

Otros saberes en la (re)fundación de la nación: la práctica ancestral en la narrativa de María Rosa Lojo

Outros saberes na (re)fundação da nação: a prática ancestral na narrativa de María Rosa Lojo

Gracielle Marques

(Universidade Federal de Rondônia- gracielletetras@hotmail.com)

RESUMEN: Este artículo ofrece una lectura comparada de dos narrativas históricas de la escritora argentina María Rosa Lojo: la novela *Finisterre* (2005) y el cuento “Los amores de Juan de Cuello o las ventajas de ser viuda” (2011). Nuestro objetivo es analizar algunos elementos de la representación de la *machi* (curandera), ranquel-mapuche, que convergen para el cuestionamiento de los discursos hegemónicos sobre los cuales se fundó la Argentina de fines del siglo XIX. La actuación de la *machi*, tal como es representada, es productora de un saber y hacer que redimensiona la voz femenina y la práctica ancestral, construyendo subjetividades decoloniales. Ese papel actúa como un archivo sociocultural en base al cual se reformulan cuestiones de género e identidad cultural. Las narrativas nos permiten leer el planteamiento realizado a la historia dominante desde la fisura, los márgenes y los contrarrelatos.

Palabras-clave: María Rosa Lojo. Decolonialidad. Historia y Mujeres. Chamán.

RESUMO: Este artigo oferece uma leitura comparada de duas narrativas históricas da escritora argentina María Rosa Lojo: o romance *Finisterre* (2005) e o conto “Los amores de Juan de Cuello o las ventajas de ser viuda” (2011). Nosso objetivo é analisar alguns elementos da representação da *machi* (curandeira), ranquel-mapuche, que convergem para o questionamento dos discursos hegemônicos sobre os quais se fundou a Argentina no fim do século XIX. A atuação da *machi*, tal como é representada, é produtora de um saber e de uma prática que redimensiona a voz feminina e a prática ancestral, construindo subjetividades descoloniais. Esse papel atua como um arquivo socio-cultural na base do qual se reformulam questões de gênero e identidade cultural. As narrativas nos permitem ler a proposta realizada à história dominante desde a ruptura, das margens e dos contrarrelatos.

ABSTRACT: This article offers a comparative reading of two historical narratives of the Argentinian writer Maria Rosa Lojo: the novel *Finisterre* (2005) and the short story “Los amores de Juan de Cuello o las ventajas de ser viuda” (2011). Our objective is to analyze some elements of the representation of the *machi* (healer), ranquel-mapuche, that converge to the questioning of the hegemonic discourses on which Argentina was founded at the end of the 19th century. The performance of *machi*, as it is represented, is a producer of knowledge and a practice that reshapes female voice and ancestral practice, constructing decolonial subjectivities. This role acts as a socio-cultural archive that reformulates issues of gender and cultural identity. These narratives allow us to read the proposal made to the dominant history since the rupture, the margins and the counter stories.

Introducción

Escritora, ensayista y docente, María Rosa Lojo (1954 -) se destaca en el panorama de la literatura argentina de la actualidad por su producción de narrativas históricas. El interés de la escritora por el siglo XIX se traduce en una serie de narrativas (cuentos y novelas) que se ubican en ese importante periodo, durante el cual se produjo la independencia (1810) y la consolidación del Estado Nacional Argentino (1810-1880). Entre sus títulos sobre esa etapa encontramos: *La pasión de los nómades* (novela, 1994), *La princesa federal* (novela, 1998), *Una mujer de fin de siglo* (novela, 1999), *Historias ocultas en la Recoleta* (cuentos, 2000), *Amores insólitos de nuestra historia* (cuentos, 2001), *Las libres del Sur* (novela, 2004), *Finisterre* (novela, 2005) y, en cierta medida, *Cuerpos resplandecientes* (cuentos, 2007).

Esas narrativas reconstruyen o dan el protagonismo a figuras tales como intelectuales, políticos, héroes nacionales, “cautivas blancas”, bandoleros, santos populares, guerreros indígenas, gauchos y *machis* (curanderas), entre otros. Esa amplia gama indaga las ausencias representativas al señalar diferentes perspectivas de los acontecimientos históricos durante ese periodo, marcado por campañas militares contra los indígenas y enfrentamientos políticos entre unitarios y federales. La novelista combina lo ficcional y lo histórico, resultante de una cuidadosa investigación historiográfica, e infunde vida interior a las más célebres y anónimas figuras, desteñidas por la pedagogía oficial. Lejos de ignorar los matices, la ambivalencia y la complejidad de la realidad, Lojo parece comprometida con la visión de la coexistencia de los opuestos como constitutivo del ser humano. Desde los bordes (étnicos, genéricos y de la modernidad) su obra revela el cuestionamiento a la fundación del Estado Nacional por medio de la recreación de sus mitos fundadores que personificaron los discursos del progreso, y la civilización.

La mirada hacia el pasado indígena y a la participación de las mujeres como sujetos históricos representa un alejamiento de la historia dominante al tiempo que propone otras versiones. Se coloca así el intento de impedir que las memorias marginalizadas sean definitivamente vencidas por el tiempo y el silencio. Además, la dinámica de la narrativa de María Rosa Lojo se constituye en la búsqueda por encontrar un lugar propio posible, llevado a cabo por personajes exiliados, emigrados, viajeros y aventureros asociados al tránsito y a la frontera. Esa condición de movilidad y transitoriedad, que exige el desarraigo, se nutre de la trayectoria vital de la escritora. Lojo es hija de desterrados de la Guerra Civil Española y por eso su devenir se enmarca por esa circunstancia forzada que le obligó a adoptar a Argentina como su suelo natal.

Indudablemente, la conversación promovida entre esos tránsitos es forjada entre los márgenes y los intersticios de la colonialidad del poder, entendida como los procesos de construcción y manutención de la hegemonía de poder y de saber a partir de la materialización del

principio de superioridad proyectado a través de la categoría racial (QUIJANO, 2005). En esta misma perspectiva, la narrativa asume una postura descolonial del ser (género, sexo), del sentir (*aesthesis*) y del saber (epistemología), pues opera con la mirada puesta en dos mundos posibles que se inter-relacionan sin diluir la heterogeneidad (de tiempos, espacios y subjetividades). El resultado de esa posición se expresa en la búsqueda de una comprensión pluri-versal de la realidad (MIGNOLO, 2010).

Teniendo en cuenta esas consideraciones, el objetivo de nuestro trabajo es presentar una lectura comparativa entre la novela *Finisterre* (2005) y el cuento “Los amores de Juan Cuello o las ventajas de ser viuda”, publicado en el libro de cuentos *Amores insólitos de nuestra historia* (2011). El recorte elegido considera algunos elementos de la representación de la *machi* (curandera) ranquel-mapuche, los cuales provocan el cuestionamiento de los discursos hegemónicos (género, etnia e identidad) sobre los cuales se fundó la Argentina a fines del siglo XIX. La actuación de la *machi*, tal como es representada en las narrativas, es productora de un saber y hacer que redimensiona la voz femenina y la práctica ancestral. Las narrativas conciben la religiosidad mapuche y ranquel como uno de los espacios simbólicos de lucha y de sublevamiento de identidades históricamente excluidas y condenadas al silencio. Al analizar el papel de las *machis* Sonia Montecino y Ana Conejeros (1985, p. 26) argumentan que ese va:

más allá de un mero folklorismo, puesto que compromete, en definitiva, la lucha por reproducir la identidad cultural. En este proceso, las mujeres mapuches son las portadoras de ese saber que se consagra desde la divinidad y que permite – junto a otras expresiones – la continuación de un orden diferente, interpelador de lo occidental, de lo dominante.

Así, en esta lectura, abordamos la manera como las narrativas lojianas objeto de nuestro análisis, articulan acontecimientos históricos, en un diálogo crítico con otros textos de la historiografía, canónicos y marginales, con la visión ancestral de los pueblos originarios para desafiar las intenciones dominantes de separación entre la ciencia y la magia, la escrita y la oralidad, lo femenino y lo masculino, en fin, la civilización y la barbarie.

Las facetas de la *machi*

Uno de los textos históricos que registraron el papel de la mujer en las sociedades originarias fue el testigo dejado por Santiago Avendaño, tomado cautivo por los ranqueles a los siete años en 1842, con los cuales vive hasta 1856. En sus *Memorias de un ex cautivo* (2004) y *Usos y costumbres de los indios de la pampa* (2012), Avendaño nos conduce por una entrada lateral a la historia patria. Sus recuerdos narran el lado de los vencidos y ofrecen una mirada desde adentro de su experiencia intercultural. Narrado en primera persona, podemos observar en el discurso

polifónico la mediación cultural realizada por Avendaño entre la cultura ranquel y la criollo-mestiza. El claro intento por entender las particularidades de la cultura ranquel y mapuche se perfila en una expresión particular de los constructos culturales que vivenció.

El relato de Avendaño plasma la ambivalencia de esa figura femenina que se desplaza sobre un terreno incierto y conflictivo. Es esa mirada abierta a la pluralidad de la vida que es recuperada y potencializada por el lenguaje literario lojiano. La *machi* ranquel-mapuche es definida por Avendaño como médica, curandera y adivina y es la responsable, hasta los días de hoy, por establecer la comunicación entre los antepasados, los espíritus y los hombres. Aunque poco frecuente en esa tradición, la *machi* podía ser un hombre homosexual y travesti, lo que representaba simbólicamente la unión viviente entre lo femenino y lo masculino. El portador de la unidad y, por lo tanto, de la sabiduría. En *Finisterre*, esa figura adquiere una construcción peculiar de guía de la protagonista por el camino de la sapiencia ranquel-mapuche, mediante la conexión con el saber ancestral gallego.

En la cosmovisión mapuche, el oficio de la *machi* es un don que el espíritu de las antiguas *machis* otorga a sus designadas de forma matrilineal. Dicha dádiva les es revelada por señales, que incluso, si se resisten a aceptarla, pueden sufrir enfermedades. Una vez que aceptan el mandato, serán capaces de recibir consejos, a través de sueños y visiones, los cuales servirán para advertir y orientar sobre algún asunto colectivo o privado y también sobre el diagnóstico y el tratamiento de las enfermedades. En las ceremonias religiosas la *machi* ejerce su centralidad como mediadora. A ella está reservado el derecho a las expresiones simbólicas de unión de las polaridades, como tocar el *kultrún* – instrumento de percusión que representa el campo de los ciclos naturales y sobrenaturales – y subir el *rehue* – palo escalonado hecho de canelo, que a modo de un *axis mundi* comunica los planes superiores e inferiores, entre otras expresiones. Para que se tenga una idea, en el relato de Avendaño se observa el alto prestigio que tenían las machis en la comunidad. Las más afamadas eran solicitadas por comunidades lejanas y acudían a los enfermos envueltas en un aura de celebre aparición. Lo cierto es que cumplía un destacado papel de autoridad tradicional.

Como vemos, se puede entender que actuaban tanto sobre el cuerpo espiritual cuanto sobre el cuerpo físico, en la medida en que ambos componían dimensiones inseparables del ser humano. En ese período, entre los ranqueles y mapuches las causas de ciertas enfermedades eran atribuidas a las brujas (*pú calcú*), según nos informa Avendaño (2012, p.33). Esas mujeres, según creían, tenían la habilidad de dañar a una persona nombrando al diablo (*Huecufú*). Sin embargo, la sanación de las enfermedades provocadas por fuerzas maléficas también estaba en poder de las *machis*, que podían expulsarlas del cuerpo o “re-capturar su alma y devolverla a su dueño” (MONTECINO; CONEJEROS, 1985, p.20). A causa de ese contacto con la divinidad y por sus conocimientos de los ámbitos sutiles, se les atribuyó a las *machis*, en muchas ocasiones, un poder mágico equivocado.

La idea de la magia, tal como la conocemos en la cultura judaico-cristiana, era castigada con la muerte por los ranqueles, que, probablemente, por la cercanía con la cultura criolla, pasaron a sospechar de las actividades espirituales de las *machis*.

En realidad, con el paso del tiempo, las *machis* fueron adquiriendo conocimientos de la fitoterapia, admitidos hoy como eficaces. En ese sentido, la presencia de las *machis* en la época de las guerras fronterizas por el dominio del territorio fue vital tanto para mapuches y ranqueles cuanto para los no indígenas, en muchas ocasiones. Según Montecino y Conejeros (1985, p. 16), “las largas confrontaciones bélicas de los mapuches, ya sea contra los dominadores o entre sí, favoreció el desarrollo del arte curativo para los ‘males’ producidos por la guerra”.

Así, en la narrativa de Lojo, además del proceso de recreación histórica de la *machi*, se busca acercarse al sentir, percibir e intuir de esas figuras. Para Gloria da Cunha (2004, p.23), el gran valor aportado por la narrativa histórica de las escritoras está en ese “imaginar los sentimientos, lo imperecedero de la condición humana, que permite vivificar el pasado, convertirlo literariamente en presente”. Su obra no se limita a recordar el pasado como un contexto formativo del presente; renueva el pasado, reconfigurándole como un “entre-lugar” posible, integrador de las experiencias culturales de seres diferentes, como mapuches, ranqueles, criollos, españoles y gallegos, que conforman, entre otras, la base cultural argentina.

Finisterre: dialogo entre saberes y culturas

Finisterre (2005) se inserta en la larga tradición literaria e histórica sobre el cautiverio de blancos por indígenas. Se remonta al mito fundador de la historia nacional plasmada por el historiador Ruy Díaz de Guzmán, en sus *Anales del Descubrimiento, Población y Conquista del Río de la Plata*, escrito en 1612. Díaz de Guzmán toma para sí la misión de escribir sobre los primeros años de la conquista de la región del Río de la Plata y relata la historia de Lucía Miranda y Sebastián Hurtado. La pareja, de origen española, protagoniza un episodio trágico en la primera expedición de colonización, liderada por Sebastián Gaboto, en 1527. El fuerte de Sancti Spiritu, ubicado entre territorios guaraníes y timbúes, es el escenario histórico de ese relato que tiende más a lo ficcional, una vez que no cuenta con apoyo documental. El encuentro entre españoles e indígenas es descrito como armónico al inicio, pero se ve gravemente perturbado por el nacimiento del deseo erótico de los dos principales caciques timbúes Siripo y Mangoré hacia Lucía Miranda. Siripo rapta a Lucía Miranda y desencadena la guerra entre españoles e indígenas. En esta posición la mujer representa el peligro para la paz, la moral y la vida de los hombres. Por lo tanto, la muerte de la pareja se reviste de sentido cristiano. Por un lado, el martirio de los cuerpos es necesario para la salvación del alma y, por otro lado, revela una solución encontrada para vehicular la ideología de pureza de sangre defendida por la empresa colonial.

A contramano de esa representación, que coloca al indígena en la posición de salvaje y la mujer en la de peligro eminente y mártir – encontrada también en la literatura del romanticismo argentino, como en el poema *La cautiva*, de Esteban Echeverría – se posicionan dos escritoras. Eduarda Mansilla y Rosa Guerra con las novelas, de mismo nombre, Lucía Miranda, publicadas en 1860 conceden el protagonismo al personaje Lucía y de distinta manera cuestionan el mito fundador al ampliar la actuación de la mujer en el imaginario de la fundación nacional. De esa forma, *Finisterre* dialoga con esa perspectiva oblicua presente, especialmente, en los textos de Eduarda Mansilla y su hermano Lucio V. Mansilla, que escribió *Una excursión a los indios ranqueles*, publicada en 1870, cuando fue enviado a la frontera para entablar un acuerdo de paz con los indígenas..

Delante de tales consideraciones es pertinente hacer un paréntesis para indagar el porqué de la elección del periodo histórico del siglo XIX y no del siglo XVI, como lo hace Díaz de Guzmán, para inscribir la participación histórica de las mujeres en la (re)fundación de la nación a través de la figura de la cautiva. La respuesta está en gran medida en la confluencia migratoria masiva de europeos al territorio argentino a fines del siglo XIX y el sentido ideológico que ese proceso obtuvo en la construcción del mito de la Argentina blanca y europea.

Lojo elige la época de Juan Manuel de Rosas (1835-1852) para ambientar *Finisterre* y las demás narrativas mencionadas. Esa fue una época de relativa paz con las comunidades indígenas que aceptaran pactar con el gobierno, como fue el caso de los tratados firmados entre Rosas y el líder de las comunidades agrupadas en la Confederación de Salinas Grandes, Juan Calfucurá.

No obstante, la burguesía comercial porteña y la agraria, de Buenos Aires y del litoral vieron en esa relación una seria amenaza a sus propósitos de incrementar la ganadería. Así, trataron de fundar un Estado Nación moderno que ignoró el mestizaje habido durante todo el siglo XIX, en las zonas de frontera entre la cultura de los pueblos originarios y la de los criollos-mestizos. Tras la caída de Rosas (1852), empieza la disolución de las fronteras que llevaría, a partir de 1870, al exterminio de las poblaciones indígenas, bajo los rótulos de incivilizados, crueles, ladrones y perezosos. De ese modo, Argentina hace su entrada al siglo XX después de consumarse las sangrientas campañas militares contra lo que consideraban la barbarie. Esa mentalidad colonial, sin embargo, persistiría como uno de los motores ideológicos de los conflictos políticos en el escenario de la década de 1940, cuando Juan Domingo Perón llega al poder apoyado por la clase operaria de origen mestiza. De ahí nacería una nueva identidad social, la autodenominada clase media argentina, blanca y europea, de los abuelos inmigrantes, por contraposición al mundo de la clase baja, cuyos miembros, mayoritariamente mestizo, recibirían el insulto de “cabecitas negras” (ADAMOVSKY, 2015).

Lojo, hija de inmigrantes – pero también de una generación que en oposición a la autoridad paterna se simpatizó con el movimiento de apoyo al regreso de Perón al poder – lee a través de la literatura esos momentos históricos marcados de un lado y otro del océano Atlántico por la matriz colonial de poder (MIGNOLO, 2000). Esas lecturas afloran de la consciencia de habitar una existencia y poseer experiencias intersticiales, en oposición a la identidad sobre la cual se erige el mito de la Argentina blanca. Esa perspectiva refractaria sobre la problemática identitaria, eje de su escritura, se alimenta, en gran parte, de otras miradas discursivas, como es el caso de la figura de Lucio V. Mansilla, en torno del cual la escritora encuentra una fuerte tensión que es vivir en los márgenes.

En la recreación de la figura de la cautiva, Lojo articula la inversión de algunos lugares y papeles presentes en la tradición. Entre los más destacados está el hecho de que Rosalind sea capturada por un hombre blanco, el militar unitario Manuel Baigorria, exiliado entre los ranqueles, y no por un indígena. Otro punto es su viudez y esterilidad, lo que implicaba no ser atrayente para un nuevo matrimonio y con eso permitir que fuera requerida por el *machi* Mira Más Lejos como su ayudante. De ese modo, la novela altera el principal papel para las mujeres de la época: casarse y tener hijos. Asimismo, la narrativa descoloniza a la mujer de su doble subyugación (pública y privada) al darle el papel de aprendiz de *machi*. Ese nuevo rol le permite acceder a un puesto de prestigio en la esfera pública y vivir en la esfera privada la libertad sobre su cuerpo además de una relación de hermandad con el *machi* Mira más lejos, que tiene en común con ella el don de la cura. A partir de la carencia (falta de su patria, su marido y su hijo) y la infertilidad, Rosalind se autogenera y consigue entender, al lado de Mira más lejos, que enfrentarse a lo desconocido exterior e interior es un requisito para el desarrollo de lo humano.

Rosalind, se vuelve una curandera ranquel gracias al aprendizaje de la medicina ranquel-mapuche. Según nos recuerda Malva Filer (2006, p.122):

aunque ficticio este personaje fue concebido a partir de un personaje histórico real [...]. Se trata de Babiana García, quien fue *machi* en la comunidad de Catriel, aunque en una época posterior a la recreada por la novela. Babiana al parecer hija de un pulpero gallego había sido capturada por los ranqueles cuando niña y permaneció con ellos. Poseedora de dones especiales, estudió con los maestros del oficio y se convirtió en una de las chamanes más de más fama en la historia indígena local.

Al mezclar personajes ficcionales e históricos que reúnen en sí identificaciones aparentemente inconciliables, como la *machi* gallega (Rosalind) y el cacique blanco (Baigorria), la novela da el protagonismo a la representación de los procesos de hibridación cultural. En el caso de Rosalind, la novela resalta el paralelismo entre diferentes mitologías, que permite entender la

recreación de *machis* (mapuche) y *meigas* (gallega) como una respuesta a los mecanismos de poder tradicionales:

Hice como esas brujas de mis montañas gallegas en las que creía, a pie juntillas, buena parte de la gente de la aldea, y todas las muchachas que trabajaban en las fincas de mis abuelos. Las *meigas*, que de algún modo se parecían a las *machis*, y que a veces servían a Dios y otras – renegadas – a su Enemigo. Los vecinos de bien murmuraban de ellas si pisaban poco la iglesia, y las vigilaban, por ver si al entrar se hacían realmente la señal de la cruz con agua bendita (LOJO, 2005, p.119).

Dentro de la mitología gallega, la figura femenina de las *meigas* une de modo ambiguo ciencia y magia. De un lado, eran las mujeres reales que se dedicaban a sanar personas con sus conocimientos de la farmacopea popular, pero, por otro lado se creía que podían invocar poderes sobrenaturales para provocar el daño y hasta la muerte de otras personas por medio de rituales macabros. Este ambiguo papel parece estar relacionado a la ideología patriarcal y a los proyectos de la modernidad de anular las formas del sentir y las del saber de otras culturas, en el afán de imponer su visión de mundo.

Asimismo, en la novela se hace referencia a la tendencia de producir la diferencia colonizadora de las formas del ser y sentir para imponer padrones de conocimiento, estética y sexualidad, que provoca la respuesta siempre puntual y aguda de Rosalind:

- Ya he tenido ocasión de ver a su brujo. Parece un hombre ingenioso, pero también un repugnante invertido.
Me encogí de hombros.
- Tengo entendido que entre estas gentes son mujeres las que curan, o los varones que tienen gustos y hábitos de mujeres, y también han sido señalados para curar (LOJO, 2005, p.64).

Ese exergo pertenece al dialogo entre el cautivo inglés, Armstrong, y la reflexiva Rosalind que es empática a las expresiones de una cultura vista por los discursos de matriz colonial como inferior, una vez que formas semejantes de curación también eran clasificadas como desviaciones en la sociedad gallega. Los lazos de solidaridad entre Rosalind y Mira Más Lejos se expresan en bellas imágenes de intercambio cultural, como en la introducción del escalpelo y del bisturí – pertenecientes al marido fallecido en el ataque de los indígenas a la caravana que los llevaba a Córdoba – en el ritual de curación del *machi*, o como en una pulsera que éste le regala a la cautiva para protegerla y, por fin, en las plantas medicinales que la gallega lleva en el retorno a su tierra natal.

La óptica de la sensibilidad y del conocimiento del *machi* Mira más lejos y su ayudante Rosalind rompen los moldes del discurso de la modernidad que fomentaba en este entonces las guerras contra y entre las diferentes etnias indígenas:

Tal vez aquellos hombres no podían ni conocían otra cosa que hacerse el mal los unos a los otros, presos todos en un círculo oscuro. Pensaba entonces que Mira Más Lejos y yo éramos los únicos dispuestos a romper esa cadena fatídica de males y de ofensas con los pequeños poderes de la curación (LOJO, 2005, p. 89-90).

El relato de Rosalind también es el testigo de una visión de vida en la cual el sentido del bien común de la comunidad y la sacralización de la vida están entrando en decadencia, una vez que los líderes de un lado y otro de la frontera (Rosas y Calfucurá) están comprometidos con ideales egoístas, que rompen el camino del hombre hacia una unidad espiritual. La rápida desaparición de esa cosmovisión, de la cual la narrativa se nutre como relato, es plasmada en el dolor de la pérdida de los elementos fundamentales de las subjetividades no occidentales. El proceso de recodificación del cosmos indígena en caos, por la empresa colonizadora, que repite a fines del siglo XIX los abusos cometidos durante el siglo XVI, representa una privación para la salud espiritual de la humanidad. Cuando Mira Más Lejos y su grupo, liderados por Baigorria, pasan a vivir en un fortín, controlado por los blancos, en la última década antes del sometimiento ejercido por Julio Roca en 1880, se pregunta:

¿Qué seré aquí, en cambio? Un loco, un brujo maldito, al que los *patiru*, los curas, tratarán de convencer de que todo cuanto sabe es inservible, o peor aún, que es hechura del diablo, aunque también ellos se vistan como mujeres, con faldas, y sin embargo ningún cristiano los mire mal por eso. El día en que yo y otros como yo desaparezcan, mi gente será nada. Caminarán y comerán y tendrán hijos, si es que aún no los han matado a todos, pero por dentro irán huecos como una cáscara, sin saber quiénes son y por qué los han puesto sobre la Tierra (LOJO, 2005, p. 172).

La visión originaria de Mira Más Lejos es transformada en ignorancia. El *machi* se vuelve extranjero en su propia tierra frente al conocimiento científico legitimado por la modernidad occidental. La escrita descolonial de Lojo reivindica la dignidad y la autonomía de las culturas indígenas, proponiendo una aproximación a las formas de expresión sagradas, lúcidas y profundas a través del diálogo intercultural entre distintos modos de ver el mundo. Esa capacidad de repensar y de reconstituir el pasado busca valorar un sistema cultural elidido por la historia, haciéndonos repensar “la constante re-articulación de la diferencia colonial aún hoy, en un mundo regido por la información y la comunicación y por un colonialismo global que no se ubica en ningún Estado-Nación en particular (MIGNOLO, 2000, p.20). De esa forma, la sabiduría del *machi* ranquel-mapuche, alma de su comunidad, supera a la reducida folklorización impuesta por el orden colonial-eurocéntrico y emerge en la narrativa lojiana como un acto de “re-existencia”, es decir, como forma de producción de existencia cotidiana, según denomina Adolfo Albán Achinte (2014, p.69). En ese sentido, la narrativa señala la importancia de la autoridad de la *machi* en su mutua identificación

con el grupo – reforzando la crítica a las subjetividades codificadas por occidente – sin la cual la gente de la tierra deambularía “huecas como una cáscara”.

Es interesante observar que ese vértice que conecta el humano al mundo espiritual, silenciado en nombre del progreso de la Nación, también está presente en ciertas prácticas de los centros de la modernidad/colonial. Sin embargo, el pensamiento hegemónico cartesiano jerarquiza el conocimiento y las prácticas socioculturales del Otro para ejercer la dominación colonial. El desplazamiento geopolítico de ese lugar y tiempo, marcado por el sujeto cartesiano, aparece sutilmente en esa cita: “un poeta es el shamán de la tribu, el que se comunica con los dioses, o los inventa. El dueño de las palabras –cuando todavía eran mágicas” (LOJO, 2005, p. 34). Esas palabras, dichas por el personaje ficcionalizado Oscar Wilde, parecen coincidir con las concepciones de una *aesthetica* (la habilidad de percibir a través de los sentidos) perceptibles en la autora, además de poner en claro la producción de diferencias realizada por el discurso de matriz colonial. Como elemento central en la conexión entre mundos, el *machi*, así como el poeta, desarrolla complejas y vitales funciones – cantar, bailar, curar, traducir e interpretar sueños – que los ponen en la posición sagrada y penetrante de transmitir un mensaje a la colectividad en forma de rito y ritmo.

Por fin, la desilusión de Mira Más Lejos al verse obligado a abandonar a los suyos, cuando el grupo comienza a vivir en el fortín – lo que correspondía a vivir bajo el dominio de los destacamentos militares de la frontera– se articula con uno de los temas históricos centrales del libro: la crítica a la opción por la modernidad/colonialidad. Por eso, su decisión de partir para tierras al sur de Argentina es coherente con su visión de permanecer fiel a su subjetividad: “Allí seguiré siendo Mira Más Lejos, el que habla con los antepasados, el que sueña lo porvenir, el que conoce cómo han sido creadas las cosas, cómo enferman y mueren, el que instruye a las almas para que no se pierdan en su viaje” (LOJO, 2005, p. 172). Los tiempos en que la visión linear y cíclica convivían en tensión conflictiva empezaba a ser anulado. Se fortalecería la diferencia y la otredad de esas subjetividades. La crítica a la modernidad/colonialidad, que entra para desorganizar y inferiorizar los saberes y sentires de los ranqueles se refleja en Galicia, cuando Rosalind, obligada a la confrontación consciente de los dos mundos vividos por ella, intenta difundir los beneficios de la medicina de las *machi*, entre un grupo de señores, pero estos le contestan con descredito. Ese puente entre saberes, propuesto por Rosalind, ya había sido roto, una vez que el saber de las *meigas* era vigorosamente combatido por el saber científico.

Las ventajas de ser *machi* y viuda

En “Los amores de Juan Cuello o las ventajas de ser viuda”, la anciana mapuche Licanrayen, Flor de plata, personaje ficcional, recuerda desde una posición confortable de estanciera y conocida

partera su juventud, en la que se entrecruza las desventuras del bandolero Juan Cuello (1830-1851), en las tolderías de Mariano Moicán en 1851.

El cuento empieza con una cita en forma de epígrafe de la obra *Una excursión a los indios ranqueles*, de Lucio V. Mansilla, sobre la condición de las mujeres viudas entre los ranqueles. Tras la observación y las charlas con el cacique Mariano Rosas, el coronel Mansilla comunica a su público letrado una imagen distante a la impresa tradicionalmente de las mujeres occidentales en relación a los roles sociales y a la sexualidad. Solteras, casadas y viudas gozan de libertades impensables en la sociedad argentina de la época. La inexistencia de una moral que relacionase la sexualidad con el pudor brindaba a las mujeres solteras con la suma libertad sobre sus cuerpos, entre los ranqueles. Sin embargo, fueron las viudas las que parecen haber llamado más la atención del coronel Mansilla, quizás por el contraste que ese estado civil, recordado por las dificultades económicas, tristeza, humillación y por la fidelidad al marido fallecido, tenía en la cultura judaica cristiana. Entre los ranqueles, las viudas tenían a su alcance la libertad de elegir casarse de nuevo, el dominio sobre las posesiones heredadas y cierta autonomía que les permitían, como en el caso mencionado por Mansilla de la esposa de Epumer, dominar a un guerrero. De ahí la observación astuta de Mansilla de considerarlas las criaturas más felices del mundo en la cita que abre el cuento.

El procedimiento usado por Lojo, a partir del pensamiento de Lucio V. Mansilla, es traer para el centro del relato la figura de viudas, *machis* o cautivas, según el caso, y reconfigurar sus sutiles siluetas dándoles un cuerpo y un espíritu todavía más complejos. En “Los amores de Juan Cuello o las ventajas de ser viuda”, Lojo retoma la vida del personaje histórico Cuello para contestar su protagonismo viril y enfatizar el sorprendente desplazamiento que sufre su destino real y ficcional. El relato, al igual que en parte de la narrativa de *Finisterre*, asume la primera persona y la narradora toma la posición de participante y testigo de los hechos que unen historia personal y colectiva. A los veinte años, en edad de casarse, la protagonista era una pequeña y silenciosa muchacha. Su invisibilidad contrasta con la robustez y vocerío de los hombres de su casa y su tierra, conocidos por sus habilidades con la palabra. Hija de un labrador de metales y una *machi* de alto prestigio entre indios y cristianos, los padres tenían esperanzas que la única hija heredara el don de la cura de la madre. Desde niña ya ayudaba a la madre recolectando hierbas medicinales en la arriesgada profesión de curar y prever el futuro. El despertar a la sabiduría ancestral solo sucedió a raíz de un acontecimiento trivial. Licanrayen, Flor de plata, ayudaba a su padre cuando el bandolero Juan Cuello entró en los toldos provocando estrépito entre los animales y la gente. En este momento tuvo una visión escalofriante. Vio que a ese hombre lo matarían en poco tiempo.

La figura histórica de Juan Cuello, que reúne en sí “todas las facetas del bandido romántico” (CHUMBITA, 2013, p.133) asumió el protagonismo en diferentes textos de la época que causaran sensación en Buenos Aires. Entre ellas una versión inconclusa de la biografía de Cuello publicada

por entrega por Manuel J. Olascoaga – militar y literato, topógrafo de la frontera Argentina y Chile – que según Hugo Chumbita (2013) servía para mostrar cómo los gauchos eran un elemento de progreso. Además de esa biografía, el interés por su existencia rindió un folletín publicado por Eduardo Gutiérrez (1851-1889), acusado por Olascoaga de falsear la verdad histórica, cuya apreciación crítica es ficcionalizada por Lojo, en el cuento, en las palabras de la alfabetizada *machi* Flor de plata:

Cuello tuvo quien contase su historia. Así lo hizo, años más tarde, un tal Eduardo Gutiérrez [...] Escribió un libro que todavía hoy siguen leyendo muchos mocitos con más respeto que si fuese su Biblia. Pero no todos vemos las cosas de la misma manera, y lo que a unos pueden parecer grandes hechos y virtudes, para otros quizá no sean más que calamidades y defectos. A mi entender, las desgracias de Cuello provinieron, más que nada, de su natural jactancioso y veleidoso, y de sus propensiones a confundir el amor con la burla y la cacería (LOJO, 2011, p.172).

Esa observación incide sobre la perspectiva romántica presente en el folletín *Juan Cuello* (1880) de Gutiérrez, que opta por ver al rebelde Cuello solo en el campo de sus espectaculares fugas y duelos. Lojo, en cambio, redimensiona la imagen de ese bandido fugitivo que vivía con éxito sus aventuras amorosas y sus peleas. Su destino es narrado por un personaje ficcional, la *machi*, que instaure diferentes perspectivas, entre ellas la de su esposa indígena Manuela Díaz, personaje histórico, problematizando sus acciones en vista de valores genéricos y étnicos. Verlo desde esa óptica implica en la orientación del lector hacia el otro lado de la historia, en el cual las mujeres que le cruzan el camino ya no son simples víctimas o el punto pasivo sobre el cual Cuello construye su fama.

La intriga del cuento está centrada en el final trágico de la figura histórica de Juan Cuello, marcado a partir del momento que entra en las tolderías del Azul y se enamora de la bella Manuela, hermana del cacique Mariano Moicán. Pasado un tiempo del matrimonio de ambos, Flor de plata, hecha *machi*, recibe a la esposa, que le reclama caprichosamente, en la opinión de la narradora, la falta de libertad y atención de su marido. En ese momento, Manuela planea traicionar a Juan Cuello, entregándole a la policía a cambio de una recompensa. Por ese motivo consulta, discretamente, a la *machi* para saber si tendría éxito en ello. Flor de plata recibe una visión en la cual una mujer con dinero aparece al lado de un hombre blanco. Se la comunica a Manuela, que se alegra con la posibilidad de un segundo matrimonio feliz tras la traición. Entonces, la esposa ejecuta su plan, emborracha y entrega a Cuello atado e inconsciente a la policía, y recibe la recompensa. Sin embargo, no contaba que Caleu, amigo del bandolero la acechaba para darle muerte y robarle el dinero. Este episodio es enfatizado como “El conquistador conquistado”, pues presenta esa vuelta que el destino le da a Cuello haciéndole víctima de sus propias armas. Después de la muerte de Manuela, Caleu extrañamente se enferma. La *machi* Flor de plata es llamada para cuidarle y Caleu

le ofrece un ventajoso matrimonio a cambio de su salud. Es ahí cuando la *machi* entiende que la visión se cumpliría en su vida. Así, persuade a su familia de que debería casarse con el enfermo, que muere poco tiempo después. Al quedarse viuda y rica, Flor de plata compra a un cautivo blanco y se casa con él, haciendo realidad la visión.

Como vemos, el primer elemento que permite el cambio de su vida es la visión, o sea, la intuición, que enseguida es trabajada por la razón. Lo que equivale, en la secuencia de las acciones narradas, al relato del sueño y la persuasión, cuando convence a su familia a casarse con un moribundo. Manuela, al contrario, no tiene esa disposición atenta. No consigue ver/leer los sentidos entrecerrados, ni ver un horizonte más allá de sus caprichos. Manuela vive la experiencia de la ambigüedad, como la define Rosiska Darcy de Oliveira (1999), es decir, en ella conviven fuerzas contradictorias y conflictivas recibidas de la sociedad en la que está sumergida, pero las ignora. Esa situación la imposibilita de discriminar, de moverse con acierto por entre los obstáculos cotidianos. Ella no se da cuenta de la fuerza subterránea de la ambigüedad y rehúye al campo del saber y del desarrollo intelectual, como si fueron una especie de deformación o debilidad. Cuando busca el auxilio de la *machi* ignora el consejo de ésta de que conservara su matrimonio y persuadiera a su esposo según su voluntad. Al fin, insatisfecha, deseando independencia y alimentando otras ambiciones, se guía por las emociones. En su decisión contra su marido, Manuela penetra en un mundo de reglas masculinas que la sentencia con su disolución final. Por su parte, la *machi* Flor de plata tiene consciencia de las contradicciones, de las tensiones e impases que viven las mujeres en las interacciones sociales, dominadas por la jerarquía impuesta por el poder masculino. De ese modo, la *machi* se ve en el espejo de la ambivalencia, en donde la mujer puede ver las cosas de una manera más clara, es decir, que le hace ver su rostro fragmentado. El camino para la transformación pasa por la aceptación de los conflictos y ambivalencias internalizadas, pues eso permite respuestas más adecuadas a la realidad exterior (OLIVEIRA, 1999).

El cuento se cierra con el acercamiento al presente de la narración, cuando Flor de plata relata lo que transcurrió en su vida y en la de su gente. Con la dominación de su región desaparecen los toldos y la autonomía de los mapuches, que de ahí en adelante fueron sometidos o exterminados. Convertida en rica estanciera en El Bragado, aprende la lectura y la escritura y envía a los hijos a la Universidad. Traduce su antigua profesión y sabiduría atendiendo a partos como “la única forma de seguir siendo *machi*” (LOJO, 2011, p.188), hecho que le permite “re-existir”.

De esa manera, las acciones narrativas se apoyan en la “*aesthetica* descolonial”, en ese proceso de percepción, de sensación visual, gustativo y auditivo que resiste al sometimiento y devaluación de la cultura hegemónica (MIGNOLO, 2014). El saber ancestral le da a Flor de Plata la posibilidad de relacionar y elegir con sabiduría los caminos que se presentan en su vida. Esa capacidad es la que le permite traducir el mundo del Otro, manejar sus códigos y encontrar una

manera de revestir su práctica ancestral con un nuevo ropaje. El resultado es la vivencia en la zona fronteriza entre la tradición oral y escrita. En esa dobla de mundos posibles, Flor de plata observa: “aprendí la lectura y la escritura que hace a los *huincas* tan vanidosos, y sin embargo no parece enseñarles los designios divinos” (LOJO, 2011, p.188). El sistema ilustrado, con la escritura y el libro, excluye la confluencia de memorias y visiones oníricas y se apoya en una temporalidad mecánica, que ya no revela la dimensión de lo oculto, ni remite el hombre al más allá de la limitada superficie material. Sin embargo, entrado el siglo XX – el presente de la narración aparece fechado en el año de 1910 – la *machi* transmite el sentir de la realidad bajo la forma velada de los sueños y la medicina aprendida en los signos de la naturaleza, los cuales son tejidos en silencio, sin el abuso descriptivo de las palabras, a sus descendientes.

Así, en la lectura propuesta percibimos que la realidad, espejo cifrado, solo es accesible a través de la lectura racional e intuitiva, sin la cual no se puede ver/leer la verdadera cara observación, interrogación e intuición. Esa sabiduría les capacita a Rosalind y a Flor de Plata a ver/leer en la trama de la realidad externa polivalente y encontrar un camino alternativo en el cual conservan sus autonomías. La realidad epidérmica, capturada por la razón, es insuficiente, mientras que en las dimensiones más profundas la mujer adquiere un poder que le permite relacionarse con los demás de forma sabia. Lo que se valora en esas narrativas es la centralidad de la mujer/homosexual *machi* aliada con el conocimiento que une la naturaleza a lo sagrado de la cosmogonía mapuche. Aunque esa cultura haya sido marginalizada, las narrativas revaloran un aspecto poco probable en otras culturas: la autoridad de la mujer como guía espiritual. De ahí que, pensar la participación activa de la mujer en la historia argentina, en los intersticios entre lo interior y lo exterior, la ciencia y la magia, el centro y la periferia, civilización y barbarie permite a las narrativas plantear una heroína que conjuga con sabiduría principios occidentales dicotómicos. Esa construcción rompe con la visión jerarquizada que inferiorizó principios femeninos por relacionarlos únicamente con las mujeres. Asimismo, en el caso de *Finisterre*, tenemos el paralelismo entre la denuncia al silenciamiento del arte de la cura realizado por la autoridad tradicional de *la machi* en Argentina y la conversión de ese arte en ignorancia por la ciencia letrada en Galicia. Sobre las negaciones del orden dominante se asoma la ideología integracionista de la autora, que valora los diálogos interculturales y los encuentros más improbables tomados de entornos históricos, aunque no siempre desproveídas de conflictos, para señalar una vía de convivencia posible.

Por último, en ambas las narrativas, no solo se recrea el complejo mundo de los ranqueles entrecruzando los discursos historiográficos y literarios sino que se ahonda en la interioridad humano y propone al lector reflexionar sobre la validez de valores pasados que podemos heredar. La posibilidad de crecimiento interior sobrepasa las fronteras étnicas y revelan el equilibrio entre

conocimiento racional e intuitivo que le da a las protagonistas las herramientas necesarias para ver y sentir más allá de los intereses inmediatos. Por otro lado, la materia expresada no se nutre de lo puramente verbal y literario sino que también del lenguaje simbólico de los sueños. Las protagonistas que destacamos en este trabajo son seres que cuestionan el lugar que les fue asignado en el mundo moderno. Además, la tensión inicial, en la que se ubican las narrativas, se ve transformada en una integración lúcida, no a la homogeneización impuesta desde la matriz colonial del poder, sino a una realidad construida desde la que se instaure distintos puntos de mirada imprescindibles para la comprensión de la Argentina y más ampliamente a Latinoamérica y Caribe.

Referencias bibliográficas:

ALBÁN ACHINTE, Adolfo. Comida y colonialidad: tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar. In: GÓMEZ, Pedro Pablo (ed.) *Arte y estética en la encrucijada descolonial II*. Buenos Aires: Del Signo, 2014.

ADAMOVSKY, Ezequiel. *Historia de la clase media argentina: apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*. Buenos Aires: Boocket, 2015.

AVENDAÑO, Santiago. *Memorias del ex cautivo*. Buenos Aires: El Elefante Blanco, 2004.

_____. *Usos y costumbres de los indios de la pampa*. Buenos Aires: El Elefante Blanco, 2012.

CHUMBITA, Hugo. *Jinetes Rebeldes: Historia del bandolerismo social en la Argentina*. Buenos Aires: Colihue, 2013.

CUNHA, Gloria da. *La narrativa histórica de escritoras latinoamericanas*. Buenos Aires: Corregidor, 2004.

FILER, Malva. Finisterre: europeos e indígenas en María Rosa Lojo. *Hispanamérica*, Maryland, año XXV, n. 105, p. 119-124, 2006.

LOJO, María Rosa. *Amores insólitos de nuestra historia*. 2. Ed. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2011.

_____. *Finisterre*. Buenos Aires: Sudamericana, 2005.

MANSILLA, Lucio V. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Terramar, 2010.

MIGNOLO, Walter. Aesthesis descolonial. In: GÓMEZ, Pedro Pablo (ed.) *Arte y estética en la encrucijada descolonial II*. Buenos Aires: Del Signo, 2014.

_____. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

_____. Diferencia colonial y razón postoccidental. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar; Centro Editorial Joveriano, 2000.

MONTECINO, Sonia; CONEJEROS, Ana. *Mujeres mapuches: el saber tradicional en la curación de enfermedades comunes*. Santiago: Ediciones CEM, 1985.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. *Elogio da diferença: o feminino emergente*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: _____. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso Livros, 2005.