

## DIGRESIÓN Y ALTERIDAD: UNA LECTURA DE *FALSA CALMA* (2005), DE MARÍA SONIA CRISTOFF

DIGRESSION AND ALTERITY: AN ANALYSIS OF *FALSE CALM* (2005), BY MARÍA SONIA CRISTOFF

Yael Natalia Tejero Yosovitch

Universidad de Buenos Aires-CONICET-Universidad Nacional Arturo

Jauretche

yael.tejero@gmail.com

Recibido: 18.01.2020

Aceptado: 09.09.2020

RESUMEN: El presente trabajo se propone analizar las crónicas de *Falsa calma. Un recorrido por los pueblos fantasma de la Patagonia* (2005), de la escritora argentina María Sonia Cristoff. Víctimas del desmantelamiento del ferrocarril durante la última dictadura militar y las políticas privatistas de los años 90, las localidades del Sur padecen la desintegración territorial. En este artículo, observamos la forma en que Cristoff aborda la relación entre las comunidades locales y la nación como comunidad imaginada (Anderson 2003), la representación de la alteridad desde perspectivas biopolíticas (Giorgi 2014) o poscoloniales (Said 2007) y la disputa por la hegemonía cultural (Williams 2009). En cada uno de esos ejes, analizamos la digresión (Chambers 1994; Echeverría 2005; Oliver 2016; Atkins 2017) como procedimiento que permite la deriva hacia otros textos a partir de los cuales se define la relación entre crónica y alteridad (Todorov 2007). Asimismo, proponemos una analogía entre el movimiento de la desviación y la integración que toda operación digresiva supone y los movimientos de aislamiento e integración territorial que se presentan en el texto como problemática comunitaria.

PALABRAS CLAVE: Literatura Argentina, María Sonia Cristoff, digresión, alteridad, crónica

ABSTRACT: The present work sets out to analyze the chronicles of *False Calm. A Tour of the Ghost Towns of Patagonia* (2005), by the Argentine writer María Sonia Cristoff. Victims of the dismantling of the railway during the last military dictatorship and the privatization policies of the 90s, the southern towns suffer

from territorial disintegration. In this article, we observe the way in which Cristoff approaches the relationship between local communities and the nation as an imagined community (Anderson 2003), the representation of otherness from biopolitical (Giorgi 2014) or postcolonial perspectives (Said 2007) and the dispute over cultural hegemony (Williams 2009). In each of these axes, we analyze the digression (Chambers 1994; Echeverría 2005; Oliver 2016; Atkins 2017) as a procedure that allows the drift towards other texts from which the relationship between chronicle and alterity (Todorov 2007) is defined. Furthermore, we propose an analogy between the movement of deviation and integration that all digressive operations entail and the movements of isolation and territorial integration that are presented in the text as community problems.

KEYWORDS: Argentine Literature, María Sonia Cristoff, Digression, Otherness, Chronicle



## 1. REGRESO AL LUGAR DE ORIGEN

En la literatura hispanoamericana, la crónica o la narrativa de no ficción tiene una tradición de larga data y una amplitud temática considerable. Entre sus preocupaciones, a menudo encontramos problemáticas culturales, territoriales y comunitarias. Estas cuestiones están presentes en varias obras de la escritora argentina María Sonia Cristoff. El caso más emblemático es *Falsa calma. Un recorrido por los pueblos fantasma de la Patagonia* (2005), un libro de crónicas sobre localidades de las provincias de Santa Cruz y Río Negro.<sup>1</sup> Los diez capítulos que lo componen cuentan con una relativa autonomía, pero se enlazan a través del relato de un viaje en el que encontramos huellas de múltiples visitas a la región. Los personajes dan testimonio de los efectos devastadores que las políticas neoliberales de los años '90 tuvieron en la Argentina a comienzos del siglo XXI. Pero además de lo dicho está también lo aludido: nacida en Trelew en 1965, la autora elige construir una frontera imaginaria que excluye (e incluye como objeto de elipsis) la localización de su provincia natal, Chubut, en la que *Falsa calma* no se adentra.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> María Sonia Cristoff también es autora de la crónica *Desubicados* (Sudamericana, 2005) y de las novelas *Bajo influencia* (Edhasa, 2010), *Inclúyanme afuera* (Mardulce, 2014) y *Mal de época* (Mardulce, 2017). Fue compiladora de los volúmenes colectivos *Acento extranjero. Dieciocho relatos de extranjeros en la Argentina* (Sudamericana, 2000); *Patagonia* (Cántaro, 2005); *Idea crónica, literatura de no ficción iberoamericana* (Beatriz Viterbo, 2006) y *Pasaje a Oriente. Narrativas de viaje de escritores argentinos* (FCE, 2009).

<sup>2</sup> Solo en la introducción, que analizaremos en el siguiente apartado, el relato se sitúa en la Provincia de Chubut.

El territorio es un tema central en toda la tradición escrituraria argentina producida durante las campañas de conquista, los procesos independentistas y la constitución de los Estados-Nación en la región.<sup>3</sup> Vista desde la perspectiva de algunos ensayistas del siglo XIX como D. F. Sarmiento, la extensión del territorio nacional era un factor que conducía a la profundización de la "barbarie". A pesar de las falencias de un conjunto de ideas que –voluntariamente o no– alentaban la desintegración del país (antes que el progreso del transporte), esta mirada resultó hegemónica en el pensamiento nacional de la Argentina del siglo XIX. La tradición ensayística posterior ha sido pródiga en refutaciones incisivas. El caso emblemático es el de Arturo Jauretche y su *Manual de zonceras argentinas* (1968), donde la sentencia sarmientina era calificada como la hija mayor de la zoncera madre: la dicotomía "civilización y barbarie", que profundizó toda polarización de los proyectos de nación en disputa.

Ya entrado el siglo XXI, las crónicas de *Falsa calma* exploran la contracara de aquellos proyectos tras la crisis del 2001, el desmantelamiento del ferrocarril durante la última dictadura militar (1976-1983) y el gobierno de Carlos Menem (1989-1999) y la privatización del petróleo: fenómenos que hicieron de aquellas comunidades prósperas sitios en paulatina desintegración. En su artículo titulado "Entrenar la mirada. La escritura de viaje en María Sonia Cristoff", Cecilia Sánchez Idiart sostiene que, en *Falsa calma*, la escritura del viaje narra desplazamientos no solo a través del territorio, sino también a través de una serie abierta de otros textos (2020: 53). Esta constatación permite poner en una misma serie el desplazamiento físico y textual. La hipótesis del presente trabajo es que a través de las digresiones a las que conducen las referencias intertextuales, las crónicas de *Falsa calma* intentan incorporar distintas formas de alteridad discursiva y oponer al aislamiento una vía de integración en el plano de la textualidad. Esta idea impone la necesidad de acordar una definición de digresión y alteridad.

En el libro IV de sus *Instituciones Oratorias*, Quintiliano define la digresión como un tratamiento que discurre fuera del orden de alguna cosa, pero que pertenece a la utilidad de la causa (1887: 218). A pesar de apartarse del tema, el excurso supone una recapitulación que demuestra la finalidad del desvío. Rhian Atkins (2017) sostiene que la digresión a menudo fue menospreciada como un error autorial, pero su centralidad ha cobrado gran interés gracias a los aportes de Ross Chambers (1994), quien señaló la capacidad de la digresión en tanto dispositivo estilístico capaz de demostrar la permeabilidad de los contextos, su habilidad para ofrecer historias alternativas y el poder ideológico que esta capacidad supone. En *El arte de irse por las ramas* (2016), María Paz Oliver analiza los usos de la digresión en la narrativa latinoamericana. Como acto de suspensión del discurso en relación con la línea narrativa principal –con un fin complementario, ilustrativo o para buscar la empatía– este procedimiento supone la capacidad de identificar una narración principal que se pone en dudas mediante la dilación. En la oposición sistemática al orden que reclama la propia historia y en el efecto dilatorio es donde la digresión hace del vagabundeo una

<sup>3</sup> Para un análisis de la representación del territorio en *Falsa calma*, ver Tejero Yosovitch (2019).

forma compositiva capaz de reflexionar sobre sí misma. En ese momento surge el yo como un centro difuso para coordinar el relato que crea y bifurca (Echeverría 2005: 80). En virtud de ese “yo” que coordina la digresión podemos postular la condición de alteridad del objeto que Cristoff abordará en sus desvíos: el intertexto, o en otras palabras, el material aparentemente ajeno al propio tejido del relato principal que, sin embargo, acabará por integrarse y completar el sentido de la crónica gracias a una primera persona “propagadora de lecturas”.<sup>4</sup>

Desde un uso común del término, la alteridad supone la condición de ser otro. Según las premisas que Tzvetan Todorov expone en *La conquista de América* (2007), el descubrimiento del “Yo” es posible únicamente a través del descubrimiento del “Otro” e incluso a través del desciframiento de los vínculos entre ambos: el “Nosotros”. Haremos extensiva esta postura, centrada en los sujetos, a elementos que representan lo otro respecto de la primera persona que coordina las derivas del texto. En ese sentido, los intertextos pueden ser concebidos como lo otro frente al propio relato e incorporados mediante la digresión. La cronista, encarnada en la voz de la narradora, termina por definirse a partir de sus excursos y del tejido de alteridades frente al que se constituye como primera persona –organizadora– del relato. Asumimos, entonces, una analogía entre, por un lado, el aislamiento y la integración social y territorial, y por otro, el aislamiento y la integración textual. En este trabajo intentaremos dar cuenta de esta hipótesis a partir de distintas problemáticas culturales, territoriales y comunitarias que funcionan como ejes propagadores de lectura.

## 2. LAS MÚLTIPLES CARAS DE LA FALSA CALMA

### 2.1. “Desde lejos no se ve”

La introducción a las crónicas que componen *Falsa calma* ofrece una aproximación al territorio a través de la historia del asentamiento familiar de la cronista en la Patagonia y produce un efecto de extrañamiento al representar el espacio propio como tierra de inmigrantes. El preámbulo cuenta la historia del padre de Cristoff, un hombre de origen búlgaro que a los cinco años dominaba no solo su lengua materna sino también el galés. Cuando se trasladó al pueblo de Gaiman (Provincia de Chubut) para comenzar la escuela primaria, se percató “de que muchos, casi diría todos, hablaban un tercer idioma. No se parecía en nada a los que él sabía, y se llamaba castellano” (Cristoff 2014: 23). En ese lugar de afiliación comunitaria también se expresa una forma de extranjería donde la lengua local se convierte en “lo otro”. En este sentido, resuena el concepto que Cristoff presenta en su prólogo a *Pasaje a oriente* (2009): si el viaje a Europa era el viaje “edificante” de los intelectuales argentinos del siglo XIX, el viaje a Oriente se vuelve “dislocante”, en la medida en que propone una disolución de la antinomia Oriente/Occidente, que señala Edward Said en *Orientalismo* (1978). A partir del estudio de la disciplina orientalista europea, Said demuestra que Occidente creó

---

<sup>4</sup> El concepto es de María Sonia Cristoff (2014: 18).

un Oriente a la medida de sus ambiciones coloniales, definido por “la barbarie, la pereza, el fanatismo religioso, el estancamiento, la sexualidad desenfadada y la sensualidad estereotipada” (Cristoff 2009: 13). Contra eso propone deponer la idea de Oriente como realidad y comenzar a concebirlo como una construcción occidental en absoluto inocente. Esta postura, que Cristoff reclama para los textos de la compilación, también puede pensarse con relación al caso de *Falsa calma*, donde las crónicas proponen una mirada de la Patagonia que dialoga con la larga tradición de representaciones sobre este territorio. En cuanto a la comunidad de Gaiman, el ejercicio de extrañamiento que propone el fragmento citado es una forma de viaje dislocante, en la medida en que coloca lo extranjero en el centro de la comunidad local y lo local –la variante que queda como herencia de la lengua del imperio– en el ámbito de lo desconocido.

A esta forma de comunidad, el primer capítulo le opone la imagen del aislamiento y la desintegración a través de la historia de León, dueño de uno de los kioscos de Cañadón Seco (Provincia de Santa Cruz). León vende tickets de buses que cruzan el norte de la provincia, pero “paran cuando quieren” (Cristoff 2014: 31). El desmantelamiento del ferrocarril y las políticas económicas neoliberales profundizaron la distancia territorial en la región. A este panorama, la cronista suma la lectura como ejercicio de distanciamiento respecto de la tradición escrita sobre el Sur. Mientras lee la biografía de Malraux se pregunta: “¿Por qué tengo que estar acá, en el medio mismo de este lugar acerca del que tantos han escrito, leyendo la vida de un escritor francés cuyo lazo más próximo con la Patagonia es una amante fugaz que compartió con Saint Exupéry?” (2014: 34). La merma de la población se evidencia en la actividad comercial del Kiosco, fundado por el padre de León en 1953, época en la que alcanzaban trescientos clientes diarios (todos trabajadores de YPF<sup>5</sup>) y que, a comienzos del siglo XXI, apenas llegaban a diez. A esto se suma la voz de Angélica, otro personaje que entra al kiosco y dialoga con la cronista sobre su tuberculosis, la inacción de los funcionarios públicos y el subregistro de casos de la enfermedad.

El capítulo II compensa la atmósfera de desintegración territorial con un relato sobre los inicios de la aviación en la Patagonia. Cuenta la historia de Francisco, un trabajador que, a finales de los años 60, con ayuda de la compañía petrolera, inició la Escuela de Pilotaje Aéreo del Club de Cañadón Seco. El inicio de los vuelos sobre la región era reciente y este emprendimiento permitió a la corporación demostrar que YPF podía cubrir “todas las áreas de la soberanía nacional” (Cristoff 2014: 46).<sup>6</sup> La historia de Francisco y sus escenas de aprendizaje como piloto ofrecen una mirada del territorio centrada en el dominio aéreo, lo

<sup>5</sup> Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) es una empresa argentina creada en 1922 por el presidente Hipólito Yrigoyen. Después de varios procesos de venta de acciones realizados durante la década de 1990, la mayor parte quedó en manos de la empresa Repsol hasta su renacionalización en 2012. Para más información sobre la historia de las políticas energéticas en Argentina, consultar Bernal (2005) y Viale (2014).

<sup>6</sup> En este fragmento citado, la polifonía es sutil pero no por eso débil. La narradora se sitúa en la perspectiva de quienes diseñaron esa política en ese momento histórico y desde ese lugar, hace su afirmación.

cual permite trascender la categoría de “desierto” como rasgo topográfico para el paisaje pampeano y patagónico, tan fecunda en los textos del siglo XIX. Este relato conduce a Cristoff a la lectura de *Vuelo nocturno* (1931) de Antoine de Saint-Exupéry, quien en 1929 inaugura los vuelos de la Compañía General Aeropostal hacia el Sur. Para la autora, se trata de un libro sobre la noche: “De los peligros de andar volando por ahí –y sobre todo, de la impotencia para contarlos, de la dificultad para hacer de la experiencia un relato” (Cristoff 2014: 54), algo que involucra la tarea del cronista.

El capítulo III se ocupa de la historia de Ramiro, un joven que aspira a convertirse en sacerdote. En su caso, el aislamiento es una elección personal deliberada que establece otra clase de fronteras entre la subjetividad y el entorno:

El clero diocesano tiene acá, en Cañadón Seco, una sede en la que los aspirantes a cura pasan su primer año de formación. Reciben clases de latín y de introducción a la liturgia, aprenden a cocinar, rezan, empiezan a foguarse en lo que significa vivir en una comunidad cerrada. (Cristoff 2014: 61)

Esa forma de comunidad se nutre de una suerte de afuera: la biblioteca, compuesta más por “donaciones ralas y azarosas” que por un “diseño de lecturas programáticas” (2014: 63). En los inicios, Ramiro encontró ayuda en un ejemplar: la biografía de Charles de Foucauld, un noble francés que ingresa en el ejército y queda fascinado por el mundo árabe. Decide entonces adentrarse en las tribus del desierto para predicar su mensaje. De Foucauld emprende una forma de viaje dislocante cuyo relato ayuda a Ramiro a atravesar su reclusión.

El problema del aislamiento reaparece en el capítulo VII, destinado a El Caín, un pueblo situado en la meseta de Somuncurá (Provincia de Río Negro). A falta de hoteles, la escuela pública resulta un espacio posible de hospedaje donde las camas cuchetas acogen el sueño, pero impiden la lectura. Esta dificultad práctica de leer y la tensión entre lectura y viaje disparan una serie de expediciones cuyos relatos se organizan en siete “circulaciones”. En estas salidas, la cronista va al encuentro de personajes diversos: hombres solitarios; mujeres que luchan por defender su libertad en un contexto patriarcal; un baqueano que conoce el territorio y a quien la cronista identifica como lenguaraz de la región; la agente sanitaria que hace sus recorridos por los parajes; los comisionados de fomento. Y también el paisaje, con sus mesetas, sus terrenos rocosos y sus lagunas:

Decido convertirla en un rumbo, en una dirección definida hacia la cual avanzar, aunque camino y la laguna me resulta cada vez más remota. ¿Cuándo, en qué momento del caminar, llegará ese punto al que describen como algo deseable, como la entrada en otro tipo de estado? ¿Después del primer día, de la primera semana? ¿Cuál será ese mecanismo por el cual el pulso de la caminata se entrelaza con el de la escritura? ¿Cómo fue que le pasó a Monod, a Sebald, a Thoreau, a Lawrence, a Patrick Leigh Fermor? Empiezan a aparecer surcos en el terreno; supongo que son las huellas que deja el agua de los deshielos cuando va hacia la laguna. Ahora están secos y entonces los convierto en mis senderos. Algunos, que deben ser los que llevan más caudal de agua, han socavado tanto

el terreno que logran generarme, a medida que avanzo, la sensación de que me voy hundiendo en dos paredes de tierra seca cada vez más altas. (Cristoff 2014: 141)

La mención de aquellos autores obsesionados con el viaje manifiesta la doble función de la lectura: es digresión y errancia entre la autobiografía lectora y la expedición topográfica, un movimiento contenido en las figuras del deshielo y de los surcos; es el salto entre la escritura verbal y la escritura del terreno. El final de la circulación es un camino de retorno al punto de origen: el sur que la cronista abandona, en gran parte, por la falta de libros. Y es la lectura la que le permite sobrevivir a los retornos: "los libros funcionan para mí como un vale que me dan a la entrada: la contraseña que indica que puedo salir de ahí en cualquier momento" (2014: 152). Esa contraseña da cuenta de un miedo que se dispersa por todas las descripciones: una configuración del espacio como lugar de lo siniestro; el miedo al encierro como una faceta del aislamiento; el temor a vivir errante que la cronista ilustra con la obra "Caín" del escultor noruego Gustav Vigeland. En la escuela pública del pueblo, no obstante, un cuaderno manuscrito del director consigna el origen del topónimo y desmiente el sentido bíblico: "El Caín" es una deformación de "lëlkaiên", vocablo que en tehuelche septentrional señalaba una variedad de piedras usadas para moler. El viaje dislocante cobra, entonces, la forma de una refutación contra la etimología castellana y la tradición bíblica.

## 2.2. Entre dos hielos: nación y comunidad

En el hospedaje improvisado que le ofrece la escuela pública, no faltan símbolos patrios populares. Tampoco en la programación televisiva de *El Cuy* (Provincia de Río Negro), gestionada desde el comisionado de fomento. A través del televisor, la conductora argentina Susana Giménez expone su traje de pieles frente al Glaciar Perito Moreno. El capítulo VI ofrece una descripción de esta imagen de la cultura de masas, exhibida en los televisores de los entrevistados. Sus testimonios denuncian abandono infantil, abuso sexual, formas de esclavitud encubierta, dificultades de transporte para acceder a la escuela. Todos narran sus historias con la imagen turística de la Patagonia escoltando a la famosa conductora: "Susana Giménez, definitivamente, está en la Patagonia. En el Glaciar al que llegan los hombres de Estado y los turistas con divisas, y también en El Cuy, este pueblo al que apenas llegan algunas cosas básicas" (Cristoff 2014: 109). El territorio, las fronteras, los escenarios naturales son disputados simbólicamente a través de medios de comunicación con alcance nacional. Pero esta disputa no es nueva. Según afirma Gabriela Nouzeilles, cuando Francisco Moreno cambió los nombres de los escenarios naturales del territorio argentino, realizó un ajuste semántico a la imagen imperial de la Patagonia como "tierra maldita", popularizada por narrativas como la del explorador, geógrafo y cronista italiano Antonio Pigafetta (Circa 1480-1534). La reinención de Moreno buscaba fomentar la imagen de la abundancia de recursos naturales y del carácter dócil de la población

nativa (Nouzeilles 1999: 39).<sup>7</sup> Semejante promesa de expansión territorial se ve contenida por la ubicación de la frontera en los Andes que, según Fermín Rodríguez, naturaliza la arbitrariedad del territorio: “La exploración de los Andes patagónicos es el acontecimiento geográfico que clausura el espacio de la patria, cerrado por un cordón de nombres propios y símbolos patrios que le ponen fin a la pura extensión de la llanura pampeana y patagónica” (2010: 132). Las imágenes de los escenarios y sus nombres son arenas de disputa sobre el carácter de lo nacional.

La oposición entre integración y aislamiento se enlaza con el vasto problema teórico de la nación, definida por Benedict Anderson, (2013) como una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.<sup>8</sup> Si el Estado-Nación argentino relegó estos pueblos al aislamiento, lo que hace *Falsa calma* es representar las formas de comunidad que en ellos resisten. En *Comunidad y alteridad*, la investigadora Adriana Rodríguez Pérsico señala que la pregunta por la nacionalidad es también la pregunta por la distribución, la pertenencia y el derecho a ejercer el poder sobre determinados espacios (2017: 144). A través de distintos recursos, los textos muestran el sentimiento de ajenezidad o distancia de las comunidades locales con respecto a la nación en tanto “comunidad imaginada”. *Falsa calma* es un enunciado que responde al aislamiento como fenómeno anti-comunitario y anti-integrador; representa al Estado como responsable del aislamiento territorial y de la desintegración comunitaria, pero a la vez como entidad que se manifiesta en símbolos territoriales.

El capítulo x, destinado a la localidad de Las Heras (Provincia de Santa Cruz), expresa la consecuencia social más grave del aislamiento: en los últimos años del siglo xx e inicios del xxi, se produjo una insólita cantidad de suicidios.<sup>9</sup> Cristoff toma como personaje central del capítulo a Sandra, una vidente que “lucha” contra la “Secta de los Siete”, refiriéndose así a la familia dueña de la casa de lotería del pueblo.<sup>10</sup> Convencida de la capacidad de “Los Siete” de penetrar en los

---

<sup>7</sup> La investigadora se refiere a la tensión entre la toponimia apocalíptica que dejaron los exploradores imperiales (Bahía de la Desolación, Puerto Deseado, Puerto del Hambre) y los nombres chauvinistas impuestos por Moreno (Lago Argentino, Lago San Martín) que imprimen en la cartografía patagónica la “heroica empresa del Estado” que avanza hacia una expansión prometedora (Nouzeilles 1999: 39).

<sup>8</sup> Es “imaginada” porque los miembros de la nación no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, pero comparten la idea de comunidad. Se imagina “limitada” porque tiene fronteras finitas más allá de las cuales se encuentran otras naciones. También se imagina “soberana” porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, “divinamente ordenado”. Finalmente, se imagina como “comunidad” porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que existan en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo horizontal (Anderson 2013: 23).

<sup>9</sup> *Los suicidas del fin del mundo*, de Leila Guerriero, publicado el mismo año que *Falsa calma*, se ocupa en detalle de los testimonios de quienes sobrevivieron a ese trágico final de milenio en Las Heras.

<sup>10</sup> Guerriero también convoca el caso de Sandra a través de un artículo publicado en el diario *Crónica* de Comodoro Rivadavia: “Una vidente denunció a un agenciero de ‘meterse en sus sueños’. La mujer dice que es para ‘sacarle los números de la quiniela’” (2015: 20). La mirada esotérica presente en el discurso de Sandra manifiesta el tipo de explicación al que apelaron algunos pobladores de Las Heras ante tales hechos traumáticos.



sueños y las mentes de las personas, la “adivina” les adjudica la responsabilidad de los suicidios y los acusa de querer invadir su mente para conocer los números ganadores de la lotería. El capítulo se abre y se cierra con este testimonio y los relatos de los otros personajes quedan envueltos por el de Sandra, como si fueran esas otras mentes que “Los Siete” podrían escrutar. La cronista compara a Sandra con Sherezade: su relato es marco de innumerables historias que asedian su imaginación. Cristoff también apela a “La lotería en Babilonia”, de J. L. Borges, cuya trama es fuertemente afín a la contienda entre la adivina y el agenciero. Para Sandra, en todos los lashereños se ve la marca de la destrucción absoluta “que domina a este pueblo que parece parido por el mismo demonio” (Cristoff 2014: 199). Así explica la razón de los suicidios: los jóvenes que se han quitado la vida serían víctimas de esa cofradía. La demonización de la localidad entra en tensión con las razones sociales, históricas y políticas que explican el aislamiento y la privatización de los recursos naturales.

El trabajo documental sobre la historia de Las Heras demuestra el carácter interrumpido –desviado, dislocado– de la localidad, que “brotó” con los trenes y padeció la brusca interrupción del crecimiento de sus arterias: “El pueblo surgió en el punto en el que se agotó el aliento de lo que iba a ser un proyecto mayor: el Ferrocarril Transpatagónico que uniría Puerto Deseado con la Cordillera de los Andes y, en el futuro, con el pacífico” (Cristoff 2014: 213). Con la Primera Guerra Mundial, la falta de hierro interrumpió la obra y solo quedaron aproximadamente doscientos kilómetros. Era un pueblo de hombres con proyectos a largo plazo que súbitamente quedaron varados. A esa parálisis, la autora suma esa suerte de “hipnosis que provoca la meseta”: “Creo que proviene de una mezcla compuesta por la aparente monotonía del paisaje, el viento constante y la brutal presencia del cielo” (Cristoff 2014: 214). Pero el problema no se puede explicar solo desde un determinismo ambiental y la crónica tampoco se deja leer en esa línea. En *Le suicide* (1897), Émile Durkheim sostuvo que las sociedades con altos grados de integración en los vínculos sociales o con un grado extremo de constricción sobre los individuos pueden dar lugar a diversos tipos de suicidio; de ahí la importancia de mantener grados de regulación e integración equilibrados. La decisión fatal e inescrutable de los personajes emerge como respuesta ante un vacío que ya no es el vacío topográfico sino la falta de identidad de la comunidad local en un proyecto mayor: la nación como comunidad imaginada que comparte un origen y un destino.<sup>11</sup> *Falsa calma* presenta al pueblo como un sitio que “brota” en el medio de un proyecto de integración inconcluso –el Ferrocarril– supeditado a intereses extranjeros y que casi un siglo más tarde queda subordinado a políticas privatistas negligentes.

---

<sup>11</sup> Estas afirmaciones son también válidas en relación a *Los suicidas del fin del mundo*, donde Guerrero expone las dificultades que padecen los lashereños para construir una noción de identidad en relación a un proyecto nacional en constante autodestrucción. Frente al problema de la nacionalidad –que siguiendo a Rodríguez Pérsico, conlleva la pregunta por el derecho a ejercer poder sobre determinados espacios– la respuesta de las víctimas es presentada como un reclamo por ejercer derecho sobre el espacio de lo viviente.

### 2.3. Formas de lo viviente

Idéntico a sí mismo, el territorio de Cañadón Seco también es el escenario del capítulo IV, donde la cronista descubre una forma de comunidad no humana conformada por los perros vagabundos. Ellos representan los límites de la hospitalidad:

Suele ocurrirle a todo cronista que en principio el lugar –la gente, las instituciones, el paisaje y, según estoy comprobando ahora, también los animales– lo recibe con los brazos abiertos, dispuesto a ver qué investiga, qué necesita, en qué puede aportar. [...] El menor balbuceo del extranjero genera una verborragia que hay que saber –hay que poder– traducir como lengua hospitalaria. Esa sobrecarga de información va formando en uno un tipo especial de soledad, única, distinta a cualquier otra. (Cristoff 2014: 67)

Gente, instituciones, paisajes, animales: todos son presentados como parte de una comunidad con acuerdos tácitos frente al extranjero que altera el conjunto. Y ese extranjero, que depende de las leyes de hospitalidad de la comunidad en cuestión, también experimenta distintas formas de soledad o integración. De a poco, la cronista observa que el deseo de contar que los locales demostraron en un principio se va apagando. Entonces debe huir, como si perteneciera a una especie que “no puede exponerse a cierta luz” (Cristoff 2014: 68), como si se tratara de un vampiro. La cronista intenta “captar el sentido de comunidad” que se desprende de los perros hasta que un día escucha el “mensaje colectivo”:

Intenté seguir como si nada ocurriera pero uno, que parecía liderar la banda, tomó impulso y me agarró el tobillo entre las mandíbulas. Me quedé quieta, él todavía no mordía, simplemente amenazaba. Mi desesperación en ese momento no vino tanto de esa mordedura en suspenso sino del hecho de mirar hacia todos lados –hacia la hilera de casas que seguían hacia el sur, hacia la ruta que conecta con Caleta Olivia, hacia el camino que lleva a lo que se supone el centro– y no ver a nadie, absolutamente a nadie. (Cristoff 2014: 69-70)

En el silencio de la siesta, la que responde es la comunidad canina. En *Formas comunes*, Gabriel Giorgi señala que diversas tradiciones culturales en América Latina habían hecho del animal un otro absoluto de lo humano de donde provenían el “salvaje”, el “bárbaro” y el “indisciplinado”; tradiciones que asociaron al animal con una falla constitutiva que atravesaba las naciones poscoloniales y demarcaba el perímetro de su civilización “pobre”. A partir de los años 60, el autor identifica una serie de materiales estéticos que asignan a la vida animal otro lugar en los repertorios de la cultura. La oposición (que aludía a distinciones como lo natural y lo salvaje, o lo racional e irracional) dará lugar a una visión de la vida animal que funciona “en un *continuum* orgánico, afectivo, material y político con lo humano” (Giorgi 2014: 12, cursivas en el original). Ya no es el signo de una alteridad heterogénea inasimilable para el orden social, sino que se vuelve interior y contiguo: “la instancia de una cercanía para la que no hay ‘lugar’ preciso y que disloca mecanismos ordenadores de cuerpos y de sentidos” (2014: 13).

La hipótesis de Giorgi es que la cultura inscribió la vida animal y la ambivalencia entre humano/animal como vía para pensar los modos en que nuestras sociedades trazan distinciones entre vidas a proteger y vidas a abandonar, eje fundamental de la biopolítica. Así, estas dos posturas (la que mantiene esa distinción biopolítica y la que asume la proximidad entre ambas formas de lo viviente) se encuentran en el diálogo entre la cronista y Domingo, un habitante de Cañadón Seco que defiende la idea de sacrificar a los perros: "Y se arman reuniones vecinales, se elaboran resoluciones basadas en reglamentos españoles, italianos, todos lugares civilizados, como si este fuera uno de ellos" (Cristoff 2014: 73), dice el lugareño. Pero el problema de la superpoblación canina no se resuelve:

Por algo a Cañadón Seco le dicen puesto de estancia: hay más perros que personas. Habría que eliminarlos a todos y basta. Saqué el tema equivocado, me parece. Lucho por pasar a otro. No es fácil. Si un chico no puede andar tranquilo en bicicleta, para qué vive en este pueblo, para qué es un chico. Los cuestionamientos de Domingo me superan. Si la perra tuvo cachorros, por qué no los ahogan ahí nomás, cuando todavía ni abrieron los ojos. Sus propuestas también. (Cristoff 2014: 73)

Además del manejo de la polifonía (marcada por la alternancia entre la voz de Domingo y la voz de la cronista), este fragmento también introduce una serie de dicotomías: por empezar, el término "civilización y barbarie": Cañadón Seco aparece como el sitio bárbaro y remoto, donde la comunidad, en un gesto aparentemente absurdo, pretende aplicar normativas "importadas" desde la supuesta "civilización". También podemos leer esa dicotomía clásica desde una nueva significación relativa al mundo animal, pues la civilización sería aquella forma de comunidad humana que tendría dominio sobre todo lo viviente. Por el contrario, la barbarie supedita su hábitat a la necesidad de la jauría. También se desprende del fragmento una dicotomía que separa lo cultural como construcción específicamente humana, de lo animal. Pero tales relaciones, que involucran definiciones de lo humano y lo animal (inclusivas o excluyentes) son también culturales e históricamente determinadas.<sup>12</sup>

En el marco de la problemática canina, Cristoff intercala una descripción de la vida cotidiana de Pedro "el Bueno", un trabajador del petróleo cuya tarea es "esperar": "Acompaña, no habla, no pregunta" (2014: 70), como si esa actitud fuera una "deformación profesional". Trabaja en una de las empresas multinacionales prestadoras de servicios que se instalaron en la zona después de la reestructuración de YPF y su tarea ha quedado fragmentada:

---

<sup>12</sup> En *Desubicados* (2006), la narradora explora las contradicciones de la experiencia urbana y encuentra en el zoológico un espacio donde detenerse a pensar. En este texto podemos encontrar una aproximación a la dimensión animal de la comunidad humana. También expone un nutrido anecdotario sobre estos espacios ya anacrónicos en el mapa de la ciudad posmoderna. Con respecto a esa obra, María Paz Oliver sostiene que para la protagonista, lo animal sería una vía para desarticular la distancia ontológica que la separa de esos seres y expresar una intimidad en relación con lo salvaje (2018: 620).

Él y su equipo van después de que otros, antes, hicieron el pozo y lo entubaron. Colocan el cemento entre las paredes del pozo y el tubo, nada más. Así de fragmentado es todo ahora. Entre que se coloca el cemento y se seca, pasa mucho tiempo –veinticuatro, a veces cuarenta y ocho horas–. El tiempo de fragüe lo llaman. Cuando no espera fumando, el Bueno espera mirando tele o escuchando música. Sus compañeros también. A veces hablan. Sobre todo cuando les toca trabajar en el sur, por la zona de Río Gallegos, donde muchas veces la nieve corta los caminos y tienen que pasar días sin moverse, en las casillas, aislados. (Cristoff 2014: 70)

La transición entre el relato de la comunidad canina hasta las condiciones de trabajo en los pozos de petróleo permiten a la cronista reflexionar sobre el aislamiento<sup>13</sup> y apelar, nuevamente, a una serie de intertextos: por un lado, *The Arch of Kerguelen* (1996), de Jean Paul Kauffmann, donde el autor cuenta sus días en las “Islas de la Desolación”. Por otro, *La chambre noir de Longwood* (1997), que cuenta los días que Kauffmann pasó en Santa Helena tratando de encarnar lo que Napoleón vivió como prisionero de los ingleses en esa isla del Atlántico. “En Kauffmann, la isla remota y Napoleón son una excusa: sus dos crónicas son en realidad tratados sobre el cautiverio” (Cristoff 2014: 74-75), algo que vivió como rehén en El Líbano en los años 80. Cristoff sostiene: “[...] creo que se trata de un tributo a los sentidos –el gusto, el olfato– que no lo abandonaron cuando todo lo demás –las facultades intelectuales, la confianza– sí. Un homenaje a su parte animal” (2014: 75).

La digresión de este capítulo –el relato de Kauffmann– confluye en una serie de reflexiones sobre los problemas que encara Cristoff: el aislamiento y la comunidad. Cuando la crónica parece desviarse –o aislarse, por qué no– hacia una temática y un intertexto aparentemente ajenos al eje central, finalmente se integra y cohesionan. La primera persona coordina las tramas de Kauffmann y de la comunidad canina bajo denominadores comunes: la comparación entre el “desierto” y la isla; el aislamiento en ambos territorios; la relación animalidad-humanidad; el vínculo o contraposición entre lo animal y lo cultural. Los perros aparecen en reemplazo –o extensión– de las personas: transmiten mensajes y en lugar de aislarse, se mancomunan. Y cuando los humanos se aíslan, aparece en ellos su parte animal. El intertexto de Kauffmann también refuerza la relación entre cautiverio y aislamiento:

La atención fijada en el detalle parece también formar parte de la receta para sobrevivir cuando no hay nada que mirar ni lugar adonde huir ni pensamiento que no derive en tormento. Como si lo que en realidad Kauffmann quisiera subrayar es el desencaje del punto de vista, la distorsión de la mirada que padece el cautivo. Una distorsión que, pareciera, es el precio que se paga en el encierro para no morir. (Cristoff 2014: 77)

---

<sup>13</sup> Esta problemática atraviesa toda la estructura que organiza *Los suicidas del fin del mundo*, donde la cronista extiende su estadía a causa de un corte de ruta que responde a problemáticas sociales de la poscrisis y de los conflictos provocados por las políticas neoliberales en favor de las corporaciones petroleras.

Esa distorsión es comparable a la que experimenta la narradora cuando construye una mirada para su crónica a partir de las formas del extrañamiento narrativo y la alteridad de los testimonios: problemáticas fundamentales no solo para la genericidad de la crónica sino también para la construcción e integración de la idea del "otro".

#### 2.4. Rumor caníbal

En el capítulo v, los rumores de los habitantes de Maquinchao (Provincia de Río Negro) conducen a la cronista a investigar un supuesto caso de canibalismo. En los archivos sobre robos y desapariciones en el Paraje Lagunitas entre 1905 y 1910, Cristoff constata la denuncia por la desaparición de un inmigrante sirio que se presume, fue secuestrado por una banda que ladrones. El comisario Torino, a cargo de la comisaría de El Cuy, se encomendó a la tarea de investigar el caso y descubrió a una banda, que, según los rumores de la época, realizaba rituales caníbales:

Una vez muertos, entonces, los decapitaban y les abrían el pecho para sacarles el corazón porque según Antonia Gueche –alias Macagua, la mujer que cumplía las funciones de hechicera y curandera del grupo y que, dos décadas atrás, había servido en las filas de Roca travestida de hombre– era bueno disecar y guardar esos corazones porque daban "coraje para matar turcos y cristianos". Otras veces, para lograr el mismo fin, no los guardaban sino que los comían. También, como proveedores de protección y coraje, se guardaban los penes. Después quemaban los restos para no dejar huellas. Algunos de los integrantes de la banda sostenían que los huesos hechos polvo también tenían poderes protectores y entonces se guardaban un puñado. (Cristoff 2014: 86-87)

Esta es apenas una versión inconstatable, pero permite mostrar algunos prejuicios de la época. La tesis de que los vendedores fueron masacrados por indígenas de origen chileno que constituían una suerte de "penetración cultural" se instaló en los periódicos de la época. La autora descarta la idea: las campañas que los Estados chileno y argentino habían emprendido décadas atrás volvían evanescente cualquier sentimiento de pertenencia a una nación, especialmente para un grupo de origen mapuche. La cronista se inclina por la tesis del afán de enriquecimiento ilícito y refuta toda intención de estrategia geopolítica. Era mucho más probable que se tratara de "parias de la frontera", una idea que alude a la figura de *Martín Fierro*. El relevamiento de artículos de prensa permite demostrar que, con el fin de proteger el fomento a la inmigración que impulsaba el gobierno argentino para 1910 (en torno al Centenario de la Independencia), los discursos de prensa cometen anacronismos y adjudican fronteras nacionales a las comunidades aborígenes de la época. En efecto, para Maristella Svampa (2010), el primer Centenario de la Independencia constituyó uno de los momentos claves de resignificación política de la dicotomía "civilización y barbarie" según los intereses del proyecto de Estado liberal. Asimismo, Cristoff demuestra que la manipulación de los datos conocidos sobre el caso se vio acompañada de

un abandono institucional: "Confirmando la tradición de reclamos no atendidos que la Patagonia siempre tuvo con el gobierno central, los refuerzos policiales para lidiar con el caso nunca llegaron" (Cristoff 2014: 92). El capítulo v expresa la forma en que, tras la expansión de las fronteras a través de la violencia, la usurpación y el intento de exterminio de los pueblos originarios, el Estado liberal celebra su primer centenario y construye una figura de alteridad (el extranjero, el indio, el gaucho) a quien coloca en el polo de la barbarie.

En aquel relato popular del ritual carnívoro se pone en juego nuevamente la dicotomía, esta vez desplazada hacia el ámbito de las interdicciones culturales. Asimismo, emergen una serie de miradas colonialistas con respecto a las culturas aborígenes, cuyas comunidades también habían formado parte de las guerras de independencia. Lo central aquí no es la veracidad del rumor, sino las verdades sobre la condición humana que subyacen al relato posiblemente ficticio de la práctica antropofágica. La mirada estructuralista que Claude Lévi-Strauss fundó en los estudios antropológicos establece un argumento para leer esos relatos desde aquello que tienen de invariante cultural, es decir, los materiales simbólicos que comparten las culturas y que son finitos en virtud de la psiquis humana. La antropología estructural intenta remontarse hacia los fundamentos universales de la cultura, allí donde se operaría la ruptura con la naturaleza (Cucho 2002: 57). Si una de las prohibiciones universales que analiza el estructuralismo es la del incesto, en la misma lógica podemos ver la práctica del canibalismo como transgresión. Por eso, la antropofagia será el elemento común de la digresión textual de este capítulo, a través de los libros de Thomas Harris, *Red Dragon* (1981), *The Silence of de Lambs* (1988) y *Hannibal* (1999), donde Cristoff lee una suerte de "psiquiatría caníbal". En *Red Dragon*, el antihéroe es Francis Dolarhyde, víctima de abuso infantil quien, al igual que Hannibal, está obsesionado con la carne humana:

Pero también mastica a sus víctimas, dice la novela, para aplacar el miedo que le provocan y, sobre todo, para obtener de ellas un poder que no tiene. Es por eso que quiere comerse nada más y nada menos que a Hannibal, que con el correr del relato se revela como el verdadero héroe de esta historia. ¿No es exactamente eso lo que suponían los que asaban a los vendedores ambulantes árabes para comérselos? ¿Que el corazón y las vísceras de los turcos<sup>14</sup> les darían poder, valor, y los "harían guapos"? ¿No es más o menos eso lo que han confesado los caníbales más mediáticos de estos tiempos: el de Milwaukee y el de Rotenburgo? La necesidad de poder, de protección, y el deseo de devorar a otro parece ser una combinación capaz de trascender diferencias culturales y cronológicas, incluso de superar las explicaciones de la psicología y las sentencias del derecho penal. (Cristoff 2014: 99-100).

Al mencionar los casos reales de los caníbales de Milwaukee y Rotenburgo, Cristoff navega entre las tramas del relato ficticio y los hechos reales. Si la interdicción de la antropofagia tiene un carácter cultural universal, la necesidad de

---

<sup>14</sup> Era una costumbre común en la Argentina de comienzos del siglo xx referirse a los inmigrantes sirios o libaneses como "turcos".

aludir a intertextos (sobre todo de ficción) también es una forma de resaltar el rasgo antropológico-imaginario de la prohibición y la transgresión. En este caso, la figura del caníbal abre la posibilidad de pensar en modos de volverse otro. Eso dice Hannibal al detective Will Graham:

Porque, le dice Hannibal en cuanto tiene la oportunidad, ambos tienen una imaginación que los hace capaces de asumir cualquier punto de vista, y porque saben soportar el miedo que eso acarrea. La acechanza de la descomposición, la pérdida del eje. Por eso, el Gran Hannibal respeta a Graham, porque es capaz de meterse en la cabeza de los otros y, a la vez, de impedir que cualquiera haga lo mismo con él. [...] Ya que no podrá del todo con la mente de Will Graham, lo que Hannibal quiere, dice, es que aquél al menos entienda que la diferencia entre deglutirse el corazón de otro e internarse en el núcleo de su ser es ínfima, lo que quiere que Graham entienda es que el hecho de tener al otro dentro de uno –ya sea su carne, ya sea su punto de vista– es lo que verdaderamente cuenta. (Cristoff 2014: 105).

El capítulo se cierra con un montaje onírico donde la cronista adormecida sueña las voces de sus precursores. Bruce Chatwin, autor de *En la Patagonia* (1977), le susurra:

... que Shakespeare se inspiró en un indio patagón para crear al Calibán de *La Tempestad*, dice; que Shakespeare leyó a Pigafetta, el primer cronista de la Patagonia, y que de ahí sacó a su monstruo Caliban; que él sabe cómo demostrarlo, dice, y enumera: los dos monstruos vociferan clamando por el dios Setebos, los dos son semihumanos, los dos aprenden una lengua extranjera, los dos tienen la furia y la impotencia del Nuevo Mundo y los dos esconden para el mundo civilizado una especie de amenaza, el balbuceo incomprensible de una civilización que se pudre en los confines. (Cristoff 2014: 106)

Todos estos intertextos comparten, como denominador común, la idea de alteridad. Desde ahí, Cristoff compara al escritor que trabaja con testimonios y al caníbal que se alimenta de otros cuerpos. Muchas son las teorías sobre el origen del personaje de Calibán. La inclusión de este tema convoca el problema de la mirada colonialista y poscolonialista. Por un lado, se ha dicho que *La tempestad* alude a la colonización de Norteamérica o el Caribe por parte del imperio británico y Calibán es interpretado como heredero de la imagen del nativo colonizado. El escritor cubano Roberto Fernández Retamar ubica el origen del Calibán en el linaje de Montaigne. Eduardo J. Vior, en "Visiones de Calibán, visiones de América", analiza la obra del ensayista cubano y sostiene que al centrarse en las figuras simbólicas de Ariel y Calibán, Retamar atribuye a Shakespeare la construcción de un Otro americano (la visión del indígena) cuya percepción habría fundamentado las primeras etapas de la expansión colonial inglesa: "Fernández Retamar entroncó su obra en la tradición ensayística anticolonialista posterior a la segunda guerra mundial, dándole a la figura de Calibán un sentido político-

cultural general de sujeto popular antiimperialista” (Vior 2000: 90).<sup>15</sup> Esta lectura de Shakespeare propuesta por el ensayista implica la formulación de un programa político-cultural para el continente: “Calibán sería según él la expresión simbólica del pueblo mestizo, blanco, negro e indio de América Latina opuesto al imperialismo y a todo tipo de sujeción colonial” (Vior 2000: 90). Por eso, sostiene que el símbolo de América no es Ariel tal como lo pensó José Enrique Rodó, sino Calibán. Sin embargo, también hay versiones que ubican el origen del personaje en la Patagonia, más precisamente en las crónicas de Pigafetta. Al pensar en la figura de Calibán como una forma de anclaje con el territorio del Sur, Cristoff convoca la cuestión del colonialismo y muestra el carácter universal del problema de la colonización y la alteridad. Así, el término “barbarie” de la dicotomía se desplaza hacia el lado de la barbarie colonialista, en un contexto contemporáneo, marcado por el fracaso de la política neoliberal consolidada en la dictadura y parte del período democrático.

## 2.5. Subjetividad, praxis y medioambiente

El capítulo VIII narra el testimonio de Federico, un joven de Esquel empleado como obrero del petróleo en Santa Cruz. Su relato habla de la influencia de la praxis y de las condiciones materiales de trabajo en la subjetividad, la comunidad y las formas de vida:

Ese es el tema con este trabajo, vuelve Federico: uno tiene que pasarse ocho, hasta diez horas seguidas recorriendo los pozos de petróleo, solo –muchas veces solo, la mayor parte de las veces solo– y hay veces en las que todo va perfecto, uno está haciendo exactamente lo que tiene que hacer, verificar que todo esté en orden, que no haya ningún derrame, que los pernos estén ajustados, pero hay otras veces en las que la mente se distrae, se niega a ver que un perno es un perno y en cambio empieza con ese tipo de cuestiones. Por qué será que su padre lograba esa placidez solamente con la música o por qué será que era alcohólico. Simplemente, me dice, hay días en que las preguntas vienen a su cabeza y como no hay nadie que se las pueda responder ahí, dando vueltas entre los pozos, termina contestándoselas él mismo o algo parecido. Y es que, cuando después se encuentra con alguien, no tiene sentido volverlo a preguntar. A eso se refería con lo de solitario: es un trabajo que lo obliga a uno a arreglárselas solo permanentemente, y entonces, cuando aparecen los otros, uno ya no tiene nada que decirles, ni preguntarles ni contarles, se va dando cuenta, paulatinamente, de que cada vez es menos lo que necesita de ellos. (Cristoff 2014: 155-156)

---

<sup>15</sup> “Este ensayo, corregido y aumentado por ediciones posteriores, tuvo una gran influencia sobre las discusiones en torno a la identidad cultural de América Latina por su perspectiva abarcadora, la radicalidad de su planteo y el contexto de su origen. En primer lugar es uno de los últimos intentos de la ensayística ‘antimperialista’ dirigido a dar una visión totalizadora de la cultura latinoamericana. El terrorismo de Estado que se extendiera por el continente en los años siguientes, la crisis económica posterior, la influencia del posmodernismo, el fin de la guerra fría y la hegemonía del neoliberalismo llevaron a muchos intelectuales latinoamericanos a desinteresarse de la preocupación de dar visiones totalizadoras del continente o, dándolas, a negarle sus peculiaridades como fundantes de una identidad diferenciada” (Vior 2000: 89).



Se podría leer en este fragmento una representación del modo en que las formas de producción determinan el carácter del sujeto y su posibilidad de construir comunidad. Así, una lectura apresurada de *Falsa calma* afirmarí­a cierto determinismo de las condiciones materiales por sobre la subjetividad del personaje. Pero como sabemos desde los trabajos de Raymond Williams, esa base material también está determinada por factores históricos, políticos y culturales. La voz de Federico presenta el aislamiento como producto de sus condiciones de trabajo. No obstante, el juego con el discurso indirecto libre da lugar a una forma de extrañamiento que en última instancia cuestiona ese sistema de valores. En otras palabras, la voz de Federico no es la voz de la cronista, que, al centrar su narración en esa subjetividad, finalmente demuestra que el proceso social vivido y organizado por condiciones materiales histórica, cultural y políticamente determinadas, se ve cuestionado y resistido por prácticas culturales como la crónica misma.

Las privatizaciones aceleradas de los años 90 también implicaron cambios en los procesos de producción. Federico da testimonio de la transición entre una división del trabajo que, no obstante, se realizaba en equipo, y un tipo de labor solitaria en múltiples tareas:

Ahora, en cambio, las compañías, fundamentalmente las norteamericanas, lo que hacen es preparar a una persona para que pueda arreglárselas con todo lo que pasa: arriba y abajo del pozo. Alguien que sea capaz de ver que los cojinetes de la cigüeña no hagan ruido, que el estrobo esté en condiciones, pero también que sea capaz de arreglárselas con ese mundo subterráneo: ahí, debajo de esa bomba que me señala con el dedo, puede haber un pozo que llegue hasta los dos mil quinientos metros. Dos mil quinientos. Más de veinte cuadras hacia abajo por las que van subiendo, como transeúntes codiciados, el petróleo, el gas. Hay que vérselas ahí con la varilla, el casing, el tubing. Federico ni siquiera intenta una pronunciación sajona. (Cristoff 2014: 158-159)

La mirada sobre el territorio contempla dimensiones que exceden la superficie del suelo: si el segundo capítulo se ocupa del dominio aéreo, el sexto lo hace del subterráneo. Por otra parte, la pronunciación sajona aparece como alteridad inscripta en la propia praxis y la base material se presenta como una condición determinada por factores históricos y políticos que produjeron la privatización irresponsable y la reducción del personal. En consecuencia, se dio lugar a un tipo de práctica laboral individual y solitaria. Si tal como señala Leila Guerriero en *Los suicidas del fin del mundo*, el descubrimiento del yacimiento petrolero que dio trabajo a Las Heras en los años 60 restó importancia al desguace del ferrocarril,<sup>16</sup> las condiciones y recursos materiales se presentan como arena de

<sup>16</sup> “Un optimismo fuera de cauce ganó las calles y los campos en los años 60, cuando además de generosa en ovejas la región se manifestó rica en petróleo. Las Heras resultó estar a orillas de uno de los yacimientos más importantes de la Patagonia, Los Perales, que hizo de la provincia de Santa Cruz la segunda cuenca más importante del país, y de ese pueblo ganadero un centro de operaciones y base administrativa de la empresa estatal YPF. Por eso poco importó que el 15 de enero de 1978 el tren hiciera su último recorrido y las vías fueran, desde entonces, vías muertas. Todavía –sobre todo– quedaba el petróleo” (Guerriero 2015: 17-18).

contienda cultural y económica donde se disputan las prioridades políticas de la nación entendida como comunidad imaginada y soberana. En *Política británica en el Río de la Plata* de 1940, el ensayista argentino Raúl Scalabrini Ortiz sostuvo: “Nos han habituado a considerar al capital como un factor económico sin origen y sin historia, un factor económico que se presenta súbitamente con sus plenos poderes y no como es, un factor que se labora poco a poco y se crea con la aglutinación de muchos pequeños esfuerzos ...” (Scalabrini Ortiz 2011: 205). El caso de YPF resulta fundamental para el ensayista, quien plantea: “por muy fundamental que el dominio del petróleo sea, es inferior como potencia al dominio de los ferrocarriles de un país (2001: 205). La economía nacional (pública y privada), la actividad industrial, la distribución de la riqueza y la política local e internacional están fuertemente atadas a los servicios públicos de comunicación y transporte.<sup>17</sup> Si bien los datos que manejaba el autor en sus tiempos dan cuenta de otro tipo de economía, sus palabras resaltan el aspecto cultural del capital, sus dimensiones históricas y la prioridad de la integración regional en el contexto de cualquier política extractivista.

## 2.6. Los hilos residuales y emergentes

Las comunidades indígenas, las religiones, el trabajo y las prácticas culturales colectivas son algunos de los temas que se combinan en el capítulo vi, donde la cronista viaja a la localidad de El Cuy y se encuentra con un grupo de personajes centrales. El primero de ellos es el padre del actual Comisionado de Fomento, un hombre de origen mapuche que en la infancia sufrió la separación de su familia. A lo largo de su vida realizó muchas labores que le permitieron pasar de peón a capataz, administrador, mediero, comisionado de fomento y ahora propietario:

Y eso que cuando llegó para acá ni la castilla hablaba, me dice, solamente la lengua. Así, elidiendo, los descendientes mapuches llaman a la lengua mapudungun, más popularmente conocida como mapuche. Eso era antes, ahora ya no la hablan más. O solamente muy, muy de vez en cuando; si se encuentra con alguna de sus hermanas, por ejemplo. (Cristoff 2014: 113)

La manera de referirse al *mapudungun* es, además de una elipsis, el modo de expresar que es la lengua por antonomasia. El segundo personaje es Milka, coordinadora del taller de hilado “*Milikilin Huitral*”:

Milka viene a ser, por una de esas extrañas confluencias de la vida, una especie de catalizadora de los tres credos que tienen su influencia en el pueblo y alrededores: las congregaciones evangélicas, que continuamente mandan pastores a difundir el mensaje que les corresponda, el catolicismo que hace lo que puede y el Maruchito, un chico que a principios de siglo fue asesinado

---

<sup>17</sup> “Todos sabemos cuán poderoso es el Estado entre nosotros y cuántas facultades se han concedido a los ejecutivos. Pero muy pocos saben que la potencia de los ferrocarriles es quizá superior a la potencia del Estado, porque se ejerce sin contralor alguno, discrecionalmente” (Scalabrini Ortiz 2001: 205).

brutalmente en un paraje cercano y al que la fe popular consagró como santo. (Cristoff 2014: 115-116)

El taller surgió como una iniciativa de la Iglesia Católica en los años 80, que ante la grieta que se estaba produciendo entre católicos y evangélicos, propuso reunir a las mujeres de la comunidad mapuche excluidas del mundo del trabajo en una actividad común: recuperar los tejidos que hacían sus antepasados, actividad que vino acompañada de una dosis de formación religiosa. Finalmente, el proyecto quedó en manos de Milka.

El tercer personaje es Fabián, hijo del Comisionado de Fomento y esposo de Milka, que todos los años hace una caminata hasta "El Maruchito", una ermita ubicada a 50 kilómetros de El Cuy, antecedida por un cartel que reza: "Hacedor de milagros en la meseta patagónica". Se dice que quien no pasa por su ermita está condenado a sufrir un accidente en la ruta. La comunidad sigue el rito rigurosamente. La cronista se pregunta si a pesar de que al Maruchito se le agradecen sus actos de bien, no es acaso la capacidad de la venganza lo que sus fieles reivindican:

Después de todo, la mayoría de ellos desciende de un pueblo que fue diezmado y ha tenido que aprender a sobrevivir en una cultura en la que la venganza es vista, desde el discurso religioso pero también desde las infinitas variantes del laico, como algo negativo, punible. Aunque lo más seguro es que no sea ya la reivindicación de los orígenes lo que alimente en ellos ese deseo de venganza sino la ausencia de derechos básicos a los que, como ciudadanos de este país, la mayoría de los fieles del muñeco guitarrero padece. (Cristoff 2014: 125)

También está el padre Marcelino, un cura católico que comenzó a gestionar el acercamiento entre los fieles de Maruchito y sus propios feligreses. Por el contrario, la pastora evangélica de la región señala que para su congregación, el Maruchito es ante todo un muerto, y ellos solo creen en un "Dios que está vivo y los protege" (Cristoff 2014: 126). Por esa misma razón, no quieren hurgar en su pasado y la cultura aborigen: "Aquellos dioses no los protegían demasiado a nuestros antepasados mapuches" (2014: 126).

La cuestión de los credos puede ser analizada como arena de disputa entre lo residual, lo dominante y lo emergente, siguiendo los conceptos planteados por Raymond Williams en *Marxismo y Literatura*. En aquel célebre texto, el teórico marxista inglés señala: "Toda cultura incluye elementos aprovechables de su pasado pero su lugar dentro del proceso cultural contemporáneo es profundamente variable" (2009: 161). Lo arcaico es lo que se presenta como elemento del pasado para ser observado, examinado o "revivido". Por el contrario, lo residual es aquello que ha sido efectivamente formado en el pasado, pero todavía se halla en actividad en el proceso cultural como un elemento efectivo del presente. Los elementos residuales son vividos y practicados sobre la base de un remanente de alguna formación o institución social y cultural anterior y pueden presentar una relación alternativa o de oposición con respecto a la cultura dominante. Por el contrario, aquello que Williams denomina "manifestación activa

de lo residual" ha sido total y ampliamente incorporado a la cultura dominante (Williams 2009: 161-162). En el testimonio del padre de Fabián, la referencia a su lengua materna sugiere que estaría en vías de convertirse en una práctica arcaica. No obstante, ese relato sobre el estado actual de la lengua no es reflejo de la situación real de las comunidades mapuches, sino una representación presente en el discurso del personaje que da cuenta del lugar minorizado que tiene el idioma, aun siendo una lengua viva tanto en Argentina como en Chile. Aunque pase inadvertido para el personaje, la potencialidad del *mapudungun* en tanto práctica y universo de sentidos no solamente residuales en términos de alternativa sino también –y fundamentalmente– de oposición, se encuentra inscrita en esa forma de referirse a la lengua como "la lengua" por antonomasia. La figura de Milka como "catalizadora" de los tres credos también puede leerse a partir de estos conceptos: si las nuevas prácticas religiosas miden su condición de residuales (alternativas u opositoras) o emergentes respecto de una dominante (que a priori, serían las instituciones y prácticas católicas), en aquel fragmento citado donde la cronista presenta a Milka, esa dinámica se invierte: el catolicismo "que hace lo que puede" aparece representado como lo residual, puesto que se enfrenta a una fuerte pérdida de hegemonía frente a credos cuyas prácticas están en su base, pero lo discuten.

Milka deconstruye un prejuicio afincado desde su infancia: "Hilar era cosa de indios", mientras confiesa que se escondía de sus padres para realizar esta actividad; una práctica residual que, en virtud del rechazo social, operaba como oposición a lo dominante. Poco a poco eso cambia y la coordinadora del taller logra sacar la praxis del escondite: "Lo del Taller de hilado se convirtió en el cuarto propio de Milka: desde allí volvería legítimo lo que había tenido que hacer a escondidas, como una clandestina, y no solo eso, también lo diseminaría" (Cristoff 2014: 116-117). A través de ese espacio, combinó la enseñanza del catecismo y la construcción de autonomía. Al comienzo, la oposición de los varones, el miedo de las mujeres y la escasez de material hicieron las cosas difíciles. Pero la crisis los golpeó a todos y así comenzaron a ceder ante la necesidad de diversificar las tareas. Resolvieron la falta de recursos destejiendo viejos pulóveres: "Milka intercalaba los hilos y les decía que esto mismo que había dejado a sus madres y a sus abuelas con el lomo doblado, allá en el campo, podía ser ahora su propia forma de encontrarse un sustento propio, de generar un dinero para ayudar en la casa" (Cristoff 2014: 117). Las nuevas prácticas no son, en modo alguno, procesos aislados, sino que, en la medida en que son más bien opositoras que alternativas, se someten a un proceso de incorporación intencionada. El taller, que funciona como asociación civil sin fines de lucro, rápidamente se integra a los programas de organismos de gobierno:

Hace unos pocos años, cuando ya pudieron empezar a poner en práctica el tejido natural, una técnica ancestral que ya estaba casi perdida, recibieron un fondo del Proinder, el Programa de Desarrollo para Pequeños Productores Agropecuarios que depende de la Secretaría de Cultura de la Nación. Los de la Iglesia Católica, que fueron los que en principio impulsaron el proyecto, le dicen que esto cada vez se parece más a un negocio que a una misión cate-

quizadora. Esto es un emprendimiento, me remarca Milka, esto es un acto de concientización que estas mujeres estaban necesitando. No se trata de una liberación ni de una revelación, ni de ninguna de esas paparruchadas: cuando ella dice concientización se refiere a lograr que esas mujeres sean capaces de pensar en sí mismas, de asumir sus orígenes mapuches, de quejarse si algo no les convence, de dar su opinión, de tener alguna iniciativa. (Cristoff 2014: 119)

El taller de hilado se convierte en un territorio de disputa entre diversas instituciones y entramados sociales: por un lado, la propia comunidad local y sus prácticas de tradición aborígen, por otro, los organismos de gobierno y finalmente, la Iglesia Católica. Frente a esta tensión, si hay una práctica que es genuinamente emergente es la comunidad de mujeres y los nuevos modos de pensar su identidad a través del proceso social que se desarrolla en el taller. Algo similar ocurre en el capítulo IX, enteramente destinado a narrar la vida de Martina, una habitante de Las Heras que defiende sus derechos como mujer luego de una vida de abandono, sometimiento y lucha. Según Raymond Williams, la emergencia cultural en relación con la creciente emergencia y fortaleza de una clase no es el único tipo de emergencia posible: *"ningún modo de producción, y por lo tanto ningún orden social dominante ni ninguna cultura dominante jamás en realidad incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana"* (2009: 166, cursivas en el original). Este elemento emergente (la comunidad de mujeres), que podría escapar a toda lógica de dominación o incorporación a lo dominante no evita que Milka continúe una parte de su misión evangelizadora: "Lo que sí, siempre hace, es decirles que hay un solo Dios" (Cristoff 2014: 117).

Los relatos sobre la ermita de Maruchito o la "secta de los Siete" muestran cómo, en la disputa por la hegemonía religiosa, las distintas instituciones se enfrentan a las creencias y prácticas esotéricas presentes en tanto elementos residuales que, junto con las prácticas culturalmente emergentes, constituyen una necesaria complicación de la supuesta cultura dominante. Es así como aquellos cultos con mayor flexibilidad para integrar a los santos populares tendrán mayor fuerza contrahegemónica. La problemática indígena en la historia local suele ser tratada por los medios y por la historia oficial más como elemento residual que como prácticas, culturas y universos de significación vigentes. Cristoff se encarga de mostrar que las cosmovisiones originarias y los credos populares se encuentran en el centro de la disputa por la hegemonía cultural.

### 3. CONCLUSIONES: DIGRESIÓN Y CONFLUENCIA

En el origen de *Falsa calma* hay otro viaje: una estancia de traducción en Tierra del Fuego, donde la autora asumió la tarea de traducir el diario íntimo de un personaje que había vivido en el Sur durante la segunda mitad del siglo XIX y que contaba con una biblioteca especializada en relatos de viaje: "desde entonces esas formas no ficcionales están actuando en todo lo que escribo ..." (2014: 10). En el prólogo del libro que hemos analizado, titulado "La no ficción hoy: una alternativa", Cristoff expone su posición exploratoria sobre la crónica, entendida

como una forma de no ficción en la que se pone en juego la articulación de una hipótesis sobre el género: “las estrategias a partir de las cuales está construida, el trabajo sobre el terreno en el que se apoya, las lecturas con las que dialoga, las posturas con las que discute” (2014: 15); un género en el que considera legítimo tomarse las libertades técnicas necesarias. En esta forma literaria, el narrador es también un lector cuya primera persona propaga lecturas y sentidos.

El análisis de *Falsa calma* a partir de las problemáticas sociales y culturales centrales de cada capítulo exige la consideración de un vocabulario teórico heterogéneo acorde a las necesidades que el propio texto convoca y que hemos desplegado en el abordaje de los temas principales: las operaciones de extrañamiento ante lo cotidiano; la desintegración territorial y sus consecuencias sociales; la relación de las comunidades locales y la nación; el suicidio como fenómeno social y psicológico; la comunidad animal y las delimitaciones biopolíticas entre formas de lo viviente; las perspectivas antropológicas y poscoloniales sobre los mitos caníbales; la relación entre las condiciones materiales y la subjetividad de los personajes desde el materialismo cultural; las prácticas emergentes y los espacios de disputa por la hegemonía.

En esta obra centrada en el aislamiento que produjo el “falso federalismo” de la Argentina (tal como lo señala la autora), esa primera persona propagadora de lecturas se despliega a través de un tejido textual conformado por la tradición escrita sobre la Patagonia. Sin embargo, ese mismo tejido también se compone de digresiones intertextuales que, aunque pertenezcan a otras tradiciones literarias nacionales, presentan fuertes vínculos con las tramas y los personajes de cada pueblo o paraje. La visita al kiosco de Cañadón Seco produce un distanciamiento a través de la lectura de André Malraux, mientras que el relato del aviador convoca la prosa de *Vuelo nocturno* de Saint-Exupéry, a partir de la cual se establece una analogía entre el objetivo del texto del autor francés y el género crónica: “hacer de la experiencia un relato”. Este movimiento se repite en todos los capítulos: consiste en plantear analogías entre la posición de la cronista, sus lecturas y las distintas formas de alteridad que explora. En la reclusión del clero, Ramiro pasa sus días leyendo a Charles de Foucauld, cuya vida en el desierto alude también al desierto al que está confinado Ramiro. En el capítulo iv, la comunidad canina pone en juego una forma de alteridad que conduce a los escritos de Jean Paul Kauffmann sobre el cautiverio y la distorsión de la mirada que este produce. En el capítulo v, la leyenda sobre los caníbales da lugar a la exploración de las miradas de la alteridad impuestas por el colonialismo, el establecimiento de las fronteras del Estado-Nación y la necesidad de “incorporar” la mirada del otro. En este caso, los intertextos abarcan una diversidad de obras que van desde las novelas de Thomas Harris hasta William Shakespeare. En el capítulo vi, donde se exploran los credos y las prácticas culturales de El Cuy, la cronista vuelve a Thoreau y sus caminatas incansables. En el capítulo vii, las circulaciones funcionan como una distancia ante la imposibilidad de la lectura, que siempre regresa por sí misma bajo la forma de la digresión: la caminata evoca escritores (algunos también, veteranos de guerra) obsesionados con las crónicas de viaje, las expediciones y la peregrinación. En el capítulo x, la cronista intenta captar

la mirada de la adivina y a la vez denuncia su obsesión infundada. La alusión a "La lotería en Babilonia", de Jorge Luis Borges, muestra que la de Sandra es una historia ya contada.

Así se materializa el postulado sobre el género: integrando las estrategias textuales de representación del espacio y el testimonio a la "red de precursores" que la crónica establece. Esa red no es solo literaria; está compuesta por documentos (cuadernos personales, libros de memorias, artículos de prensa) que, a través de citas y reproducciones facsimilares, llenan las páginas de *Falsa calma*. Todos constituyen, a su vez, una forma de alteridad que la primera persona de la narración integra al texto: "aquellas trazas de otros discursos que vienen con los documentos entran en pugna en el nuevo texto literario" (2014: 20), como ocurre con la novela autobiográfica que Martina entrega a la cronista y que esta última incorpora a su texto a través de citas en banda. Esas alteridades no son solamente los "Otros" determinados por los discursos hegemónicos, sino también todas las voces ajenas del testimonio como algo de lo que se puede apropiarse la cronista. A través de las figuras de la adivina, el vampiro, el monstruo, el caníbal, el animal o simplemente el escritor errante, *Falsa calma* propone reflexiones metatextuales sobre la crónica como artefacto que incorpora múltiples voces y reafirma su propia alteridad a través de la constitución de una primera persona que se define en sus derivas intertextuales.

#### OBRAS CITADAS

- Anderson, Benedict (2003). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Atkins, Rhian (2017). "Preface and Acknowledgements", in *Textual Wanderings: The Theory and Practice of Narrative Digression*, ed. Rhian Atkins. Nueva York: Legenda. Modern Humanities Research Association / Routledge.
- Bernal, Federico (2005). *Petróleo, Estado y soberanía: hacia la empresa multiestatal latinoamericana de hidrocarburos*. Buenos Aires: Biblos.
- Cristoff, María Sonia (2006). *Desubicados*. Santiago de Chile: Libros del Laurel.
- Cristoff, María Sonia (2009). "El viaje dislocante", in *Pasaje a Oriente. Narrativa de viajes de escritores argentinos*, ed. María Sonia Cristoff. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cristoff, María Sonia (2014). *Falsa calma. Un recorrido por pueblos fantasma de la Patagonia*. Barcelona: Alpha Decay.
- Chambers, Ross (1994). "The Etcetera Principle: Narrative and the Paradigmatic", *French Literature Series*, 21: 1-24.
- Cuche, Denys (2002). *La noción de cultura en las ciencias sociales [1966]*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Durkheim, Émile (1985). *El suicidio*. Madrid: Akal.
- Echevarría, Ignacio (2005). "Digresión y disidencia", in *La novela digresiva en España. XII Simposio Internacional sobre Narrativa Hispánica Contemporánea*. El Puerto de Santa María: Bollullos, 75-82.

- Fernández Retamar, Roberto (1971). "Calibán", *Casa de las Américas*, 68: 124-151.
- Giorgi, Gabriel (2014). *Formas comunes: animalidad, cultura y biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Guerriero, Leila (2015). *Los suicidas del fin del mundo. Crónica de un pueblo patagónico*. Buenos Aires: Tusquets.
- Jauretche, Arturo (1973). *Manual de zonceras argentinas*. Buenos Aires: A. Peña Lillo Editor.
- Lévi-Strauss, Claude (1958). *Anthropologie structurale*. París: Plon.
- Nouzeilles, Gabriela (1999). "Patagonia as Borderland: Nature, Culture and the Idea of the State", *Journal of Latin America Cultural Studies*, 8.1: 35-48.
- Oliver, María Paz (2016). *El arte de irse por las ramas. La digresión en la novela contemporánea latinoamericana*. Leiden/Boston: Brill/Rodopi.
- Oliver, María Paz (2018). "Mirar animales: la caminata por el zoológico en *Desubicados* de María Sonia Cristoff y *Paraísos* de losi Havilio", *Revista de Estudios Hispánicos*, 52.2: 617-637.
- Quintiliano, Marco Fabio (1887). *Instituciones oratorias*. Madrid: Librería de la Viuda de Hernando y C<sup>a</sup>.
- Rodríguez, Fermín (2010). *Un desierto para la nación. La escritura del vacío*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Rodríguez Pérsico, Adriana (2017). *Los unos y los otros. Comunidad y alteridad en la literatura latinoamericana*. Buenos Aires: Eduvim.
- Said, Edward (2007). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1952). *Facundo. Civilización y barbarie*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Scalabrini Ortiz, Raúl (2001). *Política británica en el Río de la Plata [1940]*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Svampa, Maristella (2010). *Civilización y barbarie: de "dispositivo de legitimación" a "gran relato"*. Trabajo presentado en Seminario de Mayo "200 años de historia argentina. El difícil proceso de construcción de una nación". Centro Haroldo Conti, Buenos Aires, Argentina. <<http://maristellasvampa.net/archivos/ensayo48.pdf>> (18 de enero de 2020).
- Svampa, Maristella, y Enrique Viale (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz.
- Sánchez Idiart, Cecilia (2020). "Entrenar la mirada. La escritura del viaje en María Sonia Cristoff", *Literatura: teoría, historia, crítica*, 22.1: 51-69.
- Tejero Yosovitch, Yael Natalia (2019). "Miradas sobre el territorio: crónicas de Leila Guerriero y María Sonia Cristoff", *Cahier d'Études Romanes*, 38: 67-101.
- Todorov, Tzvetan (2007). *La conquista de América. México: Siglo XXI*.
- Vior, Eduardo (2000). "Visiones de Calibán, visiones de América", *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 17: 89-103.
- Williams, Raymond (2009). *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Las cuarenta.