sólo se fundamenta en catalogar otras razas como especies inferiores, sino en el deseo y en la envidia, aunque no se expresen.^{xxxv} Son así memorables los pasajes en los que el coronel

Lucio V. Mansilla, protagonista y autor de *Una excursión a los indios ranqueles*, sueña repetidas veces durante su expedición a territorio indígena, en convertirse en emperador de los ranqueles; algo así como un coronel Kurtz criollo del siglo XIX en su *Heart of Darkness*, la conocida novela de Joseph Conrad.

Para evitar o reprimir estas ambivalencias, el racismo suprime las zonas intermedias (como las cautivas), reafirmando límites simbólicos, rígidos y binarios, para dejar muy claro quién pertenece al nosotros y quiénes son los otros. Dentro del orden letrado y liberal, el espacio intermedio--la "zona de contacto" como la llama Mary Louise Pratt--era inaceptable; a la cautiva se la cubre de silencio y aunque en la práctica hayan habido expediciones y negociaciones de rescate, dentro del reino de la palabra es ignorada, deformada, negada. La literatura del siglo XIX le quita toda importancia.

¿Quiénes eran las cautivas? Aunque había algunas señoras de "buenas familias" arrancadas de los poblados o de las estancias, la enorme mayoría consistía en mujeres humildes que habitaban la frontera: esposas, madres, hijas o hermanas de gauchos, peones, pulperos, soldados de los fuertes en las líneas de frontera. Hay que aclarar que la palabra frontera o frontera interna no alude a una imposible línea definida que separa la civilización de la barbarie, sino a un espacio dinámico--tanto en términos geográficos como ideológicos--de intercambio y convivencia entre culturas.^{xxxvi}

Este espacio del margen o la periferia no sólo es transformado y eventualmente destruido por el poder central, sino que a su vez transforma la cultura dominante, obligándola a pensarse a partir de esa periferia.^{xxxvii}

Alvaro Barros deja bastante clara la distancia social que separaba a estas víctimas de las clases poderosas cuando escribe que:

La mujer delicada de las ciudades se estremece de pavor al escuchar las lúgubres historias de familias de la campaña. El ciudadano ilustrado, libre,

respetado hasta cierto punto en sus derechos, y aun partícipe más o menos directamente en el gobierno, se conmueve también y piensa luego en el modo de poner remedio a tan tremendos males.^{xxxviii}

No todas las cautivas eran blancas, además. Carlos Mayo asegura que había “diversos ejemplos de negros cautivos (6) y también de indios más o menos hispanizados de otras regiones . . . Pero si, explicablemente, dada la función que estarían llamados a desempeñar los cautivos [se refiere a la servidumbre y el trabajo], el color de su piel parecía no ser relevante , sorprende algo más saber que--contra lo que quiere cierta tradición algo legendaria--entre las mujeres no sólo hay ‘blancas’ sino también indígenas. . .” (Mayo 77-78) En todo caso, pocas veces entre las cautivas se hubiera podido reconocer a la blanca y elegante esposa de Próspero, con lo cual se añade otro elemento para la falta de atención que les ha prestado la cultura letrada.

¿Cuántas eran? Es más fácil sacar la cuenta de las vacas, ovejas y caballos robados o de las pérdidas económicas provocadas por los malones indígenas, aunque testigos informales solían recordar la presencia de al menos treinta o cincuenta cautivos por tribu. Mansilla menciona entre 600 a 800 sólo entre los indios ranqueles.

DE PENELOPE A MIRANDA

Hay que reconocer que menos se sabe de los cautivos indígenas, convertidos en sirvientes de los blancos. Las expediciones militares a la frontera interna garantizaban “Generosa distribución de 'chinitas' para criadas de antecocina o de patio, además de bonos de tierra en premios a oficiales.” (cit. Viñas 19) La servidumbre indígena parece natural a la civilización: las reglas de juego fueron asentadas en la Colonia.^{xxxix}

La mujer en la casa era la garantía del linaje, de la genealogía de la patria. Ese era su imperativo genealógico.^{x1} Pero la mujer de la frontera era, en general, un problema. Al estilo de las primeras páginas del *Martín Fierro* de José Hernández, cuenta en sus memorias el ingeniero Alfred Ebelot cuando trabajaba en la construcción de la alucinante franja de Alsina:

Si los Ulises son frecuentes en la *pampa*, las Penélopes son raras, por no decir desconocidas. La familia no está constituida como lo estaba en Grecia; no hay ni dioses lares ni matrimonios en regla; la ausencia tiene por lo tanto consecuencias implacables, y el retorno resulta tan desdichado como la partida. El pobre *gaucho* que un buen día regresa a los lugares donde estuvieron sus penates no halla nada de cuanto dejó . . . Su compañera habita un nuevo hogar, sus hijos la han seguido y llevan el apellido de otro padre, se educan en otro rancho como potrillos que forman parte de una herencia anticipada: simiente de nómadas que crece a pleno viento. (118-119)

Todo esto constituye una población no urbana inestable: hombres itinerantes (sea en busca de mejores trabajos, sea porque eran incorporados al ejército), mujeres cabeza de hogar o compañeras de distintos hombres, hijos de apellidos diversos, nómadas que crecen al viento. He aquí, acaso, la "unidad elemental de nuestras masas populares" de la que hablaba Alberdi. Es--si se agrega al cuadro el nomadismo indígena, los aventureros, comerciantes inescrupulosos y diversos personajes que huían de la ley--, el pavoroso estremecimiento de la frontera que nada tiene que ver con el sueño de ser París.

Los mismos "honorables" poco ayudaban a dibujar el cuadro: su condición dependía de la acumulación de bienes (y, evidentemente, del deseo de legalizarlos a través de la institución) y no de su nivel de instrucción. Como cuenta Alfred Ebelot, las personas honorables designadas por el gobierno para poner en práctica

las acciones sobre la frontera: "Están constituidas por terratenientes y representantes del alto comercio, ricos *estancieros residentes en la ciudad, grandes negociantes de cueros, acopiadores de lana sucia. Se estima su gran fortuna como garantía suficiente de su honestidad, su actividad comercial como prenda de su capacidad*" (113).

LO QUE EL VIENTO SE LLEVO

El destino de los gauchos no fue fácil tampoco. Como habitantes de la pampa sin títulos de propiedad, eran mantenidos más o menos atados a un patrón o a un área geográfica, obligados a portar documentos restrictivos (pasaportes internos, papeles de trabajo, registro militar) y, de no llevarlos, eran reclutados a la fuerza o por los jueces de paz o por los latifundistas mismos, sea para trabajar en sus estancias o para prestar servicio militar (Slatta 93). Este aspecto de la historia argentina sí ha sido ampliamente estudiado, además de estar registrado por la poesía gauchesca. Baste dar un ejemplo del ambiente en la frontera interna, de acuerdo al testimonio de Alvaro Barros, que explica cómo los reclutados por la Guardia Nacional para servir en la frontera veían cómo

. . . le son suprimidas todas las garantías, todos los derechos del hombre. Se sienten entonces caer al fondo de un abismo de donde sólo pueden salir confundidos entre los criminales, y desertan porque allí no es posible permanecer. . . Llega por fin una época en que los hombres que llevan sobre la frente un sello con la palabra *frontera* desaparecen como las golondrinas en el invierno, y las autoridades de campaña corren, cordel en mano, inútilmente, sin hallar hombres que amarrar para remitir un contingente de carretas (116-7).

Para peor, el llamado "gaucho neto" (nómada, no integrado, a veces residente de las comunidades indígenas), es decir, el personaje que caracteriza la

frontera interna, cruzando de un lado a otro, sin pertenecer a la cultura de Próspero, es otro de los desaparecidos durante la Conquista del Desierto. Quiere decir que no sólo se exterminó el indio, sino que también se barrió un estilo de vida. Dice Luis Campoy que “el gaucho neto podía sustraerse a las normas de la autoridad porque tenía posibilidad de refugiarse en una nación vecina;” la destrucción de los poderes periféricos implicó también la de los lugares de refugio.^{xli}

El borramiento del gaucho “auténtico” es corroborado en las memorias de Daireaux, con su ironía característica; así, dice, refiriéndose al encuentro con un gaucho: “¿Qué ocurre? ¿Se me turba la vista? O ¿se me ha descompuesto el aparato?”. La incrédula sucesión de preguntas deja paso a la afirmación de que el gaucho todavía existe, “pero tan diferente del gaucho que he conocido en 1880, como lo era ese mismo, de su antecesor veinte años antes, el imperecedero Martín Fierro”. Y en seguida explica:

Es preciso internarse cada vez más en los territorios todavía despoblados, para encontrar el tipo genuino del gaucho irreductible, refractario a toda disciplina, heredero empedernido del nomadismo original. Siempre ha ido retirándose hacia el desierto, arrollado sin cesar por la ola de la población, y sólo desaparecerá del todo, en su tipo primitivo cuando ya no sepa, á donde ir, sin chocarse con la civilización que avanza.

Los gauchos tenían un origen básicamente mestizo y ya se sabe que para pensadores/gobernantes como Sarmiento, el mestizaje no era precisamente lo mejor que le podía pasar a la República Argentina. Es cierto que Sarmiento compartía una cierta admiración por las habilidades naturales de los gauchos, pero es bien conocida su descripción de los pobladores en el capítulo I del *Facundo*:

. . . de la fusión de estas tres familias [blanca española, india, negra] ha resultado un todo homogéneo, que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial, cuando la educación i las exigencias de una posición social no vienen a ponerle espuela i sacarla de su paso habitual. Mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas que hizo la colonización. Las razas americanas viven en la ociosidad, i se muestran incapaces, aun por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro i seguido. Esto sujirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados ha producido.

[sic]

Probablemente el grupo más estudiado como un producto autóctono derivado de estas mezclas sea el de los gauchos, pero, pese a que se admite su origen mestizo, escritores de la talla de Ezequiel Martínez Estrada, Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares han preferido elidir los derivados de la ecuación racial para afirmar que el gaucho “no es un tipo étnico sino social.”^{xlii} Significativamente, se resalta un estilo de vida y no cuánto de herencia indígena había en este prototipo criollo, elevado a tal categoría en la literatura sólo en el momento en que el gaucho empezaba a desaparecer como tal para ser absorbido como peón de estancia y su mito contrarrestaba la avalancha de inmigrantes que amenazaba con deformar el panorama político-cultural del nuevo siglo.^{xliii}

Borrar la parte indígena. Muchos libros de historia proceden del mismo modo. Por ejemplo, *Compendio de la Historia de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Desde su descubrimiento hasta el año de 1871* de Juana Manso, asegura que “estos habitantes del Nuevo Mundo como se denominó antes de tomar la más característica denominación de América, eran de piel roja en lo jeneral, con escepcion de los Mejicanos, que eran cobrizos, y de los emperadoras Incas que eran blancos”; luego afirma, sin conexión con lo anterior, que “Los Argentinos

descienden generalmente de Europeos, son de una raza fuerte, varonil y batalladora, calidades que no dirigidas por una sabia educacion han alimentado por muchos años la guerra civil.”^{xliv}

La cautiva cuestiona aún de un modo más extremo las precarias posesiones de los padres de la patria, puesto que si la mujer eran extensión de la familia, ¿cómo encarar a estas mujeres que podían ser el vehículo de la fundación de nuevas hegemonías de mestizos que viven como indios? No es esta una pregunta retórica. En *Una excursión a los indios ranqueles*, Lucio Mansilla reitera una y otra vez la presencia de caudillos mestizos: la mayoría de los caciques que él encuentra son hijos de blanca. Tal vez su descripción sea sólo un modo de hacer más simpáticos a los personajes para su público lector, volviéndolos más parecidos, más blancos, acercándolos así al mundo conocido y tranquilizador de Buenos Aires; aunque sea una estrategia narrativa, no se trata de una mentira. En todo caso, nunca se explica quiénes son esas madres blancas, si bien hoy sabemos que no podían ser sino cautivas.

El tema es incómodo: se trata de mujeres blancas--el término "cautiva" implica ya, por tradición histórica, una cristiana en tierra de infieles--, de víctimas llevadas a la fuerza y que desaparecen para la sociedad de la "gente decente." Los indios desaparecen, los negros desaparecen, las mujeres blancas de la frontera también desaparecen de la realidad y de la historia. No se habla más.

Benedict Anderson, ampliando el concepto de Renan sobre la necesidad del olvido como constitución de las naciones, describe cómo el proceso de olvidar-recordar es una defensa contra el conflicto entre los límites naturales y las aspiraciones políticas de una nación. De acuerdo a su idea, la esencia de una nación es que todos sus individuos tienen mucho en común y que han olvidado las mismas cosas. Pero, como se ve, no se trata de "todos sus individuos," puesto que vastos sectores sociales han sido barridos. En verdad, entonces, la identidad

de una nación se define mediante sus negociaciones, sus rituales, por la forma en que inventa sus tradiciones, por sus prácticas sociales. Y por sus pactos de silencio.^{xlv}

La identidad se construye sobre una auto-definición negadora, una problematización de las diferencias dentro del sujeto nacional.

Repensar hoy esa identidad nacional obliga a eludir los marcos oficiales en busca de los restos, de las huellas de resistencia, de lo que no se deja olvidar.

Es por eso que el paraíso de Próspero en tierra ajena es mucho menos armonioso de lo que se ve en la superficie. Hay fisuras y tempestades, venganzas y silencios. Por eso hay que repensar a Próspero y Miranda, a Calibán y a las cautivas: reencontrarlos ilumina el deseo, la cultura, la política de toda una época y de la fundación nacional.^{xlvi}

SILENCIAR EL OLVIDO

. . . A veces las estatuas vuelven a abrir en mí ciertas heridas
o toman el color de las acusaciones que me impiden dormir.
Pero hay pruebas que nadie quiere ver.
. . . Escarba, escarba donde más duela en tu corazón.
Es necesario saber como si no estuvieras. . .

(Olga Orozco, de *Juegos peligrosos*)

El silencio que cubre la existencia misma de las cautivas argentinas en el siglo XIX es devastador: desde el momento del rapto hasta el día de hoy la realidad del cautiverio es más bien sinónimo de desaparición. No hay elaboraciones colectivas de la memoria que ayuden a representar--y por lo tanto a asumir--la pesadilla que vivían tantas familias en la frontera interna y, por lo tanto, en la nación entera. Sobre las ramificaciones de este silencio trata este capítulo.

En general, convivir con la ausencia de un pariente secuestrado que no se sabe si vive aún, si sufre o si yace en alguna tumba anónima perdida en el desierto, es un proceso doloroso, un proceso que conlleva duelos, fantasías, culpas. La desaparición no es fácil de elaborar, puesto que no se conoce realmente el destino del secuestrado, no se sabe hasta cuándo hay que buscarlo o si hay que hacer el duelo y despedirse, y, ¿cómo despedirse si la persona puede regresar? El cautiverio modifica muchas más vidas que la de la víctima en sí: a la larga, equivale a la muerte del cautivo aunque sea a nivel simbólico.

En el caso de la muerte real, la vida diaria, el sentido mismo de la vida quedan negados o suspendidos en el tiempo. Los sobrevivientes se van transformando a través de sus numerosos recuerdos; el duelo les permite desfamiliarizar el contexto ordinario de la memoria y comenzar a construir una

representación de lo perdido.^{xlvi} Es más bien una reconstrucción: el recuerdo del pariente llega a ser objeto de contemplación y no de atormentada persecución.

Hablo aquí de la necesidad de los recuerdos, de la memoria como algo curativo incluso en el caso de las personas secuestradas cuyo paradero nunca se sabrá. Esta necesidad es igualmente imperativa a nivel social: lo no elaborado queda como un fantasma que se niega a abandonar los lugares; intangible sí, pero sin duda productor de malestares, de cicatrices nunca bien cerradas. Es como en el caso del Holocausto en este siglo y el mandato que se transmite a través de las generaciones de sobrevivientes y de geografías: recuerda, recuerda para poder seguir viviendo, recuerda para que no vuelva a suceder.

A las cautivas nadie las recuerda. Ni siquiera se escribía sobre ellas en el momento en que, sometidas entre los indígenas a lo largo del territorio, los letrados creaban la culta literatura nacional (léase José Marmol, Juan María Gutiérrez, Esteban Echeverría o Domingo F. Sarmiento, por dar unos pocos ejemplos).^{xlviii} La pregunta que sigue ahora es previsible: ¿cuántas eran las cautivas? La respuesta no puede ser sino preguntas: ¿cuál es la diferencia de si eran tres mil o diez mil? ¿Es que los números justificarían el silencio o el olvido? ¿En dónde empieza la medida de lo prescindible: en el orden de los cientos, de las decenas o acaso de los miles? ¿Hay una cifra para el escándalo o el espanto?

Si, como decía Renan, toda nación se construye con el olvido, también hay que considerar que toda nación revela su identidad de acuerdo a lo que olvida y de acuerdo a su capacidad de asimilar o no nuevos elementos, si los mantiene como extraños o los borra porque no corresponden con el *marco deseado de la memoria*.

¿Cuáles son las imágenes que una comunidad mantiene como el origen querido y cuáles descarta. ¿Puede ésto hacerse voluntariamente? ¿Construimos nuestra memoria o ella se construye de experiencias que nos ocurren?

De hecho, si bien no podemos evitar que todo lo vivido nos constituya, sí hay--como bien lo observó Roger Bastide--ciertos ritos de repetición y recuperación que refuerzan algunos recuerdos y los reconstruyen de acuerdo al momento en que los contamos; otros desean ser olvidados y no prevemos rituales o estructuras para repetirlos, esperando que desaparezcan. De allí la responsabilidad de los escritores (de literatura, de periodismo, de historia, de discursos políticos), especialmente durante el siglo XIX, cuando la palabra aún no se planteaba la autonomía del discurso literario.^{xlix}

La palabra escrita equivale a los rituales de la tribu, en el sentido que prolongan roles, refrescan tradiciones, dan sentido de pertenencia y de diferenciación. Hay recuerdos que producen un dolor intolerable y por eso no se habla de ellos; otros no encajan con la visión del mundo o la visión de sí. Actuar sin registro ni rituales no quiere decir que no existan en la memoria y que, como los traumas y los tabúes, puedan muchas veces significar más sobre nuestra identidad que los esquemas que se ven en la superficie. Entonces no se trata de un olvido real, sino un modo de encubrir, de defenderse, de rodear, de construir alrededor de lo Real.¹

No sólo el silencio y el olvido. ¿Qué pasa si vuelven los muertos en vida? Cuando se rescata a alguien: ¿es parte de la responsabilidad social ir más allá de la acción física y conversar, por ejemplo, y compartir lo que tiene que decir esa persona? ¿Es que hay que *oír de verdad lo que tiene por contar*? Oír exige cambiar, llevar a la práctica la responsa-habilidad: la capacidad de compartir, de responder, de ponerse en la situación del otro. Pero esa capacidad parece superar siempre a las sociedades. La cautiva, así haya sido uno de Nosotros, ha pasado a ser Otro, tanto como los salvajes que habrá que borrar del presente y de la historia. ¿Oír? No, parece que mejor no.

LO PRIMERO NO FUE EL VERBO

En marzo de 1833, Juan Manuel de Rosas, apoyado por un grupo de estancieros que deseaba expandir sus posesiones, emprendió una excursión de trece meses hacia tierras de indios. El resultado de esta expedición fue el rescate de unos mil cautivos blancos (entre mujeres y niños) y un documento sin autor, cuyo título es *Relación de los cristianos salvados del cautiverio por la División Izquierda del Ejército Expedicionario contra los bárbaros, al mando del señor Brigadier General D. Juan Manuel de Rosas*.^{li} Los cautivos son allí nombres, cifras, datos, meros enunciados que se publicaron originalmente en la Gaceta Oficial. La historia nunca más se ocupó de ellos. Algo similar ocurre con el resto de los cautivos del siglo XIX, tanto en los documentos militares, en los acuerdos con los indios, en los textos literarios: carecen de textura, de dimensión, y de importancia.^{lii}

El documento de Rosas es el único publicado que le dedica algún detalle a "los cristianos salvados del cautiverio", dando, por una vez, siquiera nombres propios.^{liii} Leer hoy este texto produce escalofríos. Ejemplos, elegidos al azar: "José Leonardo. Porteño, de la Guardia de Areco. Murió la madre. No sabe el nombre de esta ni del padre. Su edad de 12 á 14 años. Picado de viruelas, pelo entre rubio lacio, ojos pardos. Lo cautivaron de cinco años." "Maria Cabrera. Puntana, de San Luis, de 39 años, casada con Juan Francisco Espinosa, residente en dicho pueblo. Tiene consigo cinco hijos menores, habiendo dejado tres en su país. Hacen tres años que la cautivaron en la estancia del Morro." "Juan Santos. Sanjuanino; no se acuerda del nombre del padre, su madre Antonia, de 9 años. Ignora todo lo demás. Ya no habla el castellano."

En total son 92 páginas. En ellas aparecen mujeres de todas las edades y estados civiles, las hay con hijos o sin ellos, mudas y desmemoriadas. Cuando se las interroga, muchas mencionan familias dejadas atrás, pero, aunque parezca

raro, nadie menciona que se las haya intentado rescatar antes. En la expedición de Rosas al desierto va un padre que recupera a su hijo; hay también un soldado que, por casualidad, encuentra una prima perdida. Es todo. Al estudiar el episodio, Susan Sokolow observa: "Algunos padres que desearon firmemente liberar a sus hijos desde el principio, recibieron calurosamente su retorno desde el cautiverio y, posiblemente, los ayudaron a readaptarse al mundo español. Pero muchas de las liberadas por Rosas no pudieron restablecer los vínculos con sus familias y fueron colocadas al cuidado de la Sociedad de Beneficencia de Buenos Aires" (135).

La *Relación* termina con el caso número 634: "María Estanislada Díaz. Porteña del Salado, partido de Luján: hija de Manuel José y de María del Tránsito Molina: 19 años, haciendo como 14 que la cautivaron; trigueña, pelo negro, ojos pardos, picada de viruela'; tiene dos lunares en el pezcuezo." Esta última descripción es, curiosamente, una de las más completas; muchos cautivos apenas aparecen registrados por su nombre de pila. Milagro y tragedia de una vida, de cientos de vidas, convertidos en tres a cinco líneas para cada quien, en una lista de nombres incompletos, procedencia, edades aproximadas y algún otro rasgo distintivo: el nombre de los padres, un lunar en el pezcuezo. Lo que produce escalofríos es el vacío de estas descripciones; las más completas como recuento de un grupo completo que se conocen.

Es interesante mencionar que en la Argentina, a diferencia de otros países donde también existían cautivas, no hay evidencias de relatos sobre las cautivas de la realidad. No hay registros de diarios escritos por estas secuestradas, no hay testimonios de su autoría ni recogidos por otros; y, aunque el silencio no sea tan desolador en el resto del continente, tampoco puede decirse que los testimonios de cautivas abunden en general en América Latina.

En Estados Unidos, en cambio, el primer best-seller nacional fue el diario de Mary White Rowlandson (1682), donde la esposa de un ministro puritano contaba su vida como cautiva de los indios durante once semanas.^{liv} Fue la fundación de un género literario.^{lv} Otro gran best-seller--mayor aún que *Ivanhoe* o cualquier otra obra de Walter Scott o aún las de James Fenimore Cooper--, fue el libro dictado a James Everett Seaver, "A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison Who Was Taken by the Indians in the Year 1755 When Only About Twelve Years of Age and Has Continued to Reside Amongst Them to the Present" (1824), donde la cautiva admite haber amado a su marido indio y dibuja un paisaje idílico.^{lvi} En Norteamérica--donde también se realizaron extensas conquistas del territorio, el genocidio de cantidades de indígenas y el confinamiento de los sobrevivientes, además de implementarse una política masiva de inmigración europea más o menos hacia la misma época que en la Argentina--, la tradición literaria encontró el modo, si no de sanar, al menos de confrontar las tensiones a través de relatos del cautiverio como el de Rowlandson, o los de Mary Smith y Mary Jemison; las aventuras en la frontera de Daniel Boone, los libros de Cooper (que tanto influyeron sobre Sarmiento) y, en la tradición más reciente, en películas como "The Searchers" y "The Unforgiven" (en las que Natalie Wood y Audrey Hepburn hacen el papel de cautivas) o hasta "Dance with Wolves" con Kevin Costner.^{lvii}

Lo que sí suele coincidir es la clara división civilización/barbarie; Benjamin Franklin, por dar un ejemplo, aseguraba que los blancos prisioneros de los indios, no importa cuán tiernamente eran tratados por ellos, siempre terminaban tan disgustados con su modo de vida que buscaban la primera oportunidad para escapar. En cambio, lo contrario nunca ocurría: "Cuando un niño indio ha sido traído a nosotros, se le ha enseñado nuestro lenguaje y se ha

acostumbrado a nuestros hábitos, aun si va a ver a su familia. . . no hay quien lo persuada de regresar allá.”^{lviii}

¿Por qué no hay (o no se conocen) memorias, diarios, testimonios o relatos de las cautivas en Argentina? Si bien es cierto que muchas de las mujeres de la frontera eran analfabetas, no todas las cautivas lo eran.^{lix} Una explicación que emerge ante este silencio es decir que el problema no tocaba de cerca a los letrados ni poderosos o que la población de la frontera era prescindible. Susan Sokolow atribuye la "falta de reacción ante la continua pérdida de colonos"

. . . al hecho de que aquellos que corrían más riesgos de ser atrapados eran los habitantes rurales, gente con escaso o nulo poder político e instrucción. Además, porque la mayoría eran mujeres, su pérdida no representaba una reducción dramáticamente visible de la fuerza de trabajo rural. Sin embargo, el miedo al cautiverio, sin considerar su realidad, sirvió para desalentar el establecimiento fronterizo hasta mediados del siglo XIX (136).

Escaso poder político, género femenino y no urbano. Hay algo en la historia de estas mujeres que no se corresponde con la imagen que los letrados tenían de sí y del país. Se salen del marco de visión de Próspero en la pampa: dentro del espectro de relaciones colonizador/colonizado (¿civilización/barbarie?) no tienen lugar. Son invisibles para la palabra fundadora de tradiciones nacionales.

Lo poco que se conoce sobre el tema no se debe a los creadores de la llamada literatura nacional sino a militares, viajeros ingleses o a veces hasta sacerdotes itinerantes. Pero en ningún caso se le da voz a las cautivas de la realidad, porque hacerlo hubiera implicado una reforma demasiado profunda. Dice Shoshana Feldman--reflexionando sobre el Holocausto, pero su idea es aplicable igualmente a víctimas de violaciones sexuales u otros actos de violencia

a los que la sociedad prefiere dar la espalda--que el testimonio es una práctica discursiva. Ella opone *práctica* a la teoría pura, ya que producir un testimonio es equivalente a levantarse y decir, es producir en las propias palabras evidencia material de la verdad, es realizar un acto y no sólo una declaración.^{lx}

Incorporar esas voces sería un acto performativo, una suerte de atentado conceptual contra la organización del proyecto nacional donde, por citar a H.A.Murena en *El pecado original de América*, los argentinos no son latinoamericanos sino europeos varados en el continente equivocado. Contar el contacto carnal con el indio transgrediría el sistema de dominación, o la legitimación (y el mito) del hombre blanco sobre el territorio. Es menos incómodo rechazar, negar, callar e imponer las condiciones metropolitanas de homogeneidad ciudadana, con todo lo contradictorio del concepto.^{lxi}

Pero, en concreto, ¿por qué mirar a las víctimas de la inestabilidad en la frontera, del choque entre grupos humanos por el dominio de un territorio, por qué mirarlas--repito--como una amenaza que debe ser olvidada?

EL INFIERNO MAS TEMIDO

Las cautivas de la realidad nunca tuvieron voz. A menos que algún militar decidiera dársela en alguna de sus memorias, lo cual no puede decirse que era la norma. Por el contrario, si alguna cautiva se desliza en un texto del siglo XIX, lo hace a través de la mirada del narrador y, obviamente, a través de su marco de referencias e interpretación del mundo. Siempre es la mirada de Próspero la que organiza el relato y, ya se ha visto: el asco y el desprecio que profesa hacia Calibán difícilmente dejaría de empañar su relación con Miranda, en caso de que la preciada hija hubiera pasado una temporada en la cueva del esclavo.

Uno de los más destacados en describir la vida de las cautivas es Estanislao Zeballos--fiero enemigo de los indígenas y brazo ejecutor de Roca en la Conquista del Desierto--, quien, sin dar el nombre de ninguna cautiva en particular (como suele suceder), describe un panorama pavoroso en *Painé y la dinastía de los Zorros*:

Montadas en quijotescos rocines, que caen a menudo al tropezar en las matas de pastos o extenuados, las cautivas soportan los choques de los cargueros, cuya carga escabrosa las hiere, la marcha laboriosa e intolerable de sus matalones, la cruel e implacable furia de las indias celosas, los golpes y heridas que éstas les infieren en su delirio erótico, cuando creen que ellas provocan la atención de los indios, y los horrores de una cautividad sujeta a los caprichos insaciables y feroces de los bárbaros más audaces.

Y sigue, acentuando el horror:

El espectáculo de los seres queridos inmolados, de las tiernas criaturas arrancadas de sus propios brazos para lancearlas a su vista o para regalarlas a indios que se retiran a sus tolderías lejanas, el recuerdo del incendio que devoró sus hogares y de la sangre en ellos vertida por sus defensores queridos, hunden sus almas en las angustias del martirio supremo.

A la tarde, cuando la tribu acampa, caen de los caballos desfallecidas, sin el conocimiento real de cuanto las rodea, y como en sueño derraman el precioso caudal de sus lágrimas, gimiendo por la virginidad ultrajada, o por la inmolación de la carne de sus entrañas; y cuando ocultan su dolor y la vergüenza que queman su rostro abrasadas a las pajas buscando asilo en el seno de la madre de todos, reciben de una china los baldes con que deben traer agua de la laguna lejana, a través de

las espinas de los cactus, de las yerbas y de los árboles, que se quiebran en sus delicadas carnes.^{lxii}

Cito extensamente a Zeballos porque, en primer lugar, es una rareza encontrar tanto detalle en los libros de historia y en los archivos; en segundo lugar, porque no escatima recursos para pintar una escena infernal; es tan tajante que no deja fisuras para siquiera imaginar que algunas cautivas no deseaban volver a la “civilización” (como ocurrió más de una vez). En tercer lugar, el texto contiene todos los topos literarios sobre el tema: desde la violencia al erotismo, el martirologio de las madres, la naturaleza hostil, la vergüenza por “la virginidad ultrajada.” Parece una mezcla de “La cautiva” de Echeverría y de “La vuelta” del *Martín Fierro* de José Hernández; no interesa tanto establecer quién leyó a quién primero, sino descubrir las articulaciones comunes entre la literatura y los documentos militares en una época y sobre todo, una episteme concreta.

Lo usual, en todo caso, era callar lo que pasaba con las vidas de las cautivas del otro lado de la frontera y asumir, desde el principio, que no podía ser de otro modo que el descrito por Zeballos. Se partía de un preconceito (la vida entre los indios no podía ser sino el infierno) y el resto era una elipsis esencial: es lo que ocurre en la *Relación* de Rosas y eso que es, como se ha dicho, uno de los poquísimos documentos donde las cautivas aparecen con nombre y apellido.

Entre los pocos casos documentados de forma más completa se cuenta el de Dorotea Cabral, rescatada por un contingente militar años después de su secuestro; descubren su existencia por la confesión de su hijo indio, capturado por el ejército. Escribe otro militar, José Daza, que Dorotea Cabral era “blanca, rosada, cabello color castaño, lindos ojos verdosos” (229); había sido cautivada en su estancia al sur de Villa María por el cacique Cañumil en 1864:^{lxiii}

En esa época, cuando dieron el malón, Dorotea contaba catorce años de edad, y presenció el sacrificio de varios miembros de su familia, muertos á lanzadas, mientras que otros consiguieron escaparse gracias á sus buenos caballos; desde ese tiempo no tenía ninguna noticia respecto á los que habrían perecido, ni de los que salvarse pudieron (228).

El cacique “dábale un buen trato” y, aunque Daza emplea la palabra obligación para referirse a su vida conyugal, admite que Dorotea amaba “con toda la efusión de su alma” a los tres hijos nacidos de la unión con Cañumil. Hasta aquí, lo único que parece desastroso es el momento del secuestro, no el cautiverio en sí. No obstante, Daza asume la misma posición de todos los que escriben sobre el tema:

Relatar las correrías y peripecias que pasó en el largo cautiverio á que se vió condenada por el infortunio, á sufrir en los desiertos una niña educada y que había sido arrebatada del hogar, privándola de las caricias paternas y de las comodidades que proporciona la vida civilizada, para ir á compartir haciendo vida común en vida de orgías y disipación con la barbarie, *es imposible*; basta decir, que creía haber nacido de nuevo desde el momento que fué reducida é incorporada á la civilización (229. El subrayado es mío).

Relatar. . . es imposible. La reticencia de la narración es la verdadera marca de la elocuencia. Se repite un tópico tan generalizador que ya conforma una imaginería (lo digo literalmente: es como una talla de efigies). O pasa, mucho más frecuentemente, que los textos callan, que sus autores miran hacia otro lado y dedican sus páginas a hablar de las costumbres en los fortines, de los caballos o de los indios.

Por un lado el silencio, por otro el estereotipo: la orgía, el salvajismo. Y en el medio, una zona gris, incómoda, que hace imposible el relato. Porque Dorotea

no sólo fue tratada bien como cónyuge de un cacique, no sólo se atrevió a confesar que amaba a sus hijos indios, sino que en el colmo de lo no tolerable, resulta una mujer sexuada. ¿Es eso lo que hace imposible el relato? Cuando a Dorotea la rescatan, desaparece por varios días nuevamente. Por fin descubren que se ha escapado con un alférez. Pecado mortal: Dorotea es devuelta a la fuerza a su pueblo de origen con su familia, sin preguntarle, y el alférez es tan duramente castigado que termina retirado de la carrera militar (¿Ariel también desea a una Miranda que lo desea a él, recién “rescatada” de los brazos de su Calibán? ¡Imposible!).

La historia de Dorotea ilustra la de muchas otras cautivas que lograron adaptarse a su vida del otro lado de la frontera y que no tenían la menor intención de volver a sus familias de origen; al ser “salvadas”, mantenían ideas o deseos propios de qué hacer con su cuerpo y su destino: en ningún caso se les aceptó su voluntad. Dentro de la razón de la civilización blanca, la buena doncella había sido salvada en todo sentido, hasta de sus propios apetitos. La sexualidad se atraviesa una y otra vez, como un conflicto que los textos no saben como encarar: sí es cierto que en el momento del rapto la cautiva suele estar desnuda o ser desnudada de la cintura para arriba, lo cual acrecienta el deseo del salvaje. El problema está cuando la susodicha corresponde a su captor. Es el caso de Francisca Adaro, otra de las privilegiadas que han logrado sobrevivir a los avatares de la Historia con nombre y apellido. El cuento lo reproduce Zeballos, pero esta vez el narrador no puede refrenar su propio deseo hacia la cautiva, admitiendo que sus ojos “se iluminaron de una pasión candente al descubrir las mórbidas formas de una mujer desnuda que, al amparo del sueño de todos, lavaba su cuerpo casi oculta, como el cisne en su nido, por las achiras en flor.”^{lxiv}

Lo usual es que el espía de esta venus acuática sea un salvaje (como ocurre con la leyenda de Lucía Miranda), pero en este caso es nada menos que el propio

Zeballos. Todo para explicar que Francisca (o Panchita) ya tenía sus antecedentes: antes de ser secuestrada, “había concebido una pasión profunda y desoladora por un gentil mancebo”, pero como él era casado, “el histerismo comenzó a devorar lentamente aquel robusto y fresco organismo de doncella de campaña”. Para calmarla, la médica del pueblo le recomienda al padre llevarla de viaje para “cambiar de aires”, con la mala suerte de que son víctimas de un malón. Panchita, en lugar de desmayarse como ocurre en los relatos, tiene un ataque epiléptico: es una variante, pero el caso es que tampoco se acuerda de nada y al despertar, se encuentra:

en brazos del cacique, que la conducía sobre la cruz de su caballo, oprimiéndola cariñosamente contra su cuerpo. Desde ese día fué la favorita de Painé, obligada a devorar sus dolores y a ocultar el asco nauseabundo que le causaba el aliento fétido del macizo araucano.

Lo del aliento y el asco es una opinión del militar Estanislao Severo Zeballos, quien al menos reconoce al final del episodio que, como mujer del cacique, “Panchita sanó de los nervios.”

¿Qué parte de todo este cuadro es lo que resultaba inenarrable para la literatura? ¿El deseo del ilustre militar hacia una mujer que está tratando de bañarse en privado recato? ¿O la conciencia de que una mujer logre entre los indios lo que la civilización blanca no le permite : “sanar de los nervios”, o, como se diría más en nuestra sociedad psicoanalizada, sanar de la histeria causada por su larga abstinencia ante un hombre casado? ¿O que una mujer blanca y de padre conocido *disfrute* de su sexualidad al cruzar la frontera? Tomando en cuenta la moral, las buenas costumbres y la represión sexual de la época, el escenario de una joven blanca, bella y desnuda, feliz gracias a una sexualidad satisfecha, no era por cierto una imagen común ni ante la cual un hombre blanco pudiera pasar sin verse afectado; mucho más grave para la salud de cualquier esquema mental

civilizado debía ser enfrentar el hecho de que esta realidad se produce, para colmo del asombro, entre los brazos de los indios. Las convicciones de Zeballos-- y las de los otros que, como él, dejaron por escrito sus memorias--podían llevarlo al heroísmo en el campo de batalla, pero hubiera sido demasiado pedir que se enfrentara también a sus propios temores masculinos.

UNA MUJER POR SEIS CABALLOS

En todo caso, estos relatos son verdaderas excepciones que hay que ir rastreando con cuidado en los archivos y libros destartalados. En Argentina el único documento conocido que pretende recoger *testimonios* de cientos de cautivas rescatadas, es la *Relación* resultante de la expedición comandada por Rosas: y allí se resume la historia personal de cada una en apenas dos o tres líneas. Es cierto que la escritura--ya se han visto ejemplos--no dejó a las cautivas del todo ausentes: si así fuera, el imaginario hubiera debido llenar ese vacío casi que por fuerza de la gravedad, casi que siguiendo casi la misma ley que tanto postuló la literatura argentina sobre el desierto: el vacío debe ser llenado con palabras.

Lo ocurrido es peor: a la cautiva se le dedica de tanto en tanto alguno que otro párrafo en un libro de memorias o aparece, dentro de los convenios militares firmados con los indios en el artículo cuarto o quinto, como parte del intercambio de caballos, vacas, dineros y servicios. Prácticamente no se le destinan capítulos en los libros de historia, no figura en ningún índice; pero, buscando con cuidado, en alguna línea se filtra.

Sabemos, sí, su valor de intercambio. Según la calidad de la liberada, regía el precio; el promedio de costo por cada persona era más o menos "seis caballos sin marca, doce vacas, una caña de lanza, un lazo trenzado y un par de estribos

de plata" (*Relación*, 20).^{lxv} Qué les ha pasado a esas cautivas no se sabe ni se pregunta.

Son una cifra más de la frontera. Un ejemplo: en 1833, como resultado de una ataque contra la indiada de Yanquetruz, quedaron en poder del general Aldao

. . .51 cautivas . . . 133 indios de chusma, 200 caballos de servicio, 120 cabezas entre potrillos y yeguas mansas, 48 cabezas chúcaros, 352 cabezas de ganado entre chico y grande, y 10.000 cabezas de ganado lanar y cabras.^{lxvi}

En el mejor de los casos son una cifra; los viajeros las citan, pero la mayoría se muestra más interesada en sus textos en describir costumbres de gauchos, forajidos o caciques. A veces se las rescata, es cierto, e incluso puede que se las invocara como una de las justificaciones para llevar adelante la *solución final* del problema del indio--la Campaña del Desierto--, pero nadie se les quiere acercar demasiado.

Leo aquí a Michel de Certeau leyendo a su vez el humanismo de Emmanuel Levinas: para entender el sufrimiento de otra persona o, simplemente, para entender su experiencia, habría que dejar atrás todo para *poder ver*.^{lxvii} El verdadero conocimiento no es la imposición del propio poder sobre la otra persona, ni es considerarla en su existencia como una amenaza. Pero tales lazos de empatía solidaria no son, obviamente, los que entraron en juego cuando se consolidaron las naciones: parece que las comunidades se fortalecen más distanciando a los Otros, que revisando el sentido verdadero del Nosotros.

Ya se sabe: el nacionalismo es un proceso de exclusiones, de inclusiones, de negaciones. Como diría Rosaldo: "¿Quién no estaba dentro del cuarto el día en que se llegó a un consenso? (245). Siguiendo con el juego: no sé exactamente los nombres de los que estaban dentro de ese cuarto donde se inventaron las

tradiciones nacionales, pero seguro que no estaban invitados los negros, los indios ni los mestizos. Y las cautivas tal vez sólo unas pocas, y a regañadientes, con el gesto magnánimo de la tolerancia, siempre que siguieran vírgenes y hablando español (pero mudas), siempre que no parecieran indias en sus ropas, en fin, siempre que fueran todo menos una cautiva verdadera.

LA HISTORIA CALLA POR SI SOLA

Las estadísticas eran la fuente básica de desinformación oficial: así como no aparecen los afroargentinos en los censos, tampoco las cautivas. Dos veces--en el período que va de 1830 hasta fin de siglo--figuran como rubro en la lista de gastos anuales del gobierno nacional: en el presupuesto de 1833-1834 se registra un "Subsidio a presos, refugiados y cautivas" de 1,573.60 pesos, mientras que se le dedica más de 187 mil a los indios amigos y 58 mil a los esclavos; un año después ese rubro ha subido a siete mil pesos, pero luego se esfuma del presupuesto. Las cautivas rescatadas merecen--durante dos años, pese a que el cuadro de los secuestros duró más de un siglo--la categoría de presos y refugiados. Luego ni siquiera eso.

Hablo siempre en femenino porque a los hombres rara vez los usaban para cobrar rescate y más bien los mataban; los niños, si bien quedaban también en posesión de los indios, no parecían tener importancia--no aparecen ni en la iconografía ni en los acuerdos militares.^{lxviii} Su destino es incierto, aunque lo más probable es que su asimilación a las costumbres indígenas fuera la verdadera razón para que se los omitiera: pasaban a ser indios. Desde la cultura blanca en la que habían nacido, los niños cautivos (varones, las niñas pertenecen a la categoría de cautivas) parece que no tuvieran más que el valor de un apéndice de sus madres o que se les adjudicara culturalmente la muerte. Quiero decir: al cabo de

un tiempo, los niños se convertirían definitivamente en Otros, en indios. Son los indios blancos: no menos fieros ni temibles, como cuentan--también sin énfasis, sin preguntarse por su origen--algunos militares como el coronel Mansilla en *Una excursión a los indios ranqueles*.

Lo recrea a su manera la poesía gauchesca. En el capítulo XIII del *Santos Vega* de Ascasubi se describe cómo los indios matan a la viejas y se reparten a las lindas doncellas con las que "a su modo" se casan:

Y hay cautiva que ha vivido
quince años entre la indiada,
de donde, al fin, escapada
con un hijo se ha venido;
el cual, después de crecido
de que era indio se acordó
y a los suyos se largó;
y vino otra vez con ellos
y en uno de esos degüellos
a su madre libertó.

Agrega otra estrofa sobre las cautivas que han logrado escapar del desierto, para encontrarse con un nefasto destino: "sus propios hijos la han muerto/después en una avanzada/por hallarla avejentada,/o haberla desconocido." La atención está puesta en la cautiva: el hijo ya está totalmente perdido para la civilización hasta el extremo del filicidio. El mismo Ascasubi canta la historia de la Lunareja, a la que le dedica seis capítulos: ella vive el horror del malón, el asesinato de su marido y su cuñado, pero en medio del horror, a diferencia de la cautiva del *Martín Fierro*, en el *Santos Vega* ella y su hijito reciben la protección de un indio, el cacique Cocomel, quien "se la llevó muy prendado/para casarse con ella lo pampa enamorado. . ." El poema sigue

contando que “. . .su hijo el cautivo,/al cumplir dieciséis años,/diz que allá entre los salvajes/ fué el cacique renegado. . .”

Como ocurre con el relato de Dorotea, la narración calla al referirse a la vida de la Lunareja entre los indios, pero tan mala no debe haber sido si ella al regresar a vivir entre los blancos, viene con un mensaje de paz y amistad de Cocomel, “sin recelos de los indios/ni haber agraviao a naides.”

El botín central, en todo caso, no eran los niños. Los documentos hablan de mujeres: tenerlas mezclaba el poder y el deseo. A fin de cuentas, "cautivar" tiene también otra connotación: encantar, seducir. Pero estamos en pleno siglo XIX: la sexualidad se elude.

Explica Alvaro Barros en sus memorias:

[Los indios] Invaden nuestros campos poblados y se llevan cuanto puede servirles para mantenerse o para permutar por los objetos que necesitan.

Llevan mujeres y niños, para servirse de ellos o venderlos, matan a los hombres y destruyen por instinto, por costumbre, lo que no les es útil o no pueden llevar (120).

Cunningham Graham, acaso por ser escritor, medio extranjero (era de origen británico) y hablar cuando los indios ya han sido exterminados, da una versión más explícita:

... como su objeto [de los indios] era robar y no matar, no perdían el tiempo en lugares así defendidos, a menos que supieran que en la casa estaban encerradas mujeres jóvenes y hermosas: "Cristiana más grande, más blanca que india" solían decir; y ¡ay de la muchacha que por desgracia caía en sus manos! A toda prisa la arrastraban a los toldos, a veces a cien leguas de distancia; si eran jóvenes y bonitas les tocaban a los caciques; si no lo eran, las obligaban a los trabajos más rudos y siempre, a menos que logran

ganarse el cariño de su captor, las mujeres indias, a hurtadillas, les hacían la vida miserable, golpeándolas y maltratándolas"(cit. Busaniche, 543).

Es difícil también saber, pese a referencias como ésta, cuán mal la pasaban las cautivas entre los indios, puesto que los escasos datos que existen provienen de la pluma de hombres blancos, por lo general militares cuya misión era combatir a los indígenas. Hay cierto acuerdo en la versión de que eran maltratadas por las indias, celosas de la recién llegada como rival y de que este maltrato cesaba cuando la cautiva se convertía en madre. También puede afirmarse que muchas no eran violadas por la fuerza: su dueño las torturaba físicamente imponiéndoles duros trabajos, pero nada indica que ellas fueran sometidas sexualmente. Puede que muchas lo fueran, pero también parece haber sido necesario su consentimiento; hay relatos que aseguran que algunas, no doblegadas, eran revendidas a otros indios o a gauchos de la zona.

La escasa imaginación masculina y blanca que le dedicó algún espacio al tema, nos ha legado la escena de la cautiva en una suerte de calvario. Así, por ejemplo, dice Estanislao Zeballos en *La conquista de quince mil leguas*: "Eran conmovedoras las escenas que ofrecían aquellos desgraciados cautivos al encontrarse de repente aliviados del sufrimiento y del martirio que por tanto tiempo habían experimentado" (235); no hay por qué dudar de la honestidad del acucioso Zeballos, lo que sí es claro que su mirada mal habría podido soportar la visión de una bella blanca furiosa, tirándole piedras, por haber emprendido nada menos que la conquista de quince mil leguas sin haberle preguntado antes si ella quería ser conquistada una vez más.

No quiero decir aquí que se tratara de un cautiverio feliz, sería absurdo: la situación de cautiverio y encima en una cultura ajena mal puede considerarse feliz. Pero es cierto también que no queda claro si las cautivas eran tratadas bien por los indios o si tenían el derecho a opinar a la hora de elegir pareja: no hay

manera de oír sus voces. La mayoría era raptada cuando muy joven y debía trabajar a la par de las mujeres indias en el hilado, en las tareas domésticas, el cuidado de los animales, el curtido del cuero y la instalación de los toldos; a diferencia de los pocos hombres cautivos, se les otorgaba el derecho de ser esposas de caciques o guerreros, lo cual no necesariamente implica un verdadero privilegio puesto que la decisión podía seguir siendo parte de la dinámica del cautiverio: amo-esclavo, torturador-víctima.

Me permito sugerir cuán insufrible debía resultar para el hombre blanco la posibilidad de que hubiera cautivas que, luego de un tiempo, prefirieran vivir entre los indios o se hubieran enamorado de alguno de ellos. El francés Alcide D'Orbigny,^{lxix} cita el testimonio de un ingeniero Parachappe en Bahía Blanca en 1828 que a su vez cuenta:

. . . Nos lisonjeamos pensando rescatar estos prisioneros [mujeres y niños de raza blanca] al precio de algunos potrillos, moneda ordinariamente empleada en este tipo de intercambios; pero la cosa se hizo con dificultad. Lo más notable fue que provino de las mismas cautivas, que se habían apegado mucho a sus dueños indios. Después de la expedición del coronel Rauch contra las tribus del Sur, una gran cantidad de mujeres blancas que habían sido raptadas por los indios se escaparon para volver con ellos. Durante las marchas nocturnas se dejaban caer de las ancas de los caballos de los soldados que las llevaban y se perdían en la oscuridad.

Reflexionando sobre las cautivas que preferían permanecer entre los indios, dice Sokolow: "este comportamiento resultaba inexplicable para los hombres europeos, quienes sólo podían interpretarlo como un signo de pasión sexual y debilidad femeninas" (124). Sobre por qué era tan bajo el número de mujeres entre los fugitivos, agrega: "es dudoso si estas mujeres, víctimas de 'el cautiverio y la sensualidad indias', recibirían una cálida bienvenida cuando

volvieron a la sociedad española, con o sin sus niños a medio criar" (134-135; también en Jones 4). Lo más fácil, sin duda, era degradarlas, descartarlas para siempre como "mujeres decentes"; a los hombres en su situación, se les daba en cambio el apelativo de traidores o fugitivos, más digno que el de licenciosas. Así, en "Viaje al Río de la Plata y Chile (1752-1756)", de autor anónimo, se dice de estas mujeres que preferían "vivir como esclavas y satisfacer así sus pasiones, que residir entre los de su raza (tan corrupta es la naturaleza humana)."^{lxx}

Tanto el tema de la ansiedad masculina (por el modo en que prefiere relatar u omitir estas experiencias), como el de la relación entre amo/esclavo y sus variantes son demasiado complejos para resolverlo aquí. Pero valga decir que las pocas veces en que un texto acepta la existencia de alguna cautiva que se niega a volver a la civilización, trata de justificarla como madre: no quiere abandonar a sus hijos. El simple razonamiento de que muchas se quedaban porque era el único mundo conocido (habían sido capturadas cuando niñas, en una enorme cantidad de casos), parece ser pensable sólo en la historiografía de un siglo después.

NI DE AQUI NI DE ALLA

Es el tema de Jorge Luis Borges en sus cuentos sobre cautivas argentinas. Y es, en definitiva, el centro del conflicto que ha generado tanto silencio y tanto olvido. El problema es que no se sabe qué hacer con estos cuerpos de la frontera, no se sabe leerlas ni clasificarlas. Vale la pena detenerse en estos cuentos, para ver cómo el más grande escritor argentino de este siglo que se ha detenido en esta parte de la historia la recupera.

Ya se sabe que la relación de la obra de Borges con la realidad buscaba su esencia como mito; en "El cautivo," el protagonista es un "indio de ojos azules"

secuestrado de niño y recuperado por los que se creen sus padres muchos años después. El texto nunca afirma si el indio es en realidad el hijo y el único acto de reconocimiento que produce al ser devuelto a su hogar natal es la recuperación de un puñal enterrado (símbolo de barbarie). Ha olvidado el idioma y no parece comunicarse con nadie, lleno de nostalgia escapa un día de regreso al desierto. Agrega el narrador: “Yo querría saber qué sintió en aquel instante de vértigo en que el pasado y el presente se confundieron; yo querría saber si el hijo perdido renació y murió en aquel éxtasis o si alcanzó a reconocer, siquiera como una criatura o un perro, los padres y la casa.”^{lxxi}

Yo también quisiera comprender ese vértigo y su vida en el desierto, sus ganas de volver. No es, claro, el tema de este cuento: nunca lo es. La representación de qué pasa del otro lado de la frontera no ocurre. “El cautivo” es un relato sin dudas de que, en definitiva, pese a sus ojos azules, el protagonista no es más que un salvaje, cuya escasa lucidez es la de un perro o la de un niño.

Algo similar ocurre con “Historia del guerrero y la cautiva”: como en el anterior y en muchos de los extraordinarios cuentos de Borges, el argumento es más bien un pretexto para aludir a los misterios de la eternidad, las coincidencias y la abolición del tiempo como categoría, las repeticiones, la anulación de la singularidad del individuo visto más bien como parte de la sucesión de seres humanos acaso soñados por Alguien.^{lxxii} Por esto la remota comparación entre “Droctulft un guerrero lombardo que en el asedio de Ravena abandonó a los suyos y murió defendiendo la ciudad que antes había atacado,” con la abuela inglesa de Borges “desterrada a ese fin del mundo.” Ella conoce a una india descalza y con crenchas rubias: es otra inglesa, pero de las que viven del lado de allá, es decir, lo que llamamos una cautiva. “En la cobriza cara, pintarrajeada de colores feroces, los ojos eran de ese azul desgano que los ingleses llaman gris. El cuerpo ligero, como de cierva; las manos fuertes y huesudas. Venía del

desierto, de Tierra Adentro y todo parecía quedarle chico: las puertas, las paredes, los muebles.” Conversan torpemente, puesto que la india hacía quince años había sido víctima de un malón y ya no recordaba su lengua original, era la esposa de un capitanejo y madre de sus hijos. Continúa el texto:

. . . detrás del relato se vislumbraba una vida feral: los toldos de cuero de caballo, las hogueras de estiércol, los festines de carne chamuscada o de vísceras crudas, las sigilosas marchas al alba; el asalto de los corrales, el alarido y el saqueo, la guerra, el caudaloso arreo de las haciendas por jinetes desnudos, la poligamia, la hediondez y la magia. A esa barbarie se había rebajado una inglesa. Movida por la lástima y el escándalo, mi abuela la exhartó a no volver. Juró ampararla, juró rescatar a sus hijos. La otra le contestó que era feliz y volvió, esa noche, al desierto. Francisco Borges moriría poco después, en la revolución del 74; quizá mi abuela, entonces, pudo percibir en la otra mujer, también arrebatada y transformada por este continente implacable, un espejo monstruoso de su destino. . .

Cuando la abuela vuelve a encontrarse a la india rubia, ésta bebe la sangre caliente de una oveja degollada. Dice el narrador: “ No sé si lo hizo porque ya no podía obrar de otro modo, o como un desafío y un signo.” Lo llamativo de estos cuentos, al menos en relación a este análisis, es ese deseo de saber, ese “no sé” que se repite, ese recuperar al cautiverio como una señal de lo que no se entiende: la ida y la vuelta a través de la frontera que divide la cultura de la barbarie, atravesados, como dice el cuento al final por un “ímpetu secreto, un ímpetu más hondo que la razón, y los dos acataron ese ímpetu que no hubieran sabido justificar. Acaso las historias que he referido son una sola historia. El anverso y el reverso de esta moneda son, para Dios, iguales.”

LA DESCONFIANZA POR ENCIMA DE TODO

Si hay algo que se ha mantenido siempre en la cultura con respecto a la cautiva es justamente la incomprensión hacia la persona que cruza. Incomprensión, desconfianza, tal vez miedo.

La poesía gauchesca, que sí alude al escenario de la frontera y, por lo tanto, a veces a las cautivas, sí logró acceder al panteón nacional, como se ha visto. Pero lo logró cuando el mundo representado estaba ya en franco retroceso. En *Tipos y paisajes criollos*, Godofredo Daireaux escribe un capítulo con el título “Ha sido indio,” donde cuenta el destino de algunos sobrevivientes de “la gran ráfaga que de 1875 a 1877, con Alsina primero y Roca después, acabó de barrer al salvaje de la Pampa, millares de indios, de toda edad y de todo sexo, quedaron dispersos” (50). Según el texto, los que se resistieron fueron pasados por las armas, otros recibieron tierras para “que dejaran de ser los nómades de antes y empezaran a civilizarse por el trabajo,” otros fueron incorporados al ejército y “muchísimos niños indios. . . fueron entregados a las familias que los pidieron, quedando en ellas como sirvientes.” Sean trabajadores o viciosos, a la larga “siguen siendo indios” como “por atavismo”: “indio había sido, indio había quedado.” Se incluye la referencia a una cautiva al revés, es decir, una india entre los blancos:

Una hija de cacique, adoptada por sus amos, educada y dotada por ellos, admirablemente instruída, sedujo por su gracia exótica a un gentil hombre de la alta sociedad europea, que la hizo condesa; y algunos, allá, seguramente, en los salones aristocráticos, no dejaron de cuchichear: “Ha sido india.”^{lxxiii}

El atavismo queda, aunque se hace la salvedad de que un indio que venga “de este lado” puede llegar hasta a ser conde; una blanca que se vaya hacia el otro lado, jamás dejará de ser una salvaje o una loca.

Cunningham-Graham, en el cuento "La cautiva" refiere la historia de una mujer rescatada por un blanco luego de ocho años de cautiverio; había sido atrapada durante una invasión a San Luis en la que murieron el padre, la madre y los hermanos. Tenía tres hijos con el cacique Huichán; "las mujeres cristianas pasan por un infierno entre los infieles," cuenta. Poco a poco abandona el nombre de Lincomilla junto a sus ropas indígenas para convertirse en una mujer española llamada Nieves. Uno de los elementos más interesantes del cuento tiene que ver con la sexualidad: mientras respondía al nombre de Lincomilla (una india), se suponía que debía atender cualquier requerimiento de su captor blanco, pero él se inhibe desde el principio, acaso por la blancura que adivina en ella. A medida que se transforma en Nieves (una blanca), el abismo crece y el captor--o salvador--queda sobrecogido del respeto: pasa casi a ser su servidor. Contradiendo el primer testimonio de sufrimiento en cautiverio, Nieves-Lincomilla, pide se le permita volver con sus hijos y su marido indio, al que "había amado como a nadie." El la acompaña, otra vez sin hablar, como cuando la trajo, y ella parte al galope hacia el Desierto.^{lxxiv}

El cuento establece una de las explicaciones más heréticas sobre la conducta de una cautiva que se negaba a volver a la civilización blanca: el amor por un indio; obviamente el cuento fue escrito cuando los indígenas ya no eran una amenaza para nadie. Lo que sí está claro es que no sólo las madres se querían quedar entre los indios; una de las explicaciones para su resistencia al regreso es su adaptación o acostumbramiento a la nueva vida y la resistencia al trauma, después de mucho tiempo, de una readaptación a una sociedad que ya no era sino un recuerdo remoto.

Un aspecto poco considerado es el de la situación política del país, tan dividida por las luchas no sólo con los indios, sino entre el bando de los federales y los unitarios. Hubo cautivas que, al tener la oportunidad de regresar, preferían

la vida entre los indios que la que les esperaba si volvían a las ciudades. Así, por ejemplo, cuando Manuel Baigorria decide irse a vivir con los indios, le dice a una muchacha que lo acompaña que se vuelva a su casa. Pero ella se niega llorando.

Baigorria replicó: tú no sabes lo que haces; si yo fuese desgraciado, tú quedarías cautiva entre los indios. Entonces, limpiándose las lágrimas con un pañuelo, dijo: prefiero ser cautiva y no sirvienta de los federales, más cuando mi hermano ha sido asesinado por ellos.^{lxxv}

Algunas preferían mantener su status de esposas de jefes de indios, en lugar de ser rechazadas al volver. En el capítulo LXV de *Una excursión*. . . Mansilla reproduce un diálogo con doña Fermina Zárate, casada con el cacique Ramón, a la que invita volver con él: "¡Ah, señor!, me contestó con amargura, ¿y qué voy a hacer yo entre los cristianos?" El aduce que su familia en La Carlota la añora, pero ella no quiere dejar a sus hijos. Y agrega:

Además, señor, ¿qué vida sería la mía entre los cristianos, después de tantos años que faltó de mi pueblo? Yo era joven y buena moza cuando me cautivaron. Y ahora ya ve, estoy vieja. Parezco cristiana porque Ramón me permite vestirme como ellas, pero vivo como india; y, francamente, me parece que soy más india que cristiana, aunque creo en Dios . . .

Aún más reveladora es la respuesta de Mansilla:

¿A pesar de estar usted cautiva cree en Dios?" "¿Y El qué culpa tiene de que me agarraran los indios? La culpa la tendrán los cristianos que no saben cuidar sus mujeres ni sus hijos." No contesté; tan alta filosofía en boca de aquella mujer, la concubina jubilada de aquel bárbaro, me humilló más que el soliloquio a propósito del fuelle.

El episodio coincide con la historia de María López, una bella actriz española, "cómica de la lengua", robada por el indio Catriel al naufragar el barco donde viajaba con sus compañeros hacia Buenos Aires. Cuenta Ciro Bayo que:

Los indios son polígamos y muestran preferencia por las mujeres blancas; de modo, que la española, joven de veinte años, resultaba para el pampa un bocado apetitoso. La hizo cortar el cabello en señal de cautividad y la confió a las demás mujeres para que la adiestraran a hilar y a hacer chicha. Una vez adiestrada la hizo su favorita . . . ^{lxxvi}

Con el tiempo fue apegándose a las costumbres de los indios, compartiendo con ellos los ataques de los blancos y, en cambio, ningún intento de rescate. Pacificado el país sobrevivió y recuperó su nombre español. El narrador le ofrece volver entre los blancos, y le dice: “Eres libre, eres ciudadana argentina.” Ella lo rechaza porque tiene dos hijos con Catriel y, por otro lado, como en el caso de Doña Fermina Zárate, porque:

Aquí soy cacica, la reina; en Buenos Aires sería una china despreciable, que encerrarían en un asilo. Mi destino es morir en una ruca y que me entierren en la pampa (30).

El cuento, por supuesto, no termina tan comprensivamente. Como María López lo único que pide a su liberador potencial (y fracasado) es que le regale aguardiente, recibe el desprecio de Bayo: “En un momento perdió aquella mujer para mí todo el interés que sentía por ella; treinta años de cautiverio y de roce con los indios habían hecho de aquella infeliz una miserable que encontraba su nirvana en el embrutecimiento del alcohol.” Es como el cuento de Daireaux “Ha sido indio”: el contagio con el Otro queda como una suerte de atavismo incurable. Al menos Bayo termina, tratando de explicarle a un gaucho por qué la española prefiere ser china: “¿No ha oído usted decir que a todos nos gusta mandar, aunque sea un ható de ovejas?” (31).

DE CAUTIVAS Y MALEVOS

La existencia de la cautiva misma es demasiado incómoda para pretender otra reacción: es uno de nosotros que ha cruzado un borde y ya no es ni yo ni ellos, deja de ser reconocible, descifrable o incluso apta para reproducir el linaje puro y blanco que desea la nación para sí.

Los textos escritos entre 1830 y 1870 no tratan de imaginar lo que puede significar en la vida de una persona el secuestro, la pérdida de su vida y normalidad, la servidumbre o el cautiverio. Ya representarse a la frontera misma era un hueso duro de roer en una nación con un proyecto de homogeneidad: la frontera era el margen de lo posible, el lugar del contagio, poblado no sólo por indios sino por todo tipo de gauchos, aventureros y personas que huían de la ley. Es el lugar intolerable del desorden, de lo inapresable, de lo inclasificable.

No es de extrañar, entonces, que en uno de los últimos tratados de paz, acordados el Gobierno Nacional con las tribus indígenas que encabezaban los caciques Epumer Rosas y Manuel Baigorria, en 1878, se ofrece pagarles dinero, azúcar, tabaco, jabón y aguardiente a cambio de que los indios persigan "a los indios Gauchos ladrones" y entreguen "a los malévolos cristianos," a los desertores y "a todos los cautivos, hombres, mujeres o niños que asistan o lleguen a sus tierras o pagos" sin pasaporte o licencia escrita por un Jefe de Frontera (Walther 610).

Normalizar el espacio con un proyecto cognoscible y, sobre todo, uniforme. Las cautivas son aquí equivalentes a ladrones, malevos, desertores: no entran más por el aro. No es de extrañar tampoco, pues, que poco tiempo de la firma de este tratado leonino se haya iniciado la Campaña del Desierto, exterminando al indio y a toda forma de heterogeneidad intolerable.

El problema de las cautivas se resuelve: no porque se las recupere y salve, sino porque se ha eliminado tanto la frontera como el registro de la existencia de estas mujeres. La cautiva ya no está en ninguna parte. La cautiva es nadie.

LA LOCA DE LA PLAZA

Guillermo Enrique Hudson, también anglo-argentino, es otro de los escasos escritores que tratan de reflejar la tragedia de las cautivas. El cuento *Marta Riquelme*, escrito en inglés, recoge una leyenda del norte argentino.

Vale la pena que se cite con cierta extensión por su excepcionalidad y riqueza: narra la historia de una mujer casada a los veinte años con un jugador--a menudo ausente--y madre de un niño al que raptan con ella. Los indios matan a los hombres y, al repartirse el botín, le arrancan de los brazos al niño, al que pierde para siempre. La compra un indio, la maltrata duramente hasta que ella tiene varios hijos con él. Sigue contando Hudson que al cabo de cinco años otra cautiva logra irse y llevarse a Marta, quien desesperada pierde, una vez más, a sus hijos. Al regresar a su pueblo, "nadie reconoce a esta mujer, ni siquiera su marido que, al verla, se aleja rápidamente a caballo del pueblo."

El narrador la encuentra con dificultad en las afueras, "acurrucada, en cuclillas, y con su falda hecha pedazos y cubierta de barro," el pelo enmarañado. Al verla grita de compasión; al aproximarse, queda "pasmado de horror" "pues . . . ahora sus ojos eran redondos y de salvaje aspecto, tres veces más grandes de lo que eran de ordinario . . . dándoles la apariencia de los ojos de algún salvaje animal que se ve acosado." Le muestra un crucifijo, pero esto enfurece de tal modo a Marta que sus ojos se tornan "dos bolas ardientes" y "empujó bruscamente el crucifijo a un lado, prorrumpiendo a la vez en una sucesión de quejidos y gritos terribles," de una agonía profunda. "¡El akkué! ¡el kakué!",

exclama su acompañante. “. . . en aquel mismo momento, cuando horripilantes gritos sonaban en mis oídos, despertando los ecos de las soledades montañosas, habíase verificado la terrible transformación, y Marta había percibido por última vez con vista humana al hombre y a la tierra." Marta ha huído, convertida en el pájaro kakué de tan espantoso canto, para esconderse entre los montes para siempre. (cit. Martínez Estrada, 292 y ss.)

La historia de *Marta Riquelme* ayuda a cubrir los vacíos del documento de Rosas, *Relación de los cristianos salvados del cautiverio*. . . Hay en ella toda la angustia del secuestro, la muerte y el deseo, el dolor, la adaptación, la pérdida de los hijos (blancos/mestizos) y la pérdida del ser. La cautiva no es allá ni aquí. Nadie la reconoce: no es más que la leyenda de un horrible pájaro, el grito de locura y de dolor que se esconde para siempre.

Busco en el diccionario de María Moliner. DESAPARECER: Dejar de ser visible o perceptible una cosa, dejar de estar en un sitio. Barrer, desvanecer, llevarse el diablo, disipar, eclipsar, enterrar, escamotear, esfumar, evaporar, reducirse a la nada. Busco también OLVIDO: circunstancia de no ser ya recordada o sabida cierta cosa, o de no pensar ya en ella; sepultar, omitir, abandonar, desaprender, borrar. NEGAR: la palabra, curiosamente, está ligada tanto con la negligencia como con la negociación; se abandona aquello que conviene a ciertos grupos.

Otra hipótesis incómoda para explicar la desaparición de las cautivas es que el silencio sobre el pasado "implica culpabilidad o mala conciencia frente a un personaje o ante una etapa incómodos de explicar." Dice Viñas sobre la desaparición de los indios:

Culpa o malestar evidenciados en un *silencio* que podía ser visto, precisamente, como el deseo de querer ocultar 'lo indio' que se lleva adentro. Y una élite victoriana no puede sentir vergüenza frente a

sospechas retrospectivas; si ese grupo tiene a Dios de su parte, todo lo que pasa por ella se canoniza y hasta sus más viejas perversiones la enaltecen (49-50).

Acaso hubiera que callar al indio, al negro que se lleva adentro, o a los horripilantes gritos de dolor por los hijos, la identidad y el sentido perdidos. Todo lo diferente debe desaparecer, hay que negarlo, silenciarlo o, como dice el diccionario, hacer que se lo lleve el diablo.

Notas de Capítulo I:

ⁱ En general, la historiografía liberal latinoamericana del siglo XIX, erradicó el pasado indígena por lo que tenía de pre-hispánico; se cancelaba el pasado como un modo de negar la colonia española y reafirmar la de las naciones independientes. La diferencia es que otros países del continente sí recrearon más adelante el origen indígena, cuando pasó a entenderse --al menos a nivel discursivo-- ingrediente esencial para el orgullo de la latinoamericanidad y el mestizaje cultural. Acota Viñas:

. . . Si en otros países de América Latina la “voz de los indios vencidos” ha sido puesta en evidencia, ¿por qué no en la Argentina? ¿La Argentina no tiene nada que ver con los indios? ¿Y con las indias? ¿O nada que ver con América Latina? Y sigo preguntando: ¿No hubo vencidos? ¿No hubo violadas? ¿O no hubo indias ni indios? ¿O los indios fueron conquistados por las exhortaciones pidadosas de la civilización liberal-burguesa que los convenció para que se sometieran e integraran en paz? ¿Y qué significa “integrarse”? Pero, me animo a insistir: ¿por qué no se habla de los indios en la Argentina? ¿Y de su sexo? ¿Qué implica que se los desplace hacia la franja de la etnología, del folclore o, más lastimosamente, a la del turismo o de las secciones periodísticas de *faits divers*? Por todo eso me empecino en preguntar: ¿no tenían voz los indios? ¿O su sexo era una enfermedad? ¿Y la enfermedad su silencio? Se trataría, paradójicamente, ¿del discurso del silencio? . . . [*Indios, ejército y frontera* (México: Siglo XXI, 1983): 12.]

ⁱⁱ La población negra fue disminuyendo en parte porque muchos de los hombres fueron enviados a pelear en las guerras, parte se fue a países vecinos, otros se mezclaron, la mayoría sucumbió víctima de la indiferencia del racismo y de las

enfermedades, especialmente de la epidemia de fiebre amarilla que azotó su barrios en la década del 70.. Para un excelente estudio sobre esta desaparición, ver George Reid Andrews, *The Afro-Argentines of Buenos Aires. 1800-1900*, (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1980); sobre la relación entre las castas y grupos raciales hacia la época de la independencia, ver Tulio Halperín Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, (México: Siglo Veintiuno, 1972).

ⁱⁱⁱ Ver Nicolás Sánchez Albornoz y José Luis Moreno, *La población de América Latina. Bosquejo histórico* (Buenos Aires: Paidós, 1968).

^{iv} Los teóricos llamados poscoloniales como Edward Said, Homi K. Bhabha y Gayatri Spivak extraordinarios aportes para la reflexión sobre como el Poder de los países centrales piensan (y se apropian o deforman) a la cultura de los países en su periferia. Pero lo que interesa aquí es revisar la tensión Poder/Periferia dentro de cada país en particular, en este caso de los latinoamericanos y en especial de la Argentina.

^v *Ariel*, (San Juan: Editorial del Departamento de Instrucción Pública, 1968): 1 - 2.

^{vi} *Calibán y otros ensayos: nuestra América en el mundo* (La Habana: Editorial Arte y Literatura, 1979): 18.

^{vii} La complicidad del intelectual con el Poder está ampliamente estudiada. Baste citar un clásico en el continente: *La ciudad letrada* de Angel Rama (Hanover: El Norte, 1984)

^{viii} El poder de Próspero se ha ido acentuando en las lecturas de este fin de siglo. De hecho, el cineasta Peter Greenaway hizo su propia versión de *La tempestad* en la película *Prospero's Books* (1991), con John Gielgud en el rol principal, donde los alucinantes escenarios y movimiento de los personajes prácticamente se desprenden de la mente de Próspero, sus libros y su escritura. Debo el dato del film a Kate y Joseph Tulchin. La supuesta superioridad cultural de Próspero también ha sido estudiada como uno de los recursos de imposición del poder colonialista; ver, por ejemplo, "English Literary Study in British India" by Gauri Viswanathan en Donald, James and Ali Rattansi, ed. *"Race", Culture and Difference*, (London: Sage, 1992.)

^{ix} -Dominique O. Mannoni, *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization [1950]*(New York: Praeger, 1964).

^x Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks [1952]*(New York: Grove Press, 1967).

^{xi} *The Complete Works of William Shakespeare*, ed. W.J.Craig. London, (New York, Toronto: Oxford University Press, reprinted 1957): 5.

^{xii} En Ruy Díaz de Guzmán, *Anales del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata* (Cap. VII). La coincidencia entre los nombres la notó Montserrat Ordoñez durante una conversación en la Universidad de los Andes (Bogotá).

^{xiii} Godofredo Daireaux, *El fortín* (Buenos Aires, Agro, 1945): 55-56.

^{xiv} Homi Bhabha desarrolla la idea de “the gaze and colonialist discourse” como el sitio de enunciación del colonizador. La mirada se proyecta en el Otro desde el punto de vista que define “the lack of the other” colonizado o bárbaro de acuerdo a las referencias de la cultura hegemónica. Ver "The Other Question -- the Stereotype and Colonial Discourse", *Screen*, vol. 24, nº 6 (November-December 1983):18-36.

^{xv} Partha Chatterjee en *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*, (University of Minnesota Press, 1986) analiza cómo las nuevas naciones incorporaron los parámetros de nación utilizados para definirse a sí mismos por Francia e Inglaterra (educación, nivel de industrialización y desarrollo, etc). Hacerlo implica el autodesprecio, puesto que los países --en este caso latinoamericanos-- enfrentaban condiciones de vida completamente distintas. Sobre las relaciones coloniales hacia las razas supuestamente inferiores ya habían escrito con especial lucidez Mannoni y Fanon (ver), mucho antes de las modas de la llamada poscolonialidad.

^{xvi} En *Sistema económico y rentístico*, citado en *Historia de la literatura argentina* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1986), I, 358. Alberdi, por cierto, objetará en sus *Cartas quillotanas* la formulación binaria del autor de *Facundo* sobre ciudad/campo, afirmando que se trata de "un error histórico y empírico, y una fuente de antipatía artificial entre sectores que se necesitan y complementan uno al otro" .

^{xvii} En *Sistema económico y rentístico*, segunda parte, parágrafo IV. Alberdi, por cierto, objetará en sus *Cartas quillotanas* la formulación binaria del autor de *Facundo* sobre ciudad/campo, afirmando que se trata de "un error histórico y empírico, y una fuente de antipatía artificial entre sectores que se necesitan y complementan uno al otro".

^{xviii} *L'héritage. Au risque de la hain*, (France: Aubier, 1995).

^{xix} La definición negativa del espacio (describirlo por lo que le falta, p.e., no tiene montañas, no tiene ríos, no se le ven límites) es un recurso retórico tradicional de los que escriben sobre países o lugares “inferiores”, como ha sido el caso de Darwin, Marlowe, Gide, Conrad. El tema está muy bien analizado en el capítulo “Negation” de Richard Spurr, en *The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration* (Durham: Duke University Press): 92-108.

^{xx} Homi K. Bhabha, “A Question of Survival: Nations and Psychic States”, en James Donald, ed., *Psychoanalysis and Cultural Theory: Thresholds*, (New York: St.Martin's Press, 1991): 94.

^{xxi} Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América*, (I 68)

^{xxii} Academia Nacional de la Historia, *Historia argentina contemporánea, 1862-1930*, (Buenos Aires: El Ateneo, 1963): I, 271.

^{xxiii} Zeballos, *Callvucurá y la dinastía de los Piedra*, (Buenos Aires, La Plata: Casa Editora, Imprenta de J. Pesuer, 1890, 3a. ed.): 114.

^{xxiv} Olascoaga, *Estudio topográfico de la Pampa y Río Negro*, 50. Lo confirma la Academia Nacional de la Historia:

El problema del indio había sido dominante para todos los gobiernos que se sucedieron desde la Independencia. Aún no podían librarse del salvaje, que con sus correrías limitaba el campo de las labores agrícolas y ganaderas de los habitantes del país. Las estancias y los puestos que se establecían en las avanzadas de un límite apenas alejado de ciudades o pueblos como San Luis, Mercedes, Junín y hasta Buenos Aires, sufrían periódicamente los malones, con su secuela de pérdidas de valiosas vidas, el cautiverio degradante de las mujeres, el saqueo de las poblaciones y el robo de las haciendas.(I 271)

^{xxv} Richard W. Slatta, *Gauchos and the Vanishing Frontier*, (Lincoln and London: University of Nebraska Press,1983): 72.

^{xxvi} Las citas han sido tomadas de *Historia argentina contemporánea*, (I 273)

^{xxvii} El ingeniero contratado para la construcción de la zanja, Alfred Ebelot, escribió *Relatos de la frontera*, (Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968).

^{xxviii} *Historia argentina contemporánea*, (IV 329).

^{xxxix} Hannah Arendt ha sugerido que el encuentro prolongado entre pueblos “avanzados” y “primitivos” ha sido un factor determinante en el origen del totalitarismo en *The Origins of Totalitarianism*, 2nd. ed. (New York, 1958); el libro de Roguin es sugerente también.

^{xxx} Ver Elizabeth Garrels, “Sobre indios, afroamericanos y los racismos de Sarmiento”, *Revista Iberoamericana, Siglo XIX : Fundación y fronteras de la ciudadanía*, n° 178-179, (enero- junio 1997):99-114.

^{xxxii} Ejemplos de episodios silenciados por la historia oficial, además del destino de miles de desaparecidos de la dictadura de Videla: la matanza de obreros en la Patagonia entre 1921-1923, los fusilados de José León Suárez en el levantamiento peronista de 1956 o la masacre de Trelew. Estos dos episodios fueron relatados, uno por Rodolfo Walsh en *Operación masacre*; el otro por Tomás Eloy Martínez en *La pasión según Trelew*. El primero pagó las denuncias emitidas en su “Carta a la Junta” con la vida; al segundo, el libro le costó el exilio.

^{xxxiii} Benedict Anderson en *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London, New York: Verso, 1983), asegura que lo que conforma una nación es una imaginaria comunidad política que, pese a no conocerse entre sí, tiene en la mente la imagen de su comunión (6). Esta comunión se reconoce en un pasado y en un presente común; concepto muy discutible, como se verá.

La idea de Ernest Renan--contenida en su conferencia en la Sorbona, el 11 de marzo de 1882, París--es más productiva : "Or l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses". En 'Qu'est-ce qu'une nation?', *OEuvres Complètes*, 1, (Paris, Calmann-Lévy, 1947-61): 892. Reproducida como "What is a nation?", en *Nation and Narration*, ed. Homi K. Bhabha, (London, New York: Routledge,1990): 8-22.

^{xxxiiii} Michael Paul Rogin aplica esta línea de reflexión a la política norteamericana hacia sus indios en *Fathers & Children. Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian* (New Brunswick and London: Transaction Pub., 1991).

^{xxxv} Ver Sigmund Freud, *Totem and Taboo. Resemblances between the psychic lives of savages and neurotics*, trans. A.A.Brill, (New York: Vintage, 1918 &1946).

^{xxxvi} Stuart Hall, “New Ethnicities”, en James Donald and Ali Rattansi, eds., *"Race", Culture and Difference*, (London: Sage, 1992): 255.

^{xxxvi} “Esa frontera interior impedía la exacta valoración del territorio y velaba sus verdaderos límites. Era una franja en continuo movimiento, indefinida, donde tenía lugar una guerra entre dos grupos humanos antagónicos, cuyos modos de vida se revelaron irreconciliables. Este enfrentamiento sólo podía terminar con la destrucción de una de las culturas en pugna”. Ana Teresa Zigón, “La conciencia territorial en dos momentos del pensamiento argentino (1837-1880), *Congreso Nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto. Celebrado en la ciudad del Gral. Roca del 6 al 10 de noviembre de 1979*, (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1980): III, 232.

^{xxxvii}Ver: Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, (Routledge, 1992); James Clifford, "Traveling Cultures", en *Cultural Studies*, (L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, eds.) (Routledge, 1992): 96-116; *The Politics & Poetics of Transgression*, Peter Stallybrass y Allon White (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986); Rob Shields, *Places on the Margin. Alternative geographies of modernity* (London, New York: Routledge, 1991). Una antología práctica de distintos modos de comprender diferentes usos del término es: David J. Weber y Jane Rausch, ed. *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*, (Wilmington, Delaware: SR Jaguar Books on LA, nº 6, 1994).

^{xxxviii}Alvaro Barros, *Fronteras y territorios federales de las Pampas del Sur [1872]*, (Buenos Aires: Hachette, 1957): 116. Estos "estremecimientos de pavor" eran enfatizados por la escritura misma, aliada a un proyecto nacional de expansión y conquista que encontraba en ellos parte de su justificación para el exterminio indígena. Según los estudios realizados en los últimos años, pese a los malones, la convivencia campesina e indígena en la frontera fue más armoniosa de lo que deja traslucir la literatura. Sobre la extracción social de los cautivos, ver Mayo (capítulo V).

^{xxxix}Ezequiel Martínez Estrada sostiene en *Muerte y transfiguración del Martín Fierro* que el motivo de la conquista de los moros y los cautivos, ya estaba presente en el *Cantar del Mío Cid* y es trasladado tal cual con la conquista: en lugar de moras, los españoles se quedaron con las indias (México: Fondo de Cultura Económica, 1958): 286. El establecimiento de las reglas de juego durante la Colonia es una de las tesis centrales de Cristina Iglesia y Julio Schwartzman en *Cautivas y misioneros. Mitos blancos de la conquista* (Buenos Aires: Catálogos, 1987).

^{xl}Ver Janet L. Beizer, *Family Plots. Balzac's Narrative Generations* (New Haven and London: Yale University Press, 1986); *Nationalisms & Sexualities* de A. Parker, M. Russo, D. Sommer y P. Yaeger, eds. (New York, London: Routledge, 1992); Eve Kosofsky Sedgwick, *Tendencias* (Durham: Duke University Press, 1993),

especialmente el capítulo "Nationalisms and Sexualities" (143-153); George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality. Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe* (New York: Howard Fertig, 1985). Para una reflexión sobre el rol de la mujer, el hombre y la familia en la literatura de América Latina: Doris Sommer, *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America* (University of California Press, 1991); Francine Masiello, *Between Civilization & Barbarism. Women, Nation & Literary Culture in Modern Argentina*, (University of Nebraska Press, 1992). Para el caso específico de las normas de estabilización de la familia y su rol en la modernidad argentina, consultar Mark Szuchman, *Order, Family, and Community in Buenos Aires. 1810-1860* (Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1988); Ricardo Cicerchia, "Familia: la historia de una idea. Los desórdenes domésticos de la plebe urbana porteña. Buenos Aires 1776-1850" en Catalina Wainerman, comp., *Vivir en familia* (Buenos Aires: Unicef/Losada, 1994): 49-72; J.C.Garavaglia y J.Moreno, comp., *Población, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX* (Buenos Aires: Cantaro, 1993).

^{xli}Luis Campoy, "Conquista del desierto y desaparición del gaucho: una perspectiva historico- sociológica" en *Congreso Nacional de historia sobre la conquista del desierto. Celebrado en la ciudad de Gral.Roca del 6 al 10 de noviembre de 1979*, III (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1980): 315-322.

^{xlii}Ezequiel Martínez Estrada, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, (I 234-5); Borges y Bioy Casares, *Poesía gauchesca*,(México: Fondo de Cultura Económica, 1955): I, viii.

^{xliii}Si bien la poesía gauchesca se inaugura con los cielitos de Bartolomé Hidalgo en 1811, adquiere legitimidad cuando Leopoldo Lugones eleva a categoría de poema nacional al popular *Martín Fierro* de José Hernández.

^{xliv} Manso, (Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Com, 5a. ed., 1872): 7 y 9.

^{xlv}Ver notas 32 y 34.

^{xlvi} Sobre la identidad, ver por ejemplo la compilación de L.Appignanesi, *Identity. The real Me*, (ICA Documents 6. London: Institute of Contemporary Art, 1987), especialmente el artículo "Interrogating Identity" de Bhabha.

Notas de Capítulo II:

Mitchell Robert Breitwieser, *American Puritanism and the Defense of Mourning. Religion, Grief, and Ethnology in Mary White Rowlandson's Captivity Narrative*,

(Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1990): 40.

^{xlviii}El caso particular de la poesía gauchesca, como se ha visto, que sí alude al escenario de la frontera y, por lo tanto, a veces a las cautivas, logró acceder al panteón nacional cuando ya el mundo representado estaba en franco retroceso. Un estudio de interés es el de Adriana Rodríguez Pérsico, "Modelos de Estado: figuras utópicas y contrautópicas", *Filología*, 23, 2, (1988): 89-11.

^{xlix}El tema ha sido ampliamente estudiado con respecto a la literatura latinoamericana como referencia, por críticos como Angel Rama, Josefina Ludmer, Julio Ramos, Arcadio Díaz Quiñones, Francine Masiello y Jean Franco.

^lEste uso de "lo Real" remite a la lectura de Lacan que hace Slavoj Žižek en *El sublime objeto de la ideología*, trad. Isabel Vericat Núñez, (México: Siglo Veintiuno, 1992). Sobre la memoria, ver Roger Bastide; cito de "Problems of the Collective Memory", *The African Religions of Brazil. Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations*, trans. Helen Sebba, (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1978): 240-259; ver también Maurice Halbachs, *Les Cadres Sociaux de la Memoire*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1952): 249-250.

^{li}*Relación* (Chacabó: Imprenta del Estado, 1835). La Academia Nacional de la Historia publicó una edición facsimilar con el título de *Juan Manuel de Rosas y la redención de cautivos en su campaña al desierto (1833-34)*, (Buenos Aires: 1979).

^{lii}El silencio contagia la historiografía argentina, que no toma en cuenta un problema que existe desde la Colonia hasta fines del siglo XIX. No significa esto que el tema no se haya estudiado en absoluto, sino más bien que --pese a haber merecido trabajos serios--, no ha recibido difusión. Hay páginas bien documentadas en: Carlos A. Mayo, *Fuentes para la historia de la frontera: declaraciones de cautivos* (Universidad de Mar del Plata, 1985); "El cautiverio y sus funciones en una sociedad de frontera: el caso de Buenos Aires (1750-1810)", *Revista de Indias*, 45 (175), 1985; con Amalia Latrubesse, *Terratenientes, Soldados y Cautivos: La Frontera (1737-1815)* (Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 1986). También Susan Migden Socolow, "Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de la frontera argentina", trad. G. Malgesini, *Anuario del IEHS*, 2 (1987): 99-136. Toca el tema Kristine Jones: "La Cautiva: An Argentine Solution to Labor Shortage in the Pampas", en Luis Clay Méndez y Laurence Bates, eds., *Brazil and the Rio de la Plata: Challenge and Response. An Anthology of Papers presented at the Sixth Annual Conference of Icllas* (Charleston, Illinois, 1983): 91-94; "Conflict and Adaptation in the Argentine Pampas, 1750-1880", Ph.D. diss. (University of Chicago, 1984); "Nineteenth Century British Travel Accounts of Argentina", *Etnohistory*, 33 (2), 1986; "Indian

Creole Negotiations" en J.C.Brown y M.Szuchman, *Revolution and Restoration* (Nebraska: University of Nebraska Press, 1994).

^{liii}Tanto en memorias de la época como en antologías de textos recopiladas a posteriori, resalta el escamoteo de la situación de las cautivas argentinas. Cfr. *Memorias del General Gregorio Araoz de la Madrid. Tomos I y II*, (Buenos Aires: Eudeba, 1969); Francisco P. Moreno, *Viaje a la Patagonia Austral (1876-1877)* (Buenos Aires: Solar/Hachette, 1969); José M. Paz, *Memorias de la prisión. Buenos Aires en la época de Rosas* (Buenos Aires: Eudeba, 1960); Manuel Baigorria, *Memorias*, (Solar/Hachette, 1970); José Luis Busaniche, ed., *Estampas del pasado. Lecturas de historia argentina* (Buenos Aires: Hachette, 1959); Alfred Ebélot, *Relatos de la frontera* (Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968). Algo similar ocurre con textos básicos como el de Adolfo Saldías, *Historia de la Confederación Argentina*, (Buenos Aires: Ed. Juan Carlos Granda, 1967). Un libro muy útil para este tema, en cambio, es la recopilación de Marcela Tamagnini, *Cartas de frontera. Los documentos del conflicto inter-étnico*, (Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto, 1994; allí hay referencias a las cautivas, especialmente a los intentos de negociación.

^{liv} Se trata de "A True History of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson"(1682, 4 ediciones). En las décadas siguientes surgió el género literario del cautiverio, tanto en testimonios como en ficciones, a veces adaptaciones de una existencia idílica entre los indios, otras con torturas y violaciones, pero siempre como amenaza a la civilización o como el emblema de una noble naturaleza salvaje en extensión. Al principio, los puritanos veían estas experiencias como una prueba de la cual los creyentes saldrían redimidos, pero hacia los siglos XVIII y XIX los textos se fueron haciendo más políticos. Otras obras de interés: "A Brief History of the War With the Indians in New England" (1766) de Increase Matter (incluye la historia de Rowlandson); hay cautivos como John Smith y su rescate por Pohacontas, o "The Narrative of Colonel Ethan Allen's Captivity" (1779, 20 ediciones en dos años) y Charles Broden Brown. Un diario que sirvió de argumento para las matanzas de indios fue "An Affecting Narrative of the Captivity and Sufferings of Mrs. Mary Smith" (1815). Otros relatos: "The Adventures of Col. Daniel Boone, one of the first Settlers" supuestamente dictadas a John Filson (el primero que se enorgullece de haber sido adoptado). Otros: la novela *Homobok. A Tale of Early Times* de Lydia Maria Child y "A Narrative of Indian Captivity" de Sarah Wakefield.

^{lv}Ver Christopher Castiglia, *Bound and Determined. Captivity, Culture-Crossing, and White Womanhood from Mary Rowlandson to Patty Hearst* (Chicago & London: The University Chicago Press, 1996) y Annette Kolodny, *The Land Before Her. Fantasy and Experience of the American Frontiers, 1630-1860*, (Chapel Hill and London: The

University of North Carolina Press, 1984).

^{lvi}En el capítulo II de *Imperial Eyes*, Pratt sugiere que los relatos de cautivas son un medio seguro de narrar los terrores de la frontera, puesto que se trata de sobrevivientes que lograron regresar, reafirmando el orden social europeo y colonial. En el caso argentino no hay este reaseguro y, por el contrario, pese a ser ficciones absolutas, nunca tienen un final feliz.

^{lvii}Sobre la influencia de Cooper en la literatura argentina del siglo XIX, especialmente en el *Facundo* de Sarmiento, ver Doris Sommer, *Foundational Fictions*.

^{lviii} La cita es de Annette Kolodny, "Among the Indians: the Uses of Captivity", *Book Review, The New York Times*, (January 31, 1993): 27. La traducción es mía. Kolodny cita títulos de estudios y reediciones hechas en los años 90 de este siglo, confirmando la persistencia del interés hacia el tema: *Captured by the Indians. 15 Firsthand Accounts, 1750-1870*, ed. Frederick Drimmer; *Indian Captivities. Or the Life in the Wigwam*, de Samuel G. Drake; *The Indians and their Captives*, ed. James Levernier y Hennig Cohen; *Journeys in New Worlds. Early American Women's Narratives*, ed. William L. Andres; *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, de James E. Seaver; *North Country Captives. Selected Narratives of Indian Captivity From Vermont and New Hampshire*, ed. Colin G. Calloway; *Puritans Among the Indians. Accounts of Captivity and Redemption, 1676-1724*, ed. Alten T. Vaughan y Edwar W. Clark; *Six Month Among Indians* de Darius B. Cook; *Six Weeks in the Sioux Tepees* de Sarah F. Wakfield; *True Stories of New England Captives. Carried to Canada During the Old French and Indian Wars* de C. Alice Baker.

^{lix} Bonnie Frederick, haciéndose esta misma pregunta, sostiene que probablemente hubo más cautivas en Argentina que en Estados Unidos. Y agrega: "Do their memoirs exist in some archive or forgotten newspaper?", en "Reading the Warning: The Reader and the Image of the Captive Woman", *Chasqui*, XVIII-2 (Noviembre 1989): 10. Que un siglo después aún no se las haya localizado, tiene sus propias implicaciones.

^{lx} "Education and Crisis, or the Vicissitudes of Teaching", en Shoshana Feldman y Dori Laub, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (New York, London: Routledge, 1992): 5.

^{lxi}El mismo concepto de ciudadanía (participación e igualdad), es, de por sí, la negación de su esencia: la falsa homogeneidad y la subordinación de ciudadanos de segunda categoría de acuerdo a la clase social, la raza, el género y la orientación sexual. Como lo ha visto Renato Rosaldo, la identidad nacional no

puede ser entendida como una ficción colectiva ("were the line between something made and a falsehood can be difficult to draw"), sino como una arena de negociación, disputas y conflictos que se resisten a la larga a su silenciamiento. Ver Renato Rosaldo, "Social justice and the crisis of national communities", en F.Barkers, P.Hulme, M.Iversoned, eds., *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, (Manchester University Press, 1994): 239-252; Eric J. Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); y con Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

^{lxii} Citado por Santiago Luis Copello, *Gestiones del Arzobispo Aneiros en favor de los indios hasta la Conquista del Desierto*, 227-8.

^{lxiii} . *Episodios militares*, ed. corregida y aumentada (Buenos Aires: Librería La Facultad de Juan Roldán, Florida 418, 1912): 229.

^{lxiv} *Painé y la dinastía de los zorros*, 68. El episodio ocupa las páginas 68-70, de donde salen las próximas citas.

^{lxv} Las cautivas fueron, durante parte de la Colonia, fuente de comercio con los españoles para muchas tribus. Los españoles, por su parte, también tomaban prisioneros indios para usarlos como esclavos. Ver la abundante documentación citada por Mayo y Sokolow.

^{lxvi} Citado por Juan Carlos Walther, *La conquista del desierto. Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en La Pampa y Patagonia, contra los indios (años 1527-1885)*, (Buenos Aires: Eudeba, 1970): 220. Para otros precios ver los ejemplos recogidos por Mayo, 78 y ss.

^{lxvii} Michel de Certeau, *Heterologies. Discourse on the Other*, Trans. Brian Massumi, Foreword by Wlad Godzich, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).

^{lxviii} Explica José Arce en *Roca. Su vida- su obra* (Buenos Aires: Academia de la Historia, 1960): "En cuanto a los cautivos: aprovechaban a los hombres para obtener más dinero, exigiendo rescate por ellos; los que no eran rescatados les servían para diversos trabajos y para instruirse en algunas actividades útiles. Utilizaban las mujeres como concubinas de los caciques y de los capitanejos principales y de esta manera se procuraban, además, auxiliares valiosísimas en la vida apacible que llevaban, en sus lejanas tolderías andinas." (97-98).

^{lxix} *Voyage dans "Amérique Méridionale"* (1835-1838): I, 634.

^{lxx} Reproducido en la *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, 9 (2), 1980, 367.

^{lxxi} Jorge Luis Borges, *Obras Completas. 1952-1972*, (Buenos Aires: Emecé, 1993): II, 166.

^{lxxii} Para un análisis del cuento ver Beatriz Sarlo, *Borges un escritor en las orillas* (Buenos Aires: Ariel, 1995).

^{lxxiii} Daireaux, *Tipos y paisajes criollos* (Buenos Aires: Agro, 1945): 50-51.

^{lxxiv} Hay otra cautiva, registrada en la biografía de Roca escrita por Mariano Vedia, que se niega a regresar a sus hijos cristianos en la ciudad y prefiere huír de nuevo a la tienda del cacique y a sus hijos mestizos. Todo esto no significa necesariamente un juicio de valor sobre la vida urbana y/o blanca o la indígena; un fenómeno parecido se observaba entre las cautivas indias, ya acostumbradas a su nueva vida. Ver Pichel, *Las cuarteleras. Cuatro mil mujeres en la conquista del Desierto* (Planeta, 1994): 65-67.

^{lxxv} Manuel Baigorria, *Memorias [1868]*, (Buenos Aires: Solar/Hachette, 1975): 74.

^{lxxvi} Ciro Bayo, *La América Desconocida* (Buenos Aires: Caro Raggio, 1927): 29.