



Crónicas de la espuma

Chronicles about foam

Ignacio Cristensen¹

Universidad Nacional de Rosario
cristensen.nacho@gmail.com

Resumen:

En este artículo propondremos un análisis de ciertos aspectos relativos a las crónicas de viaje publicadas por la escritora argentina Hebe Uhart en su libro *De aquí para allá*. Para esto, inicialmente, realizaremos una comparación entre algunas características de esta obra y determinados rasgos dominantes que históricamente han definido a la literatura de viajes. Luego, intentaremos establecer una relación entre las ideas de “giro micrológico” y “espuma”, propuestas por el filósofo alemán Peter Sloterdijk, y los principios estéticos y políticos que, para nosotros, fundamentan y regulan el viaje y la escritura de la cronista. Por último, y aprovechando esta perspectiva, llevaremos adelante una lectura de estas crónicas en función del modo en que se posicionan frente a la situación actual de una de las problemáticas políticas y culturales más importantes que atraviesa al Estado argentino desde fines del siglo XIX: la cuestión indígena.

Palabras clave: Hebe Uhart - Crónica de viaje - Giro micrológico - Espuma - Cuestión indígena

Abstract: In this article, we put forward an analysis of certain aspects related to one of the books of travel chronicles, *De aquí para allá*, published by the Argentine writer Hebe Uhart. Initially, we compare some of the characteristics of her work with certain dominant features that have historically defined travel literature. Then, we try to establish a relation between the ideas of “micrological turn” and “foam”, proposed by the German philosopher Peter Sloterdijk, and the aesthetic and political principles that, in our opinion, found and regulate the chronicler's travel and writing. Finally, taking advantage of this perspective, we analyze these chronicles with a focus on how they relate to the current situation of one of the most important political and cultural issues that have affected the Argentine State since the end of the 19th century: the Indigenous Issue.

Keywords: Hebe Uhart - Travel chronicles - Micrological turn - Foam - Indigenous issue

¹ Ignacio Cristensen es Profesor de Lengua y Literatura por el ISFD N° 142 de San Andrés de Giles. Actualmente cursa la Maestría en Literatura Argentina en la Universidad Nacional de Rosario y su investigación aborda el estudio de la dimensión de la escucha en las crónicas de viaje de la escritora argentina Hebe Uhart.

Introducción:

“—Yo conozco el pueblo de Maciá, pero no sabía que allí hubiera una comunidad—” (57). Así finaliza uno de los capítulos titulado “Yo no sabía”, en los que se divide la obra *De aquí para allá*, de Hebe Uhart. Como se puede notar, hay algo ahí, en esa simple frase y en ese título, acerca del saber y del no saber, que está puesto en juego: ¿Quién habla y a qué saber/no saber se refiere? Se trata, en verdad, de la respuesta de varias personas, entrevistadas por la autora en Concepción del Uruguay, que señalan exactamente lo mismo: que desconocen la existencia de una comunidad charrúa cerca de allí, a poca distancia de ellas. A pesar de su brevedad, creemos que el fragmento anteriormente citado puede servirnos como ejemplificación o representación sinecdótica de la trama y el espíritu que atraviesa y articula la totalidad del volumen de crónicas al que pertenece, ya que consideramos que es posible pensar al libro mismo en su totalidad a partir de las relaciones que se configuran entre él y el orden de lo *ignorado*.

Con respecto a esto, según indica el diccionario de la RAE, “ignorar” supone un “no saber”, pero también significa (lo que es curioso), por un lado, no estar anoticiado de algo, y, por otro, no hacer caso de tal cosa porque no merece atención. En esta línea, podemos adelantar a manera de hipótesis de lectura que, si el volumen de la autora morenense se construye deambulando por el territorio de lo ignoto, lo hace produciendo un efecto específico, capaz de ser subdividido, en principio, en los siguientes: “dar noticia de...”, “llamar la atención sobre...” y, en último lugar, (aquel que, de alguna manera, engloba a los anteriores) “construir un saber”.

En principio, es preciso señalar que el libro del que hablamos está compuesto por una serie de crónicas de viaje escritas por la autora durante el primer y segundo decenio de este siglo y publicadas de manera conjunta en 2016 por la editorial Adriana Hidalgo. La obra se inscribe, peculiar y transgresoramente, como intentaremos demostrar a lo largo de este trabajo,

en la larga fila de volúmenes pertenecientes al género “literatura de viajes”; al mismo tiempo que se posiciona de un modo absolutamente disruptivo frente a un imaginario hegemónico sobre el “ser nacional argentino” y frente a aquel “problema” clave de fines del siglo XIX conocido como la “cuestión indígena” (que aún persiste, transformado).

El viaje utilitario frente a la errancia gratuita

Para comenzar, podemos señalar que, tal como sostiene Patricia Aruj, los relatos de viaje obtuvieron un grandísimo impulso a partir del siglo XVIII en América con el inicio y desarrollo de los procesos independentistas. En ese momento, comenzaron a producirse una serie de viajes de “reconocimiento, exploración e inspección [interior]” (22) que tenían como función proveer a las clases dominantes de información acerca de los territorios cuya dominación se pretendía, establecer líneas de comercio y contribuir al intento de apropiación de espacios más o menos alejados de los grandes centros de poder.

Así concebido, el viaje, y también su posterior relato, funcionó como un modo de conocer las diferentes realidades territoriales y profundizar de ese modo el poder que se tenía sobre ellas. En consecuencia, puede pensarse que el viaje operó desde entonces en favor de lo que Foucault denominó como “razón de Estado”, haciendo referencia con esta noción, articulada, según el pensador francés, en torno de la relación esencia-saber, a la “esencia misma del Estado y también [al] conocimiento que en cierto modo permite seguir su trama y obedecerla” (297). En este sentido, concibiendo una ligazón estrecha entre saber y poder, el filósofo sostuvo que a partir del siglo XVII apareció, para aquel que gobernaba, la necesidad de un nuevo tipo de conocimiento: el estadístico, es decir, “el conocimiento del Estado, el conocimiento de las fuerzas y los recursos que en un momento dado caracterizan un Estado” (320). Funcionales a esa construcción de saberes, tanto la figura del viaje como la del registro mismo de lo que se pudiera llegar

a experimentar a partir de él, pasaron a ser entendidos como una tarea o misión al servicio del poder estatal.

A manera de ejemplos paradigmáticos de lo que venimos exponiendo, podemos indicar que esto mismo es lo que encontramos en el libro *Viajes por Europa, África i América (1845-1847)*, en el que un Sarmiento sumamente enfático exhortaba a los hombres de letras argentinos a ceñir su trabajo como escritores a la labor de una escritura útil, en detrimento de las pomposas y casi naturales facultades poéticas heredadas de nuestros antepasados metropolitanos. Para él, una nación en plena vía de constitución requería de una literatura pragmática, eficaz, aplicable y, por sobre todas las cosas, factual, verdadera, que habilitara modos de entender o procesar fehacientemente las informaciones y los signos depositados sobre “los accidentes del terreno [nacional]” (50) que pedían ser interpretados con claridad para encauzar el rumbo de una patria recién nacida. De otro modo, sostenía, resultaría imposible llegar algún día a “poblar” los ríos con los barcos que él anhelaba.

Algunos años después, otro reconocido personaje de la literatura argentina, Lucio V. Mansilla, cuyos vínculos con aquel futuro presidente de la República son abundantes y diversos, publicaba *Una excursión a los indios ranqueles*. Allí, a la vez que no dejaba de señalar el carácter de misión militar que asumía su itinerario (“...mi misión es digna de un soldado...”, “...una misión a los ranqueles puede llegar a ser para un hombre como yo...”) escribía lo siguiente:

Los que han hecho la pintura de la Pampa, suponiéndola en toda su inmensidad una vasta llanura, ¡en qué errores descriptivos han incurrido! Poetas y hombres de ciencia, todos se han equivocado. El paisaje ideal de la Pampa, que yo llamaría, para ser más exacto, pampas, en plural, y el paisaje real, son dos perspectivas completamente distintas. Vivimos en la ignorancia hasta de la fisonomía de nuestra Patria. Poetas distinguidos, historiadores, han cantado al ombú y al cardo de la Pampa. ¿Qué ombúes hay en la Pampa, qué cardales hay en la Pampa? ¿Son acaso oriundos de América, de estas zonas? ¿Quién que haya vivido algún tiempo en el campo, hablando mejor, quién que haya recorrido los campos

con espíritu observador, no ha notado que el ombú indica siempre una casa habitada, o una población que fue; que el cardo no se halla sino en ciertos lugares, como que fue sembrado por los jesuitas, habiéndose propagado después? (71)

Como se puede notar, no se percibe aquí ningún llamamiento a la abolición de cualquier tipo de literatura supuestamente inútil, pero sí puede observarse cómo, para este escritor, resultaba necesario empezar a pensar a la nación partiendo de un conocimiento empírico y directamente experiencial del terreno y de sus gentes, y no desde un saber libresco o “de oídas” y, por eso, vago (como lo es, en gran medida, el mismísimo *Facundo*, según lo advierte su propio autor).

En síntesis, a partir de ambos casos, podría conjeturarse que dicha literatura de viajes se construyó sobre la base de ciertas premisas, entre ellas, el viaje entendido como misión al servicio del poder; el relevamiento de información según su utilidad política; y la necesidad de conocer el territorio (preferentemente de manera directa) para poder dominarlo.

¿Qué ocurre con todo esto en la obra de Hebe Uhart? Teniendo en cuenta la distancia temporal que existe entre los autores implicados, consideramos que puede ser significativa señalar sus diferencias.

En la obra de la escritora morenense tanto el viaje como su escritura son entendidos y pensados en otro sentido, alejados de la idea de “deber” o “misión”. Es decir, desaparece en ella por completo la idea de fin o para qué. Para empezar, podemos prestar atención al título mismo del libro que estamos comentando. *De aquí para allá* no solo sugiere la idea de una especie de vagabundeo o errancia ligera no sostenida por un fin ulterior, sino que también parece señalar el carácter gratuito o insustancial de sus recorridos. Nada más alejado de una concepción del viaje metódico o instrumental. A su vez, para enfatizar en la diferencia, podemos tomar en cuenta también otro de sus libros de crónicas en donde el fundamento del viaje parece ser fruto de una condición patológica de la viajera más que de un accionar deliberado. Nos estamos refiriendo a su obra *Viajera crónica*. Allí parece indicarse que

viaja como consecuencia de una enfermedad que la arrastraría sin remedio. A partir de esto, podemos inferir que Uhart concibe que viaja *para nada*; o, en todo caso, si lo hace *para algo*, ella misma no lo sabe.

Por otro lado, es factible reconocer que lo mencionado anteriormente se desprende también de otros pasajes pertenecientes al volumen que nos importa en este trabajo. En este sentido, podemos citar a la autora cuando señala, vagamente, el sustrato de sus itinerarios: “Cuando tengo una inclinación, primero la sigo y después me pregunto por qué. [...] Yo apunto a mis deseos, pero también obro por pequeños avances sucesivos” (Uhart 7). Por lo tanto, lo que puede apreciarse en este caso es la idea de que el movimiento de la viajera se inicia a partir de un “llamado”, fundamentalmente interno, espiritual, cuya causa se desconoce (lo que no parece importar demasiado). Asimismo, en esta cita puede notarse cómo la idea del viaje, en dirección contraria a la de misión, lejos de configurarse a través de pasos agigantados, ansiosos por culminar en el punto prefijado, se va decantando en una serie de mínimos deslizamientos o corrimientos azarosos.

El “otro” como objeto de conocimiento frente al “otro” como secreto indescifrable

Otro aspecto relevante para este trabajo que debemos señalar en relación con la literatura de viaje es la cuestión del yo y su relación con el “otro”. Como sostiene Alburquerque-García, uno de los rasgos que acabará de cristalizarse en los relatos de viaje con el advenimiento de la modernidad va a ser “la presencia del yo como nuevo argumento de autoridad” (22). Esta nueva autopercepción del sujeto que observa, asociada a la aparición de la idea moderna de individuo, va a presuponer que “la relación de conocimiento del mundo es una relación del sujeto que tiene poder y que en virtud de ello se siente autorizado a decir ‘la verdad’” (Aruj 22). Como resultado de esto, el objeto principal de tratamiento de la literatura de viajes, el “otro”, se ve afectado de un modo específico, ya que “en este tipo de relato [el otro] no es

solo el que detenta otra cultura sino el que necesariamente pertenece a una inferior” (22). De esta manera, el acto semiótico de la traducción de la otredad a los códigos propios del observador “representa el momento en que una cultura intenta interpretar desde un lugar jerárquico los modos de figuración ajenos (22). Así, aquel que representa detenta la racionalidad, es el que puede comprender y leer al otro desde su superioridad, mientras que los “otros son enunciados” (22) a través de una escritura que funciona a la manera de un “juego tendencioso de selección y decantación” (Araújo 1009) en el que la mirada se apropia de lo factual y lo reconstruye, reconduciendo la pluralidad de los fenómenos a la unicidad del centro productor (De Certeau 214).

El problema desencadenado por este tipo de vinculación entre el observador y el “otro observado” tuvo (tiene) que ver con que, como afirma Araújo, esa alteridad buscada históricamente por el viajero “no fue realmente asumida” (1009), debido a que, en una situación de violencia epistémica (1009) de esta clase, el observador y su relato del “otro” tienden a fijar y codificar a la otredad desde una posición radicalmente etnocéntrica en la que “la mirada ‘civilizada’ [...] no reconoce en el otro una cultura posible e intenta plasmar la única conocida, la propia” (Aruj 28) consolidando la idea de que lo “diverso” no es más que el corrimiento o la transgresión de ese modelo único y legítimo que es el suyo.

De esta forma, a lo largo de la historia, este tipo de relatos nunca se mostró proclive a señalar la relatividad del punto de vista que los organizaba ni la limitación de sus perspectivas. Por el contrario, lograron instalar la idea de que la voluntad de verdad que fundamentaba a tales discursos imposibilitaba la existencia de un lado oculto en su referente que fuera imposible de ser conocido y registrado.

Contrariamente, entrando ya en los tiempos de la posmodernidad, con su correspondiente reconfiguración axiológica e ideológica dentro del mundo occidental, principalmente, el perfil del viajero, del viaje y de su escritura van a sufrir un cimbronazo profundo provocando, en primer lugar,

una variación importante en el modo de ser predominante de la relación observador-observado.

Para empezar, ese “otro” va a dejar de ser consumido por completo por el sistema de analogías y comparaciones que permitían al viajero “comprenderlo” desde sus propias categorías conocidas y aceptadas. Esto no significa que en el mundo contemporáneo el otro pasó a ser percibido y asimilado plenamente en su “otredad”, sino que “la diferencia es que ahora el viajero lo sabe y reconoce que el Otro pertenece al espacio de la ausencia” (Almarcegui 286). Es decir, no se empieza a pensar al otro en términos que habilitan ahora su comprensión cabal, sino que, justamente, desde el principio, se asume su imposibilidad, su inaccesibilidad.

Esta nueva situación epistemológica puede rastrearse continuamente en la obra cronística de Uhart, en la que, además, es asumida como una condición positiva, que funda la relación con el “otro”, y no como una inhabilitación frustrante. Por ejemplo, podemos verlo en la siguiente cita conformada por las preguntas que la autora se formula a sí misma acerca de la presencia de ciertas imágenes religiosas en una verdulería en la ciudad de Amaicha (Tucumán):

Me pregunto, ¿qué creará la gente que hay en esas imágenes, por qué conserva ella eso? ¿Quién lo sacaría? ¿Qué piensa la gente del pueblo de las esculturas ruteras? Creo que deben pensar que si están, por algo será, tienen el valor de cosas que están por ahí, mientras no molesten... ellas ahí y yo acá. (86)

Como se puede notar, las preguntas están dispuestas allí sin esperar una respuesta. De anhelarlas, cabría suponer que Uhart habría ido en busca de ellas consultando a las personas a quienes implicaba la situación (más allá de si acababa, o no, recibiendo una respuesta definitiva). Pero no, las preguntas están allí simplemente transcritas, casi como libradas a la posibilidad de ser respondidas por la imaginación o por las conjeturas del lector o, incluso, para señalar justamente su existencia como puras preguntas, capaces de prescindir de una respuesta.

En otra parte de la obra, al referirse a la finalización de un festival de cine realizado dentro de una comunidad wichi, la cronista se pregunta: “¿No es necesario a veces un poco de alegría, teniendo en cuenta lo tímidos y apocaditos que son la mayoría de los wichis? No sé” [El subrayado es nuestro] (104). Como es lícito pensar en función de este fragmento y del anterior, todo parece sugerir que la existencia misma de la duda y de la falta de entendimiento frente a los otros es siempre un hecho inevitable. Sin embargo, también se puede percibir aquí la presencia de un determinado goce, ligado a una reivindicación de la incertidumbre o a un reconocimiento de la imposibilidad de darle respuesta a todo: “¿Por qué me tiene que contar a mí, que soy una especie de paracaídistas?” (95) llega a cuestionarse la autora. De ese modo, las preguntas quedan sin resolverse y los enigmas acerca de los otros persisten en su imperturbable condición de misterio.

Señalamos en un párrafo anterior cómo la literatura de viaje se había concebido tradicionalmente como un instrumento que permitía el registro de *todo* a la vez que negaba la existencia de lados ocultos o inaccesibles a la racionalidad del espectador occidental. En un sentido contrario a eso y en comunión con lo comentado acerca de la cita anterior, podemos comenzar ahora a analizar cómo la cronista *decide* vincularse con aquello que se le presenta, cartesianamente hablando, como *oscuro* y *confuso*:

Me dijo que al pueblo de Amaicha no quería ir, que ahí, en su casa, mandaba ella y que a ella no la iba a mandar nadie. Cuando me levanté para irme, me hizo como una señal en la frente, que no entendí qué significaba. *Mejor así*, un secreto tan secreto que ni yo supe qué era. [El subrayado es nuestro] (91)

Queda en evidencia allí que la escritora no solo renuncia a la pretensión de “saberlo todo”, pretensión tradicional de la racionalidad de Occidente, sino que revaloriza el desconocimiento en la medida en que permite la existencia del “secreto” que aquí es percibido y valorado positivamente (“Mejor así”, escribe). De este modo, tanto la sensación de liviandad que transmite el título de la obra, *De aquí para allá*, como el nombre

del capítulo mencionado al principio del trabajo, “Yo no sabía”, asumen un cariz particular. Lo gratuito o vago y el no saber (no entendido como defensa de la ignorancia en sí, sino como reconocimiento pleno de “otros modos de ser”, incomprensibles para uno) son resignificados como aspectos valiosos.

Por otra parte, Uhart no solo destaca la existencia de aquello que no puede ser comprendido, *ni necesita serlo*, sino que asume una posición enunciativa que refuerza esta actitud epistemológica “antimoderna”. Nos estamos refiriendo a su decisión de inscribir la palabra ajena, en un sentido bajtiniano, sin que exista una presencia o intermediación fuerte del yo que escribe. De tal manera, permite que la voz del otro aumente sus posibilidades de resonar independientemente, más allá del contexto de escritura en el que lo instala la autora.

Como marca fundamental, sutil y, tal vez, radical a la vez que ilustrativa de este renunciamiento a la figuración autoral, podemos encontrar el uso del recurso de la invisibilización del yo en la transcripción de los diálogos mantenidos con los diferentes sujetos que van apareciendo en sus crónicas. Tomemos por caso el siguiente:

—Mi hija no trabaja porque es hija de mapuche y el CODESI (Confederación Indígena) no ayuda. Yo soy como el perro cadenero, me llaman para que atienda el corral y después me olvidan [...]. No, *qué voy a guardar rencor*, a mí me gusta estar tranquila [...]. [El subrayado es nuestro] (35)

Permitiéndonos una lectura micrológica (Sloterdijk) del fragmento, tal como lo hace Uhart respecto a la figura de los “otros”, como veremos más adelante, podemos reconocer que allí lo que se ha borrado deliberadamente es la pregunta de la entrevistadora, conservando, sin embargo, la respuesta a la misma (“No, *qué voy a guardar rencor*”). Este recurso se puede encontrar con frecuencia en casi todas sus crónicas.

A partir de ese detalle, asumido como síntoma de una identidad viajera específica, consideramos que es posible reconocer una voluntad manifiesta de hacer desaparecer la voz propia en favor del protagonismo de la voz ajena,

explicitando de este modo cuál es la actitud que pretende sostener Uhart con respecto al “otro”: dejarlo hablar sin mediar. Ya que no se puede ahondar con certeza en las profundidades de la “otredad”, a la vez que poca importancia tiene eso si los fines no son los de la dominación/anihilación de la misma, el silencio propio, como afirma Almarcegui, “es a veces la mejor solución para dar la voz al Otro. No pudiéndolo aprehender totalmente, resulta, por primera vez, mejor no hablar de o por él” (287).

Indicamos en el párrafo anterior la posibilidad de pensar un nuevo tipo de identidad viajera concretizado en la figura de Hebe Uhart. Puestos a caracterizarlo, sería lícito señalar que sus propiedades específicas serían hasta ahora la falta de programa o de sentido de misión, su desvinculación con los intereses de poder, su negación a la aprehensión/deglución del otro, y el intento por habilitar el juego libre de la voz ajena en el espacio del relato que se va a producir.

Sin pretensiones de acabar por completo con su descripción, creemos que resulta aceptable agregar un elemento más a esta serie para conformar cierta idea general acerca de este modo específico de ser del viajero, del viaje y de su relato, que está relacionado con el acto de ver. A partir de esto, podríamos preguntarnos, entonces, qué es lo que ve Uhart cuando viaja, por qué logra verlo y qué efecto produce este cambio en el orden de la visión con respecto a la visibilidad convencional del mundo. Probablemente, sea este último el aspecto más importante de todos y el que, de alguna manera, anteceda a los demás.

Mirar la espuma

En relación con esto, podemos afirmar que de todos los sentidos humanos el de la visión ha sido el que ha cumplido una función predominante dentro de la historia de la literatura moderna de viajes. Ilustrativamente, podemos observar cómo desde finales de la Edad Media comenzó a recaer fuertemente sobre el sentido de la vista la capacidad de dismantelar el saber

de tipo maravilloso que se tenía del mundo en aquellos tiempos (Alburquerque-García). Por esta razón, el viajero, entendido como testigo de una determinada realidad empírica, debía intentar atenerse exclusivamente al registro de lo que veía -sin dejarse engañar por el saber libresco y fantástico que existía acerca de los territorios apenas conocidos- con el fin de alcanzar el mayor grado de objetividad posible. En consecuencia, el acto de ver comenzó a ser entendido como un acto de experimentación directa y verdadera del mundo. Por esto mismo, por ejemplo, va a ser frecuente a partir de entonces la aparición del verbo “ver” en los relatos de viaje como un modo de garantizar la verdad de lo narrado (Alburquerque-García), frente a lo falible de otras opciones de validación disponibles. Esto mismo localiza Fernández en las palabras que le dedica Pedro de Ángelis a la obra del explorador jesuita Thomas Falkner acerca de sus viajes por el territorio de la Patagonia argentina. Allí, el historiador argentino, afirma que “sus relatos son verídicos cuando no salen del campo de sus propias observaciones; pero [que] deben leerse con desconfianza, si no son más que el producto de sus conversaciones con los indios” (20). A partir de este pasaje, se puede observar cómo el historiador argentino se encontraba convencido de que “la única prueba decisiva para estas materias” era “la de la inspección ocular”. (20)

En función de lo expuesto anteriormente, si la vista es, por excelencia, el sentido priorizado por este género literario, también se puede decir que su recurso fundamental es la descripción o écfasis (Chávez) puesto que se trata, en definitiva, de poner lo visto por uno ante los ojos de otro, es decir, del lector. La pregunta que esto nos suscita entonces es: ¿qué es lo que se pone frente a los ojos del público? Por supuesto que pensar que se trata de la totalidad de lo visto por el viajero resulta imposible. Por lo tanto, es lógico pensar en un recorte de la experiencia visual que se ha tenido, y también lo es suponer, junto con Araújo, que ese recorte no es nunca inocente ni ingenuo.

Si logramos revisar un poco lo desarrollado en este trabajo hasta aquí, podríamos afirmar que, teniendo el viaje tradicional un sentido de misión al servicio de un grupo de poder cuya intención es el conocimiento y la dominación del otro y de su territorio, podríamos sospechar que las informaciones relevadas van a ser aquellas cuyo status revista cierta importancia para las estrategias de conquista o control configuradas por dicho grupo. Observemos, por ejemplo, el siguiente listado de temas que Araújo concibe como propios de este tipo de escritura:

Algunos de los rasgos de este tipo de escritura son: por una parte, tratamiento de asuntos tradicionalmente no incluidos en otro tipo de relatos como la descripción de costumbres, hábitos alimenticios, vestimenta, instalaciones públicas y privadas, relaciones familiares, estado de las comunicaciones locales, fiestas, cantos, bailes y otros tipos de celebraciones. (1010)

El fragmento resulta esclarecedor en este sentido: se trata de recopilar información general acerca de la organización social, cultural, política, infraestructural, etc., de la comunidad observada. Poseer ese cúmulo de datos, conocer esto acerca del Otro constituiría, según Almarcegui la forma más eficaz de vencerlo.

Comparemos ahora el listado anterior con los siguientes ejemplos extraídos de la obra de Hebe Uhart:

Eso sí, en las dos ciudades hay muchos perros, hasta en el aeropuerto de Viedma hay uno. Un perro convierte lo que se llama un no lugar en un lugar. (12)

Esos libros de memorias pueblerinas tienen algo que *me llega*, es cierto que comentan *hechos irrelevantes*, como el del que se empapó para salvar su caballo. [El subrayado es nuestro] (18)

Podrían citarse decenas de fragmentos como estos en donde lo que se “rescata” de todo lo que se vio es un detalle curioso, una insignificancia, algo “irrelevante” que “llama la atención” por lo extravagante o por lo sugerente. Y esta variación en el relevamiento, podemos afirmar, no es más que el efecto de un cambio en el “modo de ver” (Berger), porque de él se desprende aquello

que es posible o imposible ser percibido. Por esto mismo, para el ojo cuya “misión” consiste en recolectar toda la información que sirva a los intereses de una estrategia de dominación o control, datos como el de la presencia de un perro en el aeropuerto o el de un paisano con una anécdota curiosa en relación a su caballo no quedan marcados en el registro, es decir, en el relato del viaje, o, todavía más, pasan absolutamente inadvertidos para el viajero.

Si el relato de viaje consiste, ante todo, en la narración de una experiencia cuyo objetivo es “poner ante los ojos de otros lo visto por uno”, podríamos pensar a esta clase de relato de un modo equivalente a la construcción de una imagen, es decir, “una visión que ha sido recreada o reproducida [...] [y que] encarna un modo de ver” (Berger 15). Uhart, en este sentido, podría pensarse como una cronista de viaje que practica un tipo de escritura cuyo espíritu participa, o es efecto, de lo que Sloterdijk define como “giro micrológico”. Esta nueva lógica, que abre la posibilidad de reconfigurar los paradigmas epistemológicos tradicionales, es la que, según el filósofo, logra sacar a lo discreto, lo poco llamativo, lo accidental, lo efímero, lo casinada, lo casual, lo informe, de debajo de la “larga sombra del pensar de la substancia” para asegurarle a todo eso una porción en el campo *visual* de Occidente.

En este nuevo contexto de lo visible, la lectura de signos (piénsese en lo señalado más arriba acerca del texto de Sarmiento) que antes eran apenas perceptibles va a permitir que aquello asumido desde siempre como no-significante pueda redimirse y “saldar sus cuentas” con lo significativo. En esta situación, podríamos decir que lo despreciable, utilizando la terminología del propio Sloterdijk, “recuperaría su parte en la definición de lo real” (p. 36) porque cualquier revisión del *decorum* afecta al orden total de la cultura y, por lo tanto, de lo perceptible.

Algo de ese orden sucede con las crónicas de Uhart. Ella valora todo por igual, no reconoce jerarquías ni entre personajes ni entre temas a tratar, o incluso las altera (Muslip). De esta manera, la consecuencia es doble en su

obra: no solo va a variar lo que ve con respecto a los modos de mirar tradicionales, sino que también va a cambiar aquello que ve en lo que ve. Es decir, el panorama total de la observación sufre un doble recorte tanto en el acto primero de la percepción como en el de la escritura posterior; pero tal duplicación del mismo gesto se produce en función de un idéntico impulso de tinte micrológico.

Ver (y mostrar), de eso se trata, una realidad que antes no se veía y que, por lo tanto, no existía, con el fin de que “una vez atrapada [...] no pueda renunciar jamás a esa forma de existencia que adquiere en la conciencia de aquel que ha reparado en ella” (Berger 7) En esa dirección pensamos que se mueve *De aquí para allá*, “rescatando” del “olvido” visual del imaginario hegemónico nacional a las diferentes comunidades indígenas que la autora visita en sus viajes.

Desarqueologización de la “cuestión indígena”

Escribe Adamovsky en relación a esto que nuestro imaginario nacional se conformó a través de la instauración de un mito fundacional, el del “crisol de razas”. Con esta idea se intentaba construir un orden posible, a partir de aquella masa informe y disfuncional, que fuera acorde a los intereses de las élites criollas. Esta imagen “sugería que todos los grupos étnicos que habitaban la Argentina, viejos y nuevos, se habían ya fusionado y habían generado una ‘raza argentina’ homogénea” (15). De todos modos, esta aparente mezcla, en donde todas las “razas” parecían hacer su aporte por igual, no hacía más que enmascarar un profundo racismo. Girando alrededor de una jerarquización social implícita, el resultado final de este compuesto étnico daba como resultado una nueva raza que se caracterizaba por ser blanca y europea (15). A partir de esto, empezó a perfilarse la idea dominante de que los argentinos descendíamos de los barcos, sea “minimizando la presencia inicial de mestizos, negros, mulatos o indios, sea afirmando que todos ellos *habían desaparecido* inundados por la inmigración” [El subrayado

es nuestro] (15). Sin embargo, todo esto no reflejaba, ni refleja hoy, en absoluto la realidad demográfica del país, ya que “más del 50% de la población actual tiene sangre indígena corriendo por sus venas” (15).

Pero, ¿cómo se puede llegar a ver algo que, como destacábamos antes, no se corresponde con la realidad? Porque mirar, dice Berger, “es un acto voluntario” (14) y, por lo mismo, solo podemos ver aquello que miramos. Por eso, al referirnos a las autoconciencias territoriales (y al pensar en la situación “de invisibilización” que padecen diversas comunidades indígenas), no podemos dejar nunca de lado el hecho de que estas son configuradas a partir de “una espoleta imaginaria en donde intervienen mapas, periódicos, museos, [relatos,] etc.” (González 10). El caso de América Latina en este sentido resulta singular. Considerando lo planteado por Mary Louis Pratt en *Ojos imperiales*, es posible señalar con precisión el momento fundacional de cierto aspecto del mito relativo al pasado precolombino del continente. La autora estadounidense ubica ese punto de partida en la publicación de los escritos americanos de Humboldt a principios del siglo XIX. En ellos, además de promover la imagen de una América “como naturaleza virgen y primigenia” (248), se consolidó también una idea “arqueologizada” del continente. Con esto, la autora hace referencia a cierto modo de mirar europeo que produce, justamente, sujetos arqueológicos “escindiendo a los pueblos contemporáneos no europeos de sus pasados precoloniales, y hasta coloniales. [De esta manera,] revivir la historia y la cultura indígena como arqueología es revivirlas *muertas*. [...] Al mismo tiempo que se las rescata del olvido europeo, se las reasigna a una era que ya fue” (252). Siendo así, la perspectiva arqueológica acabó pasando por alto la continuidad viva de estas comunidades ligadas al pasado preeuropeo.

Frente a este panorama, la obra cronística de Uhart que venimos comentando apuesta por un modo de ver diferente cuya atención, aprovechando la terminología de Sloterdijk, podemos decir que está puesta en la espuma, es decir, en lo tradicionalmente despreciado o marginado

(dejado a un costado de la visión oficial y hegemónica). De esta forma, produce el efecto contrario a la perspectiva arqueologizante que analiza Pratt, ya que logra exponer la actualidad, la vida plena, de esta continuidad indígena en América, en general, y en Argentina en particular. Así, “lo indígena, en los textos de Uhart, no es pasado mítico, ni épico, ni un mundo idealizado, ni fantasmagoría, sino una presencia humana y una herencia cultural muy concretas que están en sujetos también muy concretos” (Muslip 2097). Al respecto, señala la autora de las crónicas:

Entonces quise saber más de aquellos que, teniendo en cuenta a la mayoría de los países de América Latina, forman más de la mitad de la población. No siempre tienen en claro los mestizos criollos que tienen un antepasado indio, [...] lo sepan o no, lo acepten o no. (Uhart 8)

Que lo pasado está presente en el presente pareciera ser también una de las premisas fundamentales que guía la mirada de la escritora. Es frecuente en todas sus crónicas, más allá de este volumen, los movimientos oscilantes que van de una observación directa del presente a una mención del pasado a partir de una huella de este último en el panorama del primero. Siempre, cualquier espacio le da la posibilidad de hablar de lo que *todavía está*, y tan vivo como lo “nuevo”. Y eso que permanece, jamás lo hace, como podría esperar o desear una mirada idealista, en una forma pura (y, por eso mismo, jamás existente), sino híbrida, vacilante y cambiante. Así lo comenta la propia cronista:

En mis viajes reforcé mi creencia de que este mundo está hecho de mezcla y en todas las etnias que visité encontré lo antiguo mezclado con lo actual; la tecnología está en todos lados. (Uhart 9)

Por otro lado, el “otro-indígena”, en este caso, no solo existe y es deber de una mirada crítica el verlo “desarqueologizadamente”, sino que también, como parece indicar el espíritu de esta mirada uhartiana, es preciso terminar con el reinado del estereotipo y la “estampa cultural” construida en el marco de eso que Chávez, citando a Catherine Walsh, denomina “interculturalidad

funcional”. Para esto, como señalábamos antes, es necesario aquello que Uhart practica a la perfección:

[Ella] se repliega y lo que aparece valorado son esas otras voces. El ethos [de la] cronista está en esa atención a esos otros, que forman una constelación heterogénea que no reconoce jerarquías socialmente establecidas; estarían excluidas las voces que sí las instalan o defienden. Otro principio básico [de su] programa estético [...] es la exclusión de estrategias preestablecidas de búsqueda y de registro: simplemente hay que ir hacia el afuera, hacia los otros, y saber escuchar esas voces que espontáneamente aparecerán. (Muslip 2098)

En este sentido, replegado el yo, es posible la aparición del “otro”. No de manera transparente, legible ni cómoda, sino todo lo contrario. Pero se abre la posibilidad para que pueda discurrir con plena libertad ante los ojos del lector en su intento por ver a través de los ojos de la cronista. Así, el estereotipo se derrumba, la lectura fácil de la “otredad” se deshace, los pseudo-saberes se desestabilizan, y aparece el “otro” vuelto verdaderamente un “otro”. “A menudo concebimos a los toldos como lugares estáticos donde se sientan los indígenas a sus puertas” [El subrayado es nuestro] (Uhart 32) dice la escritora morenense para luego desestimar esa creencia instalada en el imaginario colectivo. “—Para ser indios para el intendente deberíamos vivir en tolderías y usar plumas—” (56) le comenta una cacica en Concepción del Uruguay. En esta misma línea también, en otra de sus crónicas, la cronista transcribe un diálogo con una escritora española de visita por Chaco:

Me miró con estupor y me dijo:
 —Pero... pero... ellos visten...
 —Visten como nosotros —le dije.
 La ecuación es: indio, pobre, ignorante, plumas. (70)

Conclusiones

La identidad del viaje y del relato uhartiano se convierten entonces, como hemos visto, en enemigas del estereotipo. En primer lugar, porque mantienen su fidelidad a la condición básica que Almarcegui detecta en cualquier viaje que pretenda ser considerado rigurosa y genuinamente como tal: la pretensión de “encuentro con el Otro” (283). Tal vínculo, señalará,

siempre produce una situación de extrañamiento, pero “la cuestión [radica en] cómo el viajero maneja ese extrañamiento” (284). Él puede negar al otro con el fin de volverlo inteligible o, directamente, de aniquilarlo; o bien, puede asumirlo plenamente en su otredad y habilitar la existencia de las zonas oscuras e incomprensibles que tiene toda relación con el “otro” (“Mejor así”, diría Uhart). A este segundo tipo pertenece, como hemos visto, la Uhart-viajera y, gracias a eso, hace posible, desde ese “mirar la espuma”, interpelar ciertas bases de nuestro imaginario nacional ligadas, por ejemplo, a la idea de una ausencia plena de *lo indígena* en un país que se ve a sí mismo desde siempre como enteramente “blanco”. Así, afectando nuestro modo de vernos a nosotros mismos como sociedad, esta escritura cronística finalmente no hace más que convertirse y consolidarse como una escritura política, a decir del filósofo francés Jacques Ranciere, al intervenir, en tanto que literatura, “en ese recorte de los espacios y los tiempos, de lo visible y lo invisible, de la palabra y el ruido [...] [y] en la relación entre prácticas, [...] formas de visibilidad y modos de decir que recortan uno o varios mundos comunes. (16)

En resumen: ver y escuchar, y, principalmente, dejar hablar, a la “espuma”: he aquí la política de la escritura de las crónicas de Hebe Uhart.

Bibliografía:

Adamovsky, Ezequiel. *Historia de las clases populares en la Argentina. Desde 1880 hasta 2003*. Buenos Aires: Sudamericana, 2012.

Alburquerque-García, Luis. *El “relato de viajes”: Hitos y formas en la evolución del género*. Madrid: ILLA, 2011.

Almarcegui, Patricia. *El otro y su desplazamiento en la última literatura de viaje*. Madrid: ILLA, 2011.

Araújo, Nara. *Verdad, poder y saber: escritura de viajes femenina*. La Habana: Universidad de La Habana, 2008.

Aruj, Patricia. “La visión del viajero inglés”. *Relatos de viajes, crónicas, memorias y otros escritos de la literatura de la Patagonia (1870-1914)*. Comahue: Grupo de investigación de la Universidad Nacional del Comahue, 2007. 22-27.

Berger, John. *Modos de ver*. Madrid: Editorial Gustavo Gill, 2010.

Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1993.

Chávez, Daniar. “La literatura de viaje y su función en la representación del Otro”. Ed. Chávez, D. y Urdapilleta, M. *Cartografía de la literatura de viaje en Hispanoamérica*. México: UAEM, 2015.

Fernández, Teodosio. “Las expediciones ilustradas a la Patagonia”. En AAVV. *Relatos de viajes, crónicas, memorias y otros escritos de la literatura de la Patagonia (1870-1914)*. Comahue: Grupo de investigación de la Universidad Nacional del Comahue, 2007.19-22.

Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

González, Horacio. “Escritura, naturaleza e historia”. *Viajes y viajeros: un itinerario bibliográfico*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2013.

Mansilla, Lucio Victoriano. *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1980.

Muslip, Eduardo. *Uhart, Fraguas, Bouzas: marcas de la “crónica” en la ficción argentina actual*. Buenos Aires: UNGS, 2012.

Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Ranciere, Jacques. *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011.

Sarmiento, Domingo Faustino. *Viajes por Europa, África i América (1845-1847)*. Madrid: Archivos (CSIC), 1993.

Sloterdijk, Peter. “El nacer de la espuma”. *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. Madrid: Siruela, 2006.

Uhart, Hebe. *De aquí para allá*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2018.