

¿Dónde está Santiago Maldonado?

Tres imágenes

Sofía Soria¹

¿De qué modo una época soporta un cuerpo? La desaparición y posterior confirmación de la muerte de Santiago Maldonado nos situaron ante el carácter punzante de esta pregunta.

La pregunta por el “dónde”, que acechó a buena parte del país por casi ochenta días, fue replicando en su repetición otro tipo de pregunta: aquella que tiene que ver con nuestra época, con este tiempo que nos toca vivir. Desde luego que este segundo interrogante no fue formulado en estos términos, pero sí quedó sugerido en muchas voces que circularon en la escena intelectual y mediática desde el 1 de agosto, día en que no se supo más de Santiago Maldonado luego de la represión de Gendarmería Nacional en la Pu Lof Cushamen². Ese “dónde” nos devolvió *imágenes* de nuestra época —que tal vez, de manera menos pretenciosa, podemos llamar el tiempo presente que atravesamos—, imágenes dispersas y fragmentadas de nuestras auto-comprensiones como sociedad que, habitando los pliegues de los discursos sobre la identidad argentina, emergieron como testimonio de nuestras propias maneras de imaginarnos en relación a hechos pasados, historias políticas recientes y diversas alteridades. La pregunta por el “dónde” expuso, a fin de cuentas, diversas imágenes de lo que somos capaces de ver, seleccionar, significar, valorar y reconocer en torno a un cuerpo.

Primera imagen. La sospecha.

El “otro” como relevo de prueba. La inquietud por la desaparición de Santiago Maldonado, que inmediatamente se convirtió en una pregunta sostenida dolorosamente por su círculo más próximo de afectos y buena parte de la sociedad argentina, tuvo que pasar por ese régimen de inteligibilidad del que nos habla Judith Butler³, poniendo a disposición los nombres a través de los cuales la desaparición de un cuerpo se hizo un tema visible. Nombres que, por cierto, no fueron enunciados con el mismo sentido por quienes intervinieron en la discusión social, pero que sí organizaron tendencialmente la contienda de la llamada batalla cultural. Nombres que,

¹ Investigadora Asistente del CONICET. Programa de Estudios en Teoría Política, CIECS, FCS-UNC y CONICET.

² La Pu Lof Cushamen (Dep. Cushamen, Pcia. de Chubut), se encuentra en un proceso de recuperación territorial desde el 2015. Para más detalle de los acontecimientos ocurridos desde entonces, puede consultarse el “Dossier: Proceso de Recuperación territorial Pu Lof en resistencia de Cushamen”, Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, disponible en: <http://apdh.org.ar/areas/pueblos-origenarios/dossier:pu.lof>

³ J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

dicho en términos más sencillos, nos devolvieron una de las imágenes de cómo funcionamos como sociedad, simbólica y materialmente. Y entonces: ¿cómo podía ser visto ese cuerpo que no estaba?, ¿a través de qué nombres sería posible la disputa por su aparición? La respuesta se puso en escena rápidamente por aquellos días: como “otro”, portando en su cuerpo el relevo de prueba que confirmaba la sospecha sobre su culpabilidad: “tatuador” y “artesano”. Nombres que, a su vez, se reinscribieron en un repertorio de asociaciones para señalar a esos otros “otros”, los mapuche, como “anarquistas”, “terroristas”, “secesionistas”, “extranjeros”. Los días que siguieron a la noticia de la desaparición de Santiago Maldonado estuvieron sobrecargados de nombres como éstos, ofreciéndonos imágenes de nuestras maneras más arraigadas de *reconocer* ciertos cuerpos, no cualquier cuerpo, sino aquellos que cargan y soportan determinados estigmas de alteridad. Si estás en el lugar incorrecto, si rompés con ciertas expectativas de adaptación y buen comportamiento, si resistís lógicas hegemónicas de identificación, propiedad o comunidad, tu cuerpo puede ser un desecho. O, mejor: tu cuerpo puede ser la encarnación de una sospecha anticipada de inadecuación y, por lo tanto, la prueba que legítima tu desaparición. “Algo habrá hecho” o “El que se mete, puede desaparecer”⁴. Quienes hacen, o quienes por medio de diversas prácticas des-hacen lo instituido, son rápidamente restituidos a los lugares negados del cuerpo social: el “otro” como excepción ocupa un lugar que lo expone al peligro por su no integrabilidad. Pero estos nombres que circularon y aun circulan en estos días de desasosiego no son novedosos bienes intercambiables en el mercado de la posverdad, son el testimonio de lo siempre negado en el imaginario de “lo argentino”. De lo contrario, ¿cómo leer la respuesta “somos indios y pobres” que Facundo Jones Huala le diera a Jorge Lanata cuando éste, con todo el poder mediático de su lado y en condiciones de interlocución desiguales, lo acusaba de “violento” y “guerrillero”?, ¿cómo se explica que un integrante de la Pu Lof Cushamen declarara que los gendarmes tenían orden de matar a un “negro”, un “mapuche”⁵? La cercanía entre “negro”, “mapuche” y “pobre”⁶ no es caprichosa, como tampoco lo es la que fue tejiéndose entre “anarquismo” y “terrorismo”. Como elementos de un proceso de clasificación y ordenamiento del mundo, estos nombres condensan imágenes de nuestras auto-comprensiones como sociedad:

⁴ M. Musante, “Ahora sí, la nueva conquista del desierto”, 28 de agosto de 2017, recuperado de: https://www.facebook.com/pg/RedDelInvestigadoresEnGenocidioyPoliticaIndigena/posts/?ref=page_internal

⁵ “Tenían orden de matar a un negro, un mapuche”, *Página 12*, 1 de septiembre de 2017, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/60184-tenian-orden-de-matar-a-un-negro-un-mapuche>

⁶ “Lanata entrevista a Jones Huala, el líder de la Resistencia Ancestral Mapuche - Segunda Parte”, Programa Periodismo para Todos, emitido el 27 de agosto de 2017, recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=nhALiBayJN4>

imágenes de lo que podemos ver, de lo que somos capaces de hablar, de lo que nos predisponemos a negar. Nombres que están dispuestos de modo próximo para, cuando el acontecimiento lo permita, actualizarse y confirmar la sospecha anticipada sobre alteridades indeseadas.

Segunda imagen. La (in)autenticidad.

El “indio” está en otra parte. Ese régimen de inteligibilidad por medio del cual fue organizándose la discusión social –que incluye, por supuesto, la compleja red de discursos activistas, políticos, mediáticos, intelectuales y de la vida cotidiana–, reactivó al mismo tiempo otro dispositivo de larga data en nuestros relatos culturales: aquel que fija los criterios de (in)autenticidad indígena. En este sentido, podemos decir que ese régimen puso en escena las *pruebas* por las que deberían pasar ciertos cuerpos para demostrar que son lo que dicen que son. Para seguir con la entrevista que Jorge Lanata le hiciera a Facundo Jones Huala, recordemos cómo el periodista intentaba imputarle al líder indígena el carácter espurio de su reivindicación, diciéndole: “estás defendiendo algo de quien *supongamos* fue tu abuelo hace 200 años”⁷. Lo que muestra esto es, ni más ni menos, un dispositivo que tiene gran efectividad en nuestra sociedad y que funciona del siguiente modo: solicitando a ciertos cuerpos el cumplimiento de determinados parámetros –consanguinidad, usos, costumbres, espacios de vida y desarrollo cultural– para acceder al pasaporte identitario que, eventualmente, permitirá el acceso a derechos⁸. Este dispositivo nos ofrece imágenes más o menos extendidas de cuál es el “verdadero indio” y cuál es el “indio trucho”⁹, aplicándose desigualmente según de quién se trate: ¿o acaso a una persona bisnieta de italianos se le pide que demuestre su ascendencia para ser considerada argentina? Esta manera de valorar la autenticidad de cuerpos da cuenta de una distribución desigual de los reconocimientos a partir de unidades de medida de verdad y

⁷ *Ibid.*

⁸ En sus diversos modos de funcionamiento, este dispositivo ha sido discutido en relación a la estructuración del racismo en Argentina. Algunos trabajos académicos que han discutido el problema desde este foco son: C. Briones, “Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina”, en Runa, XXIII, 2002; C. Briones, “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en C. Briones (ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, 2005, Buenos Aires, Antropofagia; C. Briones, “La nación Argentina de cien en cien: de criollos a blancos y de blancos a mestizos”, en J. Nun y A. Grimson (comps.) *Nación y Diversidad: territorios, identidades y federalismo*, 2008, Buenos Aires, Edhasa; A. Grimson, “Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina”, en A. Grimson y E. Jelin (comps.) *Migraciones regionales hacia la Argentina: diferencia, desigualdad y derechos*, 2006, Buenos Aires, Prometeo; R. Segato, *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de Identidad*, 2007, Buenos Aires, Prometeo; M. Margulis et al., *La segregación negada: cultura y discriminación social*, 1999, Buenos Aires, Biblos. También, algunas intervenciones académicas e intelectuales problematizaron este dispositivo en oportunidad del debate convocado por la Revista *Nuevo Topo* (2008 y 2009) a partir de la pregunta “¿existe una dimensión étnica o racial desatendida en la investigación social en Argentina?”.

⁹ N. Enriz, “El verso del indio trucho”, en *Revista Anfibia*, 2017, disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/verso-del-indio-trucho-2/>

falsedad. Cuestión que, desde que no se supo más de Santiago Maldonado, se multiplicó de manera insidiosa en los medios hegemónicos y en diversos discursos sociales, reclamando el cumplimiento criterios o indicadores que nos devuelvan la imagen del verdadero “indio”: la “ruralidad”, la “simplicidad”, la “pobreza”, el “fenotipo oscuro”, la “sumisión”. Otro ejemplo, casi obscuro, que ilustra la operatoria de este dispositivo y su reverso imaginario, lo constituye la noticia que comenzó a circular en cierto momento sobre el hermano de Facundo Jones Huala, Fernando, cuyo pasado haría ilegítima su lucha en el presente: “ahora se conoce su pasado, que poco coincide con su presente: fue *flogger*, la tribu urbana que fue furor en el país hace diez años”, sentenció el diario La Nación¹⁰. Y las redes sociales no tardaron en replicar lecturas que estuvieron sobredeterminadas por los efectos de este dispositivo.

Tercera imagen. La blancura.

Lo que el cuerpo blanco aun oscurece. La tercera imagen que aquella pregunta nos devolvió casi como revelación de nuestra manera de ser es la que atraviesa las subjetividades y sensibilidades de este cuerpo social que somos: el mito de la blancura, reactualizado bajo un racismo inconfesado. ¿Qué quiere decir esto? Que el cuerpo blanco de Santiago tuvo que pasar por el mito sacrificial de la desaparición y la muerte para exponer algo que, sin embargo, no terminamos de reconocer: que hay una distribución desigual del modo en que como comunidad valoramos, extrañamos, lloramos y reclamamos un cuerpo. Y esto, de ningún modo implica minimizar la importancia del caso, como tampoco equiparar la desaparición de Santiago con otras desapariciones que, ocurridas en condiciones diferentes, fueron la piedra de toque de una lectura que rápidamente organizó a los sectores más reaccionarios de nuestra sociedad. Lo que quiero hacer notar es que la coyuntura política, que claramente no es ajena a nuestra historia política reciente, puso en evidencia nuestras maneras de ver y significar la desaparición, pero no sólo eso, sino algo más importante: las relaciones de sentido que somos capaces de establecer entre sucesos históricos y hechos políticos. Dicho en términos más directos, la imagen con la que aun debemos cargar es la de una supuesta blancura argentina, que hace de todos nosotros sujetos que podemos ver con mayor claridad un cuerpo blanco que no está que un cuerpo “negro” a “aindiado” desaparecido en similares condiciones que las de Santiago Maldonado. Ese mito de origen, que no es sino un modo persistente del racismo que nos constituye, es lo que permitió un anclaje y un des-anclaje: por un lado, el anclaje de la figura de la desaparición a

¹⁰ “El pasado de Jones Huala: de *flogger* a líder mapuche”, *La Nación*, 15 de septiembre de 2017, disponible en <http://www.lanacion.com.ar/2063545-el-pasado-de-jones-huala-de-flogger-a-lider-de-la-ram>

los sucesos históricos de los años setenta; por otro lado, el des-anclaje de la figura de la desaparición del conflicto territorial que involucra a muchos pueblos indígenas y de los sucesos históricos que hacen parte de su memoria: “ejecuciones sumarias, prisión masiva, desapariciones, esclavitud, violencia sexual y secuestro de sus niños”¹¹. Por supuesto, esta apreciación no pretende ordenar la heterogeneidad de posiciones en estas dos opciones, simplemente intenta señalar una huella, una marca, una imagen del modo en que leemos, sentimos y organizamos ciertos hechos. Para situar esto con algunas preguntas: ¿acaso la desaparición Daniel Solano, que el propio CELS en su informe alternativo de 2013 calificó como desaparición forzada¹², movilizó las mismas energías y sensibilidades que la desaparición de Santiago Maldonado?, ¿qué nos impidió marchar masivamente el 12 de octubre tanto como lo hicimos el 1 de septiembre (día en que se cumplía un mes de la desaparición de Santiago)?

Esta última imagen, que quizás condensa las dos anteriores para conjuntamente ofrecer el testimonio de lo que somos como comunidad, sugiere lo siguiente: que hay una conexión, una relación entre sucesos históricos y hechos políticos que aún no ocurre, y ello no depende de simples voluntades sino del régimen de inteligibilidad y visibilidad que nos constituye. Este régimen, que todavía está plagado de imágenes como las descritas, nos sitúa ante el esfuerzo de revisar nuestras más íntimas y persistentes maneras de imaginarnos y establecer solidaridades. Para así, tal vez, poder mirar y valorar la ausencia de otro modo. Hacer de la ausencia de otros cuerpos —oscuros, despojados, violados, asesinados— la imagen que no nos permita estar en paz, la imagen convertida en *espectro*¹³ que asedia de tal modo que la pregunta por el “dónde está” sea el motivo de una justicia que reclame por otros vacíos, por otras ausencias.

¹¹ D. Lenton, “El nuevo enemigo público”, en *Revista Anfibia*, 2017, disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/nuevo-enemigo-publico/>

¹² Recordemos que Daniel Solano, miembro del pueblo guaraní de Salta y trabajador en la cosecha de frutas en Río Negro, fue desaparecido por ser parte del proceso de organización y protesta en torno a las condiciones desfavorables en que desarrollaba su labor. Ver: CELS, “Informe Alternativo” presentado ante el Comité de la ONU contra la Desaparición Forzada, 5º Período de Sesiones – Evaluación sobre Argentina, 7 de Octubre de 2013, disponible en: http://www.cels.org.ar/web/wp-content/uploads/2016/06/CELS_Informe_Alternativo_CED2013.pdf

¹³ J. Derrida, *Espectros de Marx*, 1998, Madrid, Trotta.