

Traducción y reescritura. A propósito de *Finisterre*

María Rosa Lojo •
CONICET, UBA, USAL

Resumen

Escribir es traducir, y en *Finisterre* esta condición de la escritura se halla especialmente marcada. Lecturas historiográficas, cartas, testimonios, voces de varias lenguas, geografías distantes, una vasta bibliografía antropológica, sociológica, literaria: todo se reelabora y se transforma en la novela. Por otra parte, la *traducción* como operación vital se tematiza en la historia: los personajes se pasan la vida intentando traducir la realidad desconocida a lo conocido, y en traducirse a sí mismos para otros ojos. En el éxito de ese proceso se juega su destino. Sufren más (o mueren) los que no quieren ni pueden traducir; los que no encuentran la clave de las “equivalencias” necesarias para rehacerse en otro sitio.

No es posible tener conocimiento de lo propio sin haber visto lo otro: la totalidad, la comunidad de los seres humanos, en lo que éstos comparten y en lo que difieren. El viaje es de ida y vuelta, aunque no se retorne físicamente. Babel no es el infierno porque las lenguas se interpretan y se interpenetran como los cuerpos; porque existen los vasos comunicantes de la traducción.

Palabras clave:

· Traducción · Reescrito · Fin

Abstract

Writing is translating. In *Finisterre* this condition of writing is quite emphasized. Historiographical works, letters, terms from several languages, distant geographies, testimonial narratives, a wide sociological, anthropological and literary bibliography: everything is remade and transformed into this novel. On the other side, translation as a vital function becomes a subject of the story itself. Characters spent their lives in the attempt of translating the unknown into known, and translating themselves for others' eyes. Their (**sigue atrás**)

• (Buenos Aires, 1954) Escritora e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Publicó (**sigue atrás**)

(viene de página anterior) fate depends on their success. Those who suffer the more (or die), are those incapable or not willing to translate, those who don't find the key of the equivalences needed to remake themselves in other place.

It is not possible to know thoroughly one's own world if you have not seen the other world, the whole community of human beings, in what they share, and in what they differ. Human journey means to go and return, although you may not return in the flesh. Babel is not hell, because human languages can interpret and interpenetrate each other, just as bodies do; because the communicant vessels of translation do exist.

Key words:

· Translation · Rewriting · End

De novela a novela

Finisterre, publicada en 2005, y comenzada en 1999, es el punto de arribo de un largo proceso que se inicia mucho antes. Su génesis comienza con otra novela propia: *La pasión de los nómades* (1994). A su vez, ésta remite a un libro modélico (ajeno) que se parodia y se reescribe: *Una excursión a los indios ranqueles* (1870) de Lucio V. Mansilla, y a muchas lecturas literarias, antropológicas, historiográficas: de y sobre y Mansilla, sobre el pueblo ranquel y mapuche, sobre la historia y la literatura del siglo XIX, sobre el apogeo y caída del régimen rosista y los debates post-rosistas en torno a la fundación de una "Argentina moderna".

Tanto *Finisterre* como *La pasión de los nómades* se ocupan de individuos y de pueblos que se mueven en el vasto mapa argentino y europeo, transformado a finales del siglo XX (donde transcurre *La pasión de los nómades*), gracias a la tecnología, en un espacio increíblemente cercano y accesible¹. Las dos hablan de migraciones y de exilios, del cruce conflictivo de lenguas y de cuerpos en los lances del amor y de la guerra. Hablan del mestizaje, de la lucha por el poder, del avasallamiento y de la resistencia. Del "residuo" de significado que —más allá de la erosión y la destrucción de las culturas— queda de ellas, arrancado al mito y a la Historia, transformado en historia (en relato) y en símbolo poético.

(viene de página anterior) dieciséis libros en los géneros de narrativa, poesía y ensayo. Su último libro es la novela *Finisterre* (2005). Obtuvo, entre otros, el Primer Premio de Poesía de la Feria del Libro de Buenos Aires (1984), el Primer Premio Municipal de Buenos Aires "Eduardo Mallea", en novela y cuento (1996), el Premio internacional del Instituto Literario y Cultural Hispánico de California (1999), el Premio Kónex a las Letras 1994-2003, y el Premio nacional Esteban Echeverría (2004) por el conjunto de su obra narrativa. Es profesora del Doctorado en la Universidad del Salvador (USAL), y dirige tesis y proyectos de investigación nacionales e internacionales.

Entre *La pasión de los nómades* y *Finisterre* hay otros cinco libros (tres novelas y dos libros de cuentos) todos relacionados con los cruces, los viajes, los combates y las migraciones que han constituido la memoria y la sociedad argentinas. Pero estas dos novelas representan la apertura y el cierre de un círculo en un escenario común definido por el mapa de la pampa central y la guerra de fronteras. Y las dos miran desde un siglo al otro: el del pasado o el del porvenir².

Voces y textos modélicos.

Narraciones y memorias

Cierto personaje de *Finisterre* aparecía ya en *La pasión de los nómades* como uno de los fantasmas que enfrentan a Lucio V. Mansilla en su reconstrucción post-mortem del viaje a los ranqueles. Se trata de Manuel Baigorria, el paisano de San Luis, el exiliado unitario que, en vez de atrincherarse tras las baterías de la prensa en Chile o en la Banda Oriental, eligió las tolderías ranquelinas. Acusado por Mansilla de traidor por partida doble (mal indio y mal cristiano), Baigorria tiene algo que decirle en su descargo: “Todos miran realmente de un solo lado, tienen una sola y sólida pertenencia. Eso hizo usted al fin de cuentas. Por más que estirase en su libro las sábanas de la comprensión universal, al final se le destapaban los pies. Pies de *winca*, Mansilla, y calzados con bota inglesa de suela, no con bota de potro pampeano”. (Lojo, 1994: pp. 157-158) “No es fácil (...) mirar de los dos lados, uno por uno o al mismo tiempo, sin poder afincarse en ninguna de las orillas. Y usted me habla de traición... ¿Traición a qué? ¿Traición de quién a quién? ¿Cuál era mi nombre cuando hacía esto o aquello? ¿Manuel Baigorria, nacido en San Luis de la Punta de los Venados, hijo de Blas Baigorria y de Petrona Ledesma, o Lautramañ, el cóndor chico, hijo adoptivo de Yanquetruz y hermano de Pichún en la desdicha?” (ibídem: p. 159)

Si Mansilla ha “jugado” a ser indio, Baigorria *se ha jugado con y por* los indios, Baigorria *ha sido indio*, Baigorria *nunca dejará de serlo*. Será los dos. Será múltiple, estará, al mismo tiempo, en los dos lados. Esa identidad ambigua, compleja, situada en el intersticio, vivida en la carne y en la permanencia, no ya en la fantasía transitoria del viaje, es el gran objeto de exploración de *Finisterre*: la aventura de la metamorfosis, la violación *real* de los límites culturales, la aparente disolución en el abismo de lo desconocido para renacer, en suma, otra vez, en la condición humana.

Si el intertexto nuclear (y genético) de *La pasión de los nómades* es *Una excursión a los indios ranqueles*, el mismo papel lo cumplen, en el caso de *Finisterre*, las *Memorias* de Manuel Baigorria. Las dos novelas dialogan con estos textos matrices, no para repetirlos (aunque fuera una repetición “a lo Pierre Menard”), sino para revisitarlos desde otro ángulo, en tensión permanente.

¿Cómo se trabaja en este diálogo? ¿Cómo se reescribe lo ya escrito, o se lo traduce a la escritura propia? Para el caso de Mansilla, la elección fue reconstruir la voz, mediante una estilización paródica, en unas nuevas cartas a Santiago Arcos, donde

esa voz digresiva y salpicada de “barbarismos” (los de los ingleses y franceses, y también los de los aborígenes), esa voz merodeante, insolente, a la vez hiperculta y coloquial, narra a su antiguo interlocutor su nueva excursión hacia el final del siglo XX. La *diferencia*, la *novedad* de la reescritura, está dada, sobre todo, por la conjunción de la voz reconocible y antigua, con un tiempo y un espacio brusca-mente modificados.

El caso de Baigorria fue distinto. Hacia 1999, *Finisterre* no existía. Tenía en manos el proyecto de una novela centrada en su vida: la extraña épica de un exiliado y un “traidor”, que sin embargo fue siempre coherente consigo mismo. Llegué a escribir el proyecto (un esbozo de orden) y un capítulo de ese libro. Narrado desde Baigorria, en primera persona, el tono se aparta resueltamente del modelo de las *Memorias*, quizá para inyectarle lo que las *Memorias* escamotean: interioridad, espesor lírico. Como ocurre en la autobiografía de otro soldado: el alférez Catalina de Erauso, el militar unitario es seco, puntual, acumula acontecimientos y dice muy poco de lo que siente. Claro que esa escasez pone en valor lo que tanto se mezquina, y los raros momentos en que se permite el desahogo adquieren una intensidad peculiar e inolvidable. Elegí al principio un lenguaje muy diferente, con una fuerte y elaborada textura metafórica. Por supuesto, él no escribía ni hubiera escrito así, y en esa distancia, en esa in-adequación a lo conocido, estaba colocada la apuesta de la reescritura. Finalmente desistí de esa novela focalizada en Baigorria y empecé a pensar en una variante con el mismo escenario y el mismo marco temporal, pero con un desplazamiento de protagonistas: la historia central sería la de dos mujeres, sin que por ello Baigorria desapareciese, ni como presencia, ni como factor desencadenante de la acción (es él en definitiva quien determina el cautiverio de Rosalind). El texto de las *Memorias* quedó como substrato de la historia, con una voz de personaje que emergía sólo en los diálogos, y especialmente en algunas evocaciones, transformada desde la escritura de Rosalind: cuando piensa en Baigorria, abrumado por la nostalgia (Lojo, 2005: pp. 92, 143), o en las reflexiones que él mismo vuelca en su diálogo con ella, acerca de la crueldad de la existencia que les toca vivir, y que asume sin rebeldía, con una resignación austera (Lojo, 2005: p. 89). Por lo demás, *Finisterre* incorpora un personaje y una historia que el texto de las *Memorias* acalla cuidadosamente, y de los que tenemos noticia por autores como Zeballos: la actriz dramática capturada, que parece haber sido el gran amor del coronel, y que sin embargo, o por eso mismo, jamás es mencionada en sus escritos autobiográficos. De este personaje hay muy pocos datos históricos o testimoniales: la belleza, la melancolía, la muerte en el desierto, luego de diez años en que Baigorria dentro de sus medios, la rodeaba de atenciones. Se trata de un personaje anónimo pues, según Zeballos, murió sin revelar a nadie quién era, quizá porque el presente afrontaba demasiado la persona que había sido o querido ser, alguna vez, en otro mundo. *Finisterre* se propuso darle un nombre, una psicología, una historia.

Hay otro texto que tiene una función capital en la novela. Se trata de las *Memorias de un ex cautivo* de Santiago Avendaño, publicadas por Meinrado Hux (2000), que me confirmó una dirección ya tomada en *La pasión de los nómades* frente a un problema fundamental: cómo representar la lengua del presunto “salvaje”, cómo hacerle justicia en una representación capaz de ponerse del lado de la otra voz. La imagería tópica ha encarcelado al aborigen pampa o mapuche en una lengua mutilada, hecha de gerundios, como la de Tarzán estaba hecha de infinitivos. La

supuesta “primitividad” o “brutalidad” del indio es que lo que se connotaba en este lenguaje burdo e incompleto, sin tener en cuenta que cualquier “civilizado” puesto a hablar mapuche sin mayor estudio previo lo haría seguramente con similares imperfecciones. Como bien sabemos, no hay lenguas “primitivas”, ni es necesario que ningún Próspero le enseñe a Calibán los nombres de las cosas. Todas las lenguas son aptas para este oficio, y por lo que parece, el mapuche (del cual el ranquel es un dialecto) debe de serlo en grado superlativo, pues aun los misioneros jesuitas que primero entraron en contacto con este pueblo no dejaron de asombrarse ante el contraste entre la rústica tecnología material y los refinamientos de una lengua que les pareció sutil y espléndida. Todos los testimonios de viajeros y antropólogos coinciden en señalar la enorme importancia que en esta cultura se daba al “buen decir”, a las artes de la oratoria, que constituían requisito indispensable para ser digno de la condición de jefe. Uno de los méritos del texto de Avendaño, quien –cautivo desde niño³– era totalmente bilingüe, radica sin duda en su capacidad para *traducir* a un castellano rico, expresivo, suntuoso, majestuoso en unas ocasiones, poético en otras, esta magnificencia del discurso en mapuche. Sus *Memorias* constituyeron para mí un libro testigo, y la clara garantía de que no caería en una falsificación idealista o seudorromántica si tomaba a este genuino *traductor* (luego secretario del cacique Catriel) como legítimo modelo. Los indios de Avendaño no son genéricos, son individuos. Y muchos de estos individuos, admirablemente descritos en su carácter y cualidades, hablan como seres inteligentes, son capaces de fundados razonamientos, discurren sobre política y psicología humana, sobre Dios y el más allá, sobre la ética y sobre el destino. Los actos de brutalidad y de violencia que también se describen, ejecutados tanto por cristianos como por aborígenes, no empañan esa impresión de *plena humanidad*, en sus mejores aspectos de afectividad e inteligencia. En algunos momentos *Finisterre* sigue de cerca el texto de Avendaño, por lo que aporta en cuanto a la historia ranquelina recibida de los ancianos de la comunidad, como cuando Rosalind relata los viajes de Calfucurá, su instalación en Salinas Grandes y la matanza de los caciques voroganos (Avendaño, 2000: pp. 29-60; Lojo, 2005: pp. 103-106); incluso, en el discurso del cacique Meli-Guor (Cuatro Zorros), hay alguna transcripción textual de frases y giros.

El lenguaje de Mira Más Lejos, el chamán o *machi*, protector y maestro de Rosalind en las tolдерías, apela también a esta orientación basada en un testimonio cultural de primera mano. Ello no asegura, sin embargo, la verosimilitud para el lector actual. No faltan quienes suponen que “no pudo haber existido un indio que *hablara así*”. Aun hoy, la simplicidad de la vida material es considerada por muchos como determinante de una parecida simplicidad de lenguaje y pensamiento. Si bien la novela no pretende un “realismo antropológico” al pie de la letra (porque el objetivo fundamental es, en suma, la creación literaria), sí busca devolver a los personajes indígenas –también individualizados–, sin idealizaciones positivas ni demonizaciones, su estatuto de completa humanidad.

Cartas y documentos. Archivo franciscano, cartas de cautivos, masacre de La Carlota

Finisterre es, entre otras cosas, una novela epistolar. Hay muchas cartas en el libro, escritas desde lugares distintos y por diferentes personajes: Oscar Wilde, desde Irlanda, Oliver Armstrong, presuntamente desde Buenos Aires, María Antonia, la prima de Rosalind, y el suegro de ésta, Farrell. Pero la intriga se sostiene por el demorado develamiento de una sola larga carta, que incluye otras (muchas de las ya mencionadas) y que, convertida en relato autónomo, va llegando, en sucesivas entregas, desde Finisterre (o Fisterra) en Galicia, hasta Kensington Gardens, en Londres, donde vive la corresponsal, Elizabeth Armstrong. La carta promete revelarle a Elizabeth lo que ella ignora sobre su origen rioplatense. Pero esa revelación se posterga, es diferida: antes, Rosalind le narra a la muchacha inglesa su propia historia (que implica la historia del padre de Elizabeth, y décadas de vida entre los ranqueles). Es en esta peculiar correspondencia (en realidad hay una sola persona que realmente escribe, y otra que se limita a recibir, con tensión creciente), donde se va conformando un género inexistente: la carta o relato “de cautiva”. No se conservan, hay que decir, testimonios *directos* del cautiverio femenino en las tolderías. Los tenemos indirectos, filtrados por otros, en relatos más o menos testimoniales de militares inclinados a las letras, en informes, en transcripciones realizadas por sacerdotes. La deshonra sexual, la vergüenza, probablemente inhibirían a las mujeres (en una época en la que por otra parte no abundaban las escritoras) en cuanto a la posibilidad de tomar la iniciativa en este sentido. Las cartas de Rosalind se sitúan, pues, en el lugar de lo ausente, del silencio y de lo silenciado, de lo que no se ha querido escuchar.

Durante el lento proceso de elaboración de *Finisterre* di con el importante libro testimonial *Cartas de frontera. Los documentos del conflicto inter-étnico*, a cargo de Marcela Tamagnini y publicado en una edición casi artesanal de la Universidad de Río Cuarto. Las cartas, tomadas del Archivo Franciscano⁴ de la ciudad, no incluyen casi voces femeninas, salvo las de algunas madres que piden por sus hijos cautivos, o la de alguna dama de la Sociedad de Beneficencia que trabaja para ese mismo fin. La inmensa mayoría de los firmantes son varones, en situaciones de poder o influencia (sacerdotes y militares, jefes indígenas), o civiles que realizan gestiones por algún pariente. La carta que el inglés dirige a Rosalind años después, informándole que ha reunido el dinero de su rescate, remite a ese contexto y a esos modelos, lo mismo que la información novelesca acerca de las negociaciones que se llevan a cabo para el rescate de cautivos. Pero el texto entero de Rosalind misma no tiene referente. Irrumpe desde ese gran espacio oscuro de todo lo *no dicho*.

Otro documento, estremecedor, llegó a mis manos a través de un viejo conocido, el historiador Carlos Mayol Laferrère, que había sido una fuente de consulta indispensable durante la escritura de *La pasión de los nómades* y la reconstrucción de la excursión mansilliana. A través de un trabajo (valiosísimo pero de escasa difusión,

publicado en Río Cuarto) tuvo detallada noticia, no sólo de todo el período del cacicazgo de Payné (padre de Mariano Rosas), sino de una de las matanzas más vergonzosas de la historia de la frontera, cuyas víctimas fueron hombres previamente desarmados, mujeres, y niños por encima de los siete años (Mayol, 1996: p. 88)⁵ que tuvo lugar en El Sauce (actual La Carlota) y que *Finisterre* aborda en las pp. 109-110. Todo cuanto aporta Mayol allí está rigurosamente documentado desde sus indagaciones en el Archivo Histórico de Córdoba y otros archivos y fuentes. La novela lo “traduce” desde la voz de Rosalind.

Lenguas desplazadas y cruces de lenguas. La fascinación de Babel. Nombrar y poder

148 149

En el mundo multicultural de *Finisterre*, es inevitable el cruce de lenguas. Muchos personajes pertenecen simultáneamente a varios mundos lingüísticos. Rosalind Kildare Neira comparte tres: el castellano, el gallego y el inglés (la lengua que le enseña su padre, aunque también le enseña con ella la tradición cultural irlandesa). Baigorria comparte el castellano y el mapuche en su variedad ranquel. Oliver Armstrong, que sabe el español necesario para manejarse en sus negocios rioplatenses, también aprende la lengua indígena. Manuela Rosas se ve forzada a manejar el inglés, además del castellano. Mira Más Lejos, el chamán, sabe hablar en la lengua de los cristianos. Elizabeth comienza a tomar clases de español para acercarse a su pasado rioplatense.

Así como se trasladan entre varias lenguas, los personajes asumen en cada mundo distintos nombres. Rosalind es Rosa para los gallegos, y Pregunta Siempre en las tolderías ranqueles; Oliver Armstrong es Flamenco Amarillo en las tolderías, así como Manuel Baigorria es el Cóndor Chico, Elizabeth se revelará, al final de la novela, como Aluminé, la Resplandeciente; su madre, Garza Que Vuela Sola, será para los cristianos Ignacia. Los nombres no se anulan entre sí. Coexisten. Parecen, por momentos una fuente de confusión o de desgarramiento y en cierto modo lo son. Sin embargo, también constituyen una riqueza. No hay, por eso un único nombre “verdadero”, una “esencia” del ser enclavada en una sola tierra, en una sola lengua. La identidad es una construcción compleja y múltiple. Cuando Elizabeth se debate entre sus dos nombres, Frederick Barrymore se cuida de advertirle que ambos coexistieron desde el comienzo: “—Entonces me... ¿me llamaban Aluminé? —Sí, claro. Aunque también Elizabeth. Papá siempre le dijo así. Era el nombre de mi abuela, su madre, y le gustaba repetirlo. Él solía hablarle en inglés cuando estaba en el fuerte. Es mejor tener dos nombres que ninguno, y dos o tres lenguas, maternas y paternas” (Lojo, 2005: p. 167).

Reparo, en cambio, que de todos estos personajes, sólo el chamán, Mira Más Lejos, no tiene nombre en otra lengua. Aunque vive temporariamente en el fortín, decide volver con la gente de su madre, los Huilliches (esto es “la gente del Sur”), consciente de que su mundo de cultura y creencias no podrá sobrevivir bajo el dominio cristiano: “—¿Por qué te quieres ir? —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. ¿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).

Comprende que la nueva sociedad cristiana, a pesar del mestizaje de hecho, no será multicultural. Las prácticas religiosas y el saber médico y terapéutico de la gente de la tierra serán vistas como pura superstición desdeñable. Los aborígenes como tales no tendrán lugar en un país que los considera externos a la nacionalidad y que se resiste a conferirles el estatuto de ciudadanos. Ser indio, o haberlo sido, llevará consigo un estigma cultural, una marca de inferioridad y de vergüenza.

Por su parte, Rosalind comparte con Mira Más Lejos y el pueblo ranquel la situación de marginalidad. Hija de irlandés y gallega, recibe de ambos linajes el legado de los periféricos y los excluidos, que incluye una lengua: la gallega. Lengua marginal, sobreviviente en las clases populares, que había dejado atrás, en el olvido, su pasado como primera lengua literaria de la península ibérica. Tampoco irlandeses y gallegos renuncian a su *diferencia*. La lucha de Irlanda es, además, armada. La de Galicia se compromete en la *resistencia cultural*, tanto la del pueblo como de los intelectuales (Murguía, Pondal, Rosalía de Castro) del *rexurdimento*, que está en pleno auge cuando Rosalind, después de 1865, vuelve a Galicia.

Dentro de esta lucha, los mitos de la identidad cumplen una función fundamental. No, como sucede en los fascismos, para sustentar el poderío y la vocación expansiva de un proyecto político de carácter totalitario, sino para reconstruir una cultura erosionada y diseñar –desde esa plataforma– una comunidad futura con plenitud de derechos. ¡Galiza ceibe!, esto es, ¡Galicia libre!, fue durante mucho tiempo (y lo sigue siendo en parte) la consigna del galleguismo⁶. El mito céltico destacaba la originalidad gallega con respecto al resto de España y particularmente a Castilla, la unía con los otros “pueblos de la gaita” dispersos por Europa (irlandeses, bretones, escoceses, galeses) y proveía un rico imaginario, sobre el que después se asentaron singularísimas voces literarias como la de Alvaro Cunqueiro, en el siglo XX. Al contrario de otros nacionalismos, de origen reaccionario y conservador, apegados a estamentos como el clero tradicional, el gallego surgió como alternativa renovadora y revolucionaria, unido a las reivindicaciones populares.

Tanto Rosalind como Mira Más Lejos y el pueblo ranquel hablan lenguas desplazadas y marginales, pero su futuro será muy distinto. Hoy día, el gallego es lengua oficial y lengua literaria en una comunidad autónoma del estado español. En cambio el ranquel, dialecto del mapuche, acaba de extinguirse casi junto a la publicación de su gramática, a cargo de Ana Fernández Garay.

Finisterre incluye términos y expresiones en las dos lenguas marginales y marginadas, cuyo conocimiento poseo, por cierto, en forma muy desigual. Leo y entiendo el gallego, no así el mapuche, del que sólo manejo, trabajosamente, algunos elementos léxicos. La presencia de vocablos “injertados” de los dos idiomas en el texto castellano tiene la función de crear una proximidad “carnal”, una ilusión de contacto cercano, como si un trozo vivo del mundo del otro se instalase dentro de la lengua propia. Me ha gustado, por otra parte, traducir los bellos o curiosos

nombres mapuches, plenos de sentido. Dentro de esta cosmovisión lingüística el nombre siempre significa algo: tiene que ver con el linaje de la naturaleza, mineral, animal o vegetal del que derivan las familias humanas (Piedras, Leones, Tigres, Oro, Garzas, Águilas, Cóndores, etc.) y tiene que ver también, sobre todo en los nombres que se adjudican a los extranjeros, con las características individuales y singulares del ser nombrado: así, Manuel Baigorria, pequeño de estatura, pero valiente y de altas aspiraciones, es el “Cóndor Chico” o el “Aguilucho” (Lautramañ); así, Rosalind es bautizada por Mira Más Lejos como “Pregunta Siempre”, y Mira Más Lejos mismo se llama de tal modo por descender del linaje de las Águilas.

Traducciones de nombres reales de caciques, como Piedra Azul (Calfucurá), Pederal Colorado (Coliqueo), Chaquira Verde (Carrellang), Cuatro Zorros (Meli Guor), Zorro Celeste (Painé Guor), Pluma de Ave (Pichún Huala), intentan dar idea de esta relación sutil y poderosa entre los seres humanos y los otros seres de la creación, esencial para el pensamiento analógico mágico y holístico de la cultura aborígen.

También hay otros nombres, los de las plantas medicinales: el palo santo, la hierba del roble, la siete venas o el fui-fui y la diuca; en los tres primeros casos se nombran traducidas, en los dos últimos están conservadas las denominaciones mapuches. Rosalind adopta estos remedios para sus curaciones, y por otro lado, convertida en ayudante de *machi* dentro de la nueva cultura, encuentra para esta función equivalentes en la suya propia: “Las *meigas*, que de algún modo se parecían a las *machis*, y que a veces servían a Dios y otras –renegadas– a su Enemigo” (Lojo, 2005: p. 119), curadoras que emergen de la antigua Galicia rural, al margen de los médicos diplomados, sustituyéndolos en las aldeas alejadas de los centros urbanos, y a veces coexistiendo con ellos. Por su parte, Mira Más Lejos incorpora al ritual y a su práctica médica el bisturí y el escalpelo y también el estetoscopio que formaban parte del equipaje de Rosalind y su marido médico. El estetoscopio, designado a la manera mapuche (“la oreja de Dios”) cumplirá un papel fundamental en el rito curativo. El viaje que Rosalind y el *machi* hacen a la tierra de los Huilliches, huyendo del “malón *huinca*” es también un tránsito solitario que les permite conocerse, intercambiar saberes, buscar equivalencias en sus respectivas culturas. Resalta, sobre todo, la planteada entre mar y pampa: espacios aparentemente temibles y desolados, pero sólo para quien no los conoce. La familiaridad cultural es la que hace habitable, fuente de vida, ámbito proveedor de bienes, lo que para otros (los ajenos, los extraños) es únicamente esterilidad, intemperie, desierto. En la noche de la pampa, que se ha vuelto protectora, Mira Más Lejos, el chamán, puede *traducir*, *interpretar* el sueño de Rosalind, que se refiere a otro mundo y al Otro Mundo, que habla de la muerte del padre, pero también de la sobrevida en otra dimensión: un “más allá” distinto para cada cultura, pero comprensible, *traducible*, en los términos del interlocutor. Ése, el lenguaje de los sueños, es el que seguirá comunicando a Mira más lejos y a Rosalind-Pregunta Siempre (“Te veré en mis sueños, me verás en los tuyos”; Lojo, 2005: p.173), más allá de la separación.

Otro aspecto del nombrar se tematiza en esta historia: la relación entre *nombrar* y *poder*. El que nombra no es necesariamente el que “descubre” la cosa, sino el que se apodera de ella, y marca esa posesión borrando la huella cultural del nombre anterior. Este tópico se hace presente a través de los distintos nombres que reciben las estrellas federales, flores emblemáticas del gobierno rosista, que Elizabeth ve en casa de doña Manuela Rosas de Terrero. Las considera flores mexicanas, porque en México las “descubrió” el embajador de los Estados Unidos de Norteamérica, Joel

Poinsett, en cuyo honor sus compatriotas las denominaron *Poinsettias*. La denominación nueva le parece completamente abusiva a Manuela Rosas: “—Pues son tan nuestras como mexicanas. Y vaya descaro el del señor Poinsett, habérselas apropiado por el solo mérito de verlas, como si fuesen un invento suyo. —Es un viejo vicio de los botánicos, me temo, señora Manuela —acotó Barrymore. —Antes que él las habrán visto los indios mexicanos, y las llamarían de otro modo. —Seguramente, pero de los vencidos quién se acuerda. (Lojo, 2005: pp. 74-75).

Los vencidos pierden la cosa junto con el derecho a nombrarla. La lucha de las lenguas acompaña la lucha de las armas, y la lengua del poder se impone sobre los derrotados. En *Finisterre*, no obstante, los viejos nombres, los otros nombres, salen a la luz. Las lenguas se resisten a ser borradas y pugnan por coexistir. Babel no aparece como una maldición sino como una pluralidad enriquecedora, aunque sin ahogar el conflicto existencial. La identidad plural tienen un costo: su inestabilidad, su precariedad, su volatilidad, la sensación permanente de insuficiencia que coloca al sujeto en una situación de añoranza constante porque no puede estar en todos sus mundos al mismo tiempo, y también de ajenidad y extrañamiento, pues para los que se hallan instalados completamente en cada mundo, siempre tendrá algo perturbador, inasimilable, que proviene del otro lado, del mundo que se dejó. Esa es la condición, sobre todo, de dos exiliados y transterrados: Manuel Baigorria y Rosalind Kildare: “estaba y estaría para siempre en el lugar que no existe, en el espacio imposible que se abre entre dos mundos y donde quedan presos los que ya no pertenecen ni al uno ni al otro y pertenecen no obstante a los dos, al mismo tiempo. Así me pasaba a mí misma, así me pasa todavía, pues esa condición no se acaba sino con la muerte y aun más allá de ella es posible que siga.” (Lojo, 2005: pp. 143-144).

No es casual que la figura del exilio, y la complejidad identitaria que éste conlleva, en los exiliados y en sus descendientes, sea central en la novela. De alguna manera “traduce” una experiencia propia, y no ya sólo la de personajes de otra época. Hija de exiliados de la Guerra Civil española, el período de las guerras civiles argentinas y de las guerras de frontera, con su secuela de migración forzosa y transculturación, me fascinó siempre especialmente. La novela histórica habla, simbólicamente, del presente, a través del viaje al pasado que nos permite mirar el hoy desde otro ángulo, y proyecta también, en símbolos poéticos, las experiencias traumáticas o constitutivas de la subjetividad personal. Esa historia familiar *vivida* contribuye seguramente a dotar de un espesor dramático particular cuanto se narra en *Finisterre*. Doña Ana y Baigorria, con su renuncia y su desgarramiento son de algún modo sesgado, oblicuo y no reduccionista, mis padres, y son todos los exiliados. El desdoblamiento de Rosalind es también de algún modo, el que yo misma sufrí ⁷.

Las lenguas hegemónicas

Dos personajes en la novela son los hablantes nativos europeos de las que podemos considerar “lenguas hegemónicas”: el inglés (Oliver Armstrong) y el castellano (doña Ana). Representan en cierta manera a los poderes políticos correspondientes (el imperialismo victoriano, el centralismo de Castilla), aunque están lejos de ser figuras alegóricas, y por lo demás, la acción noveles-

ca misma va mostrando sus vacilaciones y fisuras con respecto a los personajes que pretenden construir. Ni el *businessman* ni la actriz famosa y de supuesta cuna noble pueden sostener esas imágenes sin evidenciar debilidades, conflictos internos, imposturas. El orgullo de ser quienes son, o quienes creen o quieren ser, los acompaña, no obstante, hasta el final.

No abundan en la novela palabras o expresiones inglesas, aunque sí se ha intentado trasladar a la expresión castellana algunas frases hechas o modos de pensar de la lengua. Por ejemplo, en la carta de Armstrong a Rosalind: “está bien lo que termina bien” (por “All is well that ends well”, que dicho sea de paso, es también el título de una comedia de Shakespeare⁸).

De los dos personajes, uno solo de ellos, Armstrong, aprende a traducir y por eso puede escapar y sobrevivir. Aprende la lengua, las destrezas, los caminos, y este capital simbólico le permitirá la salida y también el retorno, en los viajes de intercambio del comercio. Doña Ana en cambio, resignada por la fuerza a las vestiduras ranqueles, se obstinará en ser fiel a la memoria de sí misma, y ante la imposibilidad de recrear en el desierto los antiguos escenarios de su vida, elegirá la inmovilidad, la mudez⁹ y finalmente aceptará la muerte que llega de la mano de su inflexibilidad y su falta de defensas.

Hay otra “traducción” desde la lengua hegemónica en la novela: la de Oscar Wilde, que también se sabe, de alguna manera, “mestizo”. Un irlandés que escribe en inglés y se muda a Inglaterra para hacer carrera, pero sigue pensando “en irlandés” y lleva la huella militante de su madre, Lady Jane. Por eso, no sin autoironía, le aconseja a Elizabeth que ponga en práctica lo que le ha sugerido Manuela Rosas: “Sea tranquilamente una india inglesa, que no es una tragedia, aunque pueda convertirse en ella cuando para los otros ser doble equivale a ser un monstruo. ¿Acaso no soy un monstruo yo también? Oxford, con sus poderes demoníacos, me está transformando en un anglo-irlandés...” (Lojo, 2005: p. 157). Wilde “se traduce” como irlandés para los ingleses, y *Finisterre* lo traduce a él al castellano, estilizando la entonación de su prosa en cartas imaginarias.

152 153

Traducir para escribir, traducir para vivir

Escribir es traducir, y en *Finisterre* esta condición de la escritura se halla especialmente marcada. Lecturas historiográficas, cartas, testimonios, voces de otras lenguas, geografías distantes, una vasta bibliografía antropológica, sociológica, literaria: todo se reelabora y se transforma en la novela. Por otra parte, como se ha mostrado, la traducción como operación vital se tematiza en la historia: los personajes se pasan la vida intentando traducir la realidad desconocida a lo conocido, y en traducirse a sí mismos para otros ojos. En el éxito de ese proceso se juega su destino. Sufren más (o mueren) los que no quieren ni pueden traducir; los que no encuentran la clave de las “equivalencias” necesarias para rehacerse en otro sitio. Doña Ana, o el patético Rosas del exilio, que, en lugar de aceptar el tipo de campo que le ofrece la nueva tierra “—Mandó talar todos los árboles que

había en la granja de Burgess. Mandó despejar y roturar. Hizo huerta, crió vacas. Pero cómo ha de ser eso la pampa, hija mía” (Lojo, 2005: p. 67) –dice Manuela Rosas.

Para Rosalind en particular, el sentido de su viaje y de su cautiverio, la llave de su experiencia, están en la posibilidad de *interpretar otra vez* su mundo de origen, a partir de lo que ha visto en el otro. Los fines de la tierra, los *Finisterrae*, funcionan mutuamente como espejos, pero no de manera pasiva, sino entregando las claves para vivir del otro lado: “*Lo que has aprendido aquí es quién eres tú y de qué eres capaz. Esta tierra es el espejo donde te has visto y donde has visto la tuya*” (Lojo, 2005: p. 173), le dice el chamán a Rosalind. Sabrá así, seguramente, que los campesinos gallegos son los indios de España, o los campesinos irlandeses los indios de la Gran Bretaña (ibídem); que toda cultura tiene sus “bárbaros”, sus chivos expiatorios; que tanto en Oriente como en Occidente, los hombres han sentido una “fascinación recelosa y ambigua” por las mujeres (hasta el punto de quemarlas por brujas, si se consideraba necesario), que en todas partes “han buscado apropiárselas, comprarlas y venderlas, y hacer de su cuerpo el lugar de los pactos y de las alianzas, la prenda de la discordia, la ofrenda de los sacrificios” (Lojo, 2005, p. 134).

La novela remite, en suma, al epígrafe inicial de Rosalía de Castro: “*Toda a terra é dos homes. / Aquel que non veu nunca máis que a propia / A ñorancia o consome.*” No es posible tener conocimiento de lo propio sin haber visto lo otro: la totalidad, la comunidad de los seres humanos, en lo que éstos comparten y en lo que difieren. El viaje es de ida y vuelta, aunque no se retorne físicamente. Babel no es el infierno porque las lenguas se interpretan y se interpenetran como los cuerpos (“Así se ha hecho América –recuerda Manuela Rosas– mezclando y revolviendo sangres y lenguas, entrelazando cuerpos”, Lojo, 2005: p. 154). Porque existen los vasos comunicantes de la traducción.

Notas

¹ *La pasión de los nómades* no es una novela histórica realista. Supone el retorno de un Lucio V. Mansilla fantasmal al siglo XX, para volver sobre los pasos de su excursión a los indios ranqueles, con los que siente haber quedado en deuda. Su retorno lo pone frente a una Buenos Aires irreconocible, un mundo tecnológicamente modificado y una nación cuyo recorrido histórico en buena parte lo defrauda.

² En *Finisterre* presentimos el acorralamiento y exterminio final de los pueblos aborígenes pampeanos y el futuro del mundo occidental globalizado. En *La pasión de los nómades* estas cosas ya han ocurrido y uno de los agentes históricos del proceso (Lucio V. Mansilla) vuelve la mirada hacia atrás, en un dilatado examen de conciencia, para dialogar con viejos fantasmas, y que estas sombras, a veces terribles, devenen para él –lo mismo que el Facundo de Sarmiento– el “secreto de la historia” y lo enfrenen a sus propias defecaciones.

³ La relación de Avendaño con sus captores fue entrañable, y sin duda trascendió la situación de un prisionero de guerra: “Al cabo de unos días de angustia y padecimientos llegué a parar en la casa del cacique Caniú (o

Caniú-Cal). Éste llegó a quererme como a un hijo y yo también le daba el nombre de padre” (Avendaño, 2000: p. 89). “Mi padre adoptivo jamás me impidió la devoción, ni ninguno de la casa hizo burla de mis oraciones; por el contrario, se me pedía que rezase en voz alta, a fin de oírme.” (ibídem: p. 159) Cuando Avendaño se fuga, deseoso de encontrarse con sus padres y hermanos, lo tortura, sin embargo, el remordimiento por haber dejado a su padre adoptivo ranquel y a su familia sustituta: “¿Con qué cara miraría al que me había querido tanto y a quien le pagaba con tamaña ingratitud” (ibídem: p. 206).

⁴ Mi primer contacto con ese archivo ocurrió en 1991, y lo debo a la generosidad del historiador Carlos Mayol Laferrère, que había transcripto a mano muchos documentos del mismo (sobre todo los referidos al viaje de los padres franciscanos con Mansilla) y me permitió libre acceso a su archivo personal. Mayol Laferrère, una autoridad en materia de historia ranquelina sobre la frontera de Córdoba, había hecho su “excursión” a los ranqueles, siguiendo el modelo de la de Mansilla, en 1981. Su conocimiento del terreno, que puso a mi disposición, resultó inapreciable para poder realizar la mía propia en enero de 1992.

⁵ Mayol Laferrère añadió a su artículo publicado una nota personal donde enumera las diversas fuentes en que consta la matanza de La Carlota (entonces El Sauce) a las que él tuvo acceso. A saber: Archivo Histórico de Córdoba, Tomo 148, leg. 2; “Apuntes Históricos” de Fray Quirico Porreca, publicados en *El Eco de Río Cuarto*, 1906, y luego revisados y publicados por Fray Hogolino Quinzio (Publicación oficial, Córdoba, 1926); Archivo Parroquial de Río Cuarto (26 de abril de 1836; se da cuenta del bautismo de los niños sobrevivientes, inferiores a los siete años); carta del cacique Mariano Rosas a Fray Marcos Donati (Archivo Franciscano de Río Cuarto, Doc. N° 170, Carpeta 1874).

⁶ Un artículo del poeta Antón Avilés de Taramancos, reproducido en la web www.galegaespa.com.ar [consulta 10/09/06], concluye con estas palabras, donde se aprecia la vigencia de la consigna y la unión de celtismo, nacionalismo e ideas socialistas: “Irmáns galegos, Xente de Breogán, eu pídovos que neste día xuntedes os vosos corazóns para decir conmigo, para berrar conmigo dende os cumes de Europa e que nos ouza o mundo: “VIVA GALIZA CEIBE E POPULAR!”. Lausana (Suiza), 20 de Xuño de 1987. Traducción: “Hermanos gallegos, Gente de Breogán [mítico rey celta gallego, cuyo hijo invade Erín y funda el linaje celta en tierra irlandesa, según el Leabhar Gabhala], os pido que en este día juntéis vuestros corazones para decir conmigo, para gritar conmigo desde las cumbres de Europa, y que nos oiga el mundo: Viva Galicia libre y popular”.

⁷ Ver María Rosa Lojo 2002 y 2006.

⁸ Shakespeare aparece varias veces como intertexto y referencia en la novela: Audrey, Rosalind y Oliver, son los nombres de los personajes de *As you like it* y también de tres personajes de *Finisterre*. Por cierto, la acción no tendrá, para Oliver Armstrong y Rosalind Kildare, el final feliz de las comedias.

⁹ “Doña Ana, pues, pasaba muchos días sentada en uno de los sillones

cada vez más desvencijados que componían el mobiliario del rancho, inmóvil como un icono. A veces se ponía una mantilla negra por delante de la cara, como una viuda en misa, y entonces el gran pectoral de plata, y el trarilonko en la cabeza, y los pesados zarcillos que le colgaban de los lóbulos, se traslucían bajo el dibujo del tul con un raro efecto, como si fueran las joyas de una princesa embalsamada y sepultada hacia siglos en algún túmulo egipcio” (Lojo, 2005: p. 131).

Bibliografía

- AUGUSTA, F. F. J. DE: (2002) *¿Cómo se llaman los araucanos?* Bahía Blanca, Centro de Documentación Patagónica. Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur, pp. 19-50.
- AVENDAÑO, S.: (1999) *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño (1834-1874)* [recopilación de P. Meinrado Hux], El Elefante Blanco, Buenos Aires.
- BAIGORRIA, M.: (1975) *Memorias* [prólogo de Félix Luna], Hachette, Buenos Aires.
- FARON, L.: (1964) *Antüpaiñamko. Moral y ritual mapuche*, Santiago de Chile-Buenos Aires, Mundo-Nuevo Extremo, Museo Chileno de Arte Precolombino.
- FERNÁNDEZ GARAY, A.: (2002) *Testimonios de los últimos ranqueles. Textos originales con traducción y notas lingüístico-etnográficas*, Buenos Aires, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Serie Archivo de Lenguas Indoamericanas, Colección Nuestra América.
- JIMÉNEZ, J. F.: (2002) *Matrilinealidad versus patrilinealidad. La obra de Félix José de Augusta y la polémica acerca de la filiación de los Reche Mapuche*. Bahía Blanca, Centro de Documentación Patagónica. Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur, pp. 3-19.
- Bahía Blanca, Centro de Documentación Patagónica. Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur, 2002.
- LOJO, M. R.: (1994) *La pasión de los nómades*, Atlántida, Buenos Aires.
- (1996) “Una nueva excursión a los indios ranqueles”, *Ciencia Hoy. Revista de divulgación científica y tecnológica de la Asociación Ciencia Hoy*, Volumen 6, Nº 36, pp. 41-50. [www.ciencia-hoy.retina.ar/hoy36/ranquel4.htm; www.mariarosalajo.com.ar] [consulta: 11/09/06].
- (2002) “Mínima autobiografía de una exiliada hija”. Revista digital *Sitio al margen*. [www.almargen.com.ar/sitio/seccion/literatura/lojo/] [consulta: 11/09/06].
- (2005) *Finisterre*, Sudamericana, Buenos Aires.
- (2006) “Quién habla en las voces de la ficción”. The *Delibes Chair* at The Graduate Center, The City University of New York. Colloquium. *Autoficción/Self-fiction*. 5th May, 2006. [www.mariarosalajo.com.ar] [consulta: 11/09/06].
- MAYOL LAFERRÈRE, C.: “Cazicazgo de Payne (1836-1844) de acuerdo con

la documentación de la frontera de Córdoba. Su muerte y sus exequias.”
Quarto Río, Año 1, N° 1, diciembre de 1996, pp. 85-123.

MONTECINO, S.: (1999) *Sueño con menguante. Biografía de una machi* Sudamericana, Santiago de Chile.

MONTECINO, S. Y CONEJEROS, A.: (1985) *Mujeres mapuches: el saber tradicional en la curación de enfermedades comunes*. Serie Mujer y Salud, Centro de Estudios de la Mujer, Chile.

TAMAGNINI, M.: *Cartas de frontera. Los documentos del conflicto interétnico*, Río Cuarto, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto, 1995.